

MANUEL ALCÁNTARA, MERCEDES GARCÍA MONTERO
Y FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ (Coords.)

Cosmovisiones y Sistemas Religiosos

MEMORIA DEL 56.º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

DOI: http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_6



AQUILAFUENTE
A



Ediciones Universidad
Salamanca

MANUEL ALCÁNTARA
MERCEDES GARCÍA MONTERO
FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ
(Coords.)



Cosmovisiones y Sistemas Religiosos

DOI: http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_6



Instituto de Iberoamérica
universidad de salamanca



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS
VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

AQUILAFUENTE, 251



Ediciones Universidad de Salamanca y
los autores
Motivo de cubierta: Idea original de Francisco Sánchez y
desarrollado por Clint is Good
<https://clintisgood.com/>

1ª edición: julio, 2018

978-84-9012-913-5 (pdf obra completa)

978-84-9012-914-2 (pdf, vol. 1)

978-84-9012-915-9 (pdf, vol. 2)

978-84-9012-916-6 (pdf, vol. 3)

978-84-9012-917-3 (pdf, vol. 4)

978-84-9012-918-0 (pdf, vol. 5)

978-84-9012-919-7 (pdf, vol. 6)

978-84-9012-920-3 (pdf, vol. 7)

978-84-9012-921-0 (pdf, vol. 8)

978-84-9012-922-7 (pdf, vol. 9)

978-84-9012-923-4 (pdf, vol. 10)

978-84-9012-924-1 (pdf, vol. 11)

978-84-9012-925-8 (pdf, vol. 12)

978-84-9012-926-5 (pdf, vol. 13)

978-84-9012-927-2 (pdf, vol. 14)

978-84-9012-928-9 (pdf, vol. 15)

978-84-9012-929-6 (pdf, vol. 16)

978-84-9012-930-2 (pdf, vol. 17)

978-84-9012-931-9 (pdf, vol. 18)

978-84-9012-932-6 (pdf, vol. 19)

978-84-1311-074-5 (pdf, vol. 20)

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito, 2
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eus@usal.es

Maquetación:

Cícero, S.L.

Tel.: 923 12 32 26

Salamanca (España)

Realizado en España-Made in Spain



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:



Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.



NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.



SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



Catalogación de editor en ONIX accesible en
<https://www.dilve.es/>

∞ Comité permanente ∞

Jan-Åke ALVARSSON, Suecia – *Presidente* ^[*]
Elizabeth DÍAZ BRENIS, México – *Vicepresidente* ^[*]
Walter RAUDALES, El Salvador – *Secretario* ^[*]
Antonio ACOSTA RODRÍGUEZ, España
Milka CASTRO LUCIC, Chile ^[*]
Horacio CERUTTI GULDBERG, México ^[*]
Kees DEN BOER, Países Bajos ^[*]
John R. FISHER, Reino Unido ^[*]
Enrique FLORESCANO MAYET, México
Jorge R. GONZÁLEZ MARMOLEJO, México ^[*]
Adolfo L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, España
Martina KALLER, Austria ^[*]
Jacques LAFAYE, Francia
María Luisa LAVIANA CUETOS, España ^[*]
Miguel LEÓN PORTILLA, México
Catalina MACHUCA, El Salvador ^[*]
Elio MASFERRER KAN, México ^[*]
David MAYER, Austria ^[*]
Berthold MOLDEN, Austria ^[*]
Segundo E. MORENO YÁNEZ, Ecuador ^[*]
Nohra REY DE MARULANDA, Colombia
Rafael RIVAS POSADA, Colombia
Ramón RIVAS, El Salvador ^[*]
Luis A. RIVEROS CORNEJO, Chile
Mariusz ZIÓLKOWSKI, Polonia ^[*]

Con asterisco ^[*] los miembros del CP-ICA que han asistido a, por lo menos, uno de los tres últimos Congresos:
53 ICA-2009, 54 ICA-2012, 55 ICA-2015.

∞ Comité Científico ∞

Antropología

Carmen Martínez-Novó, *University of Kentucky*
Pablo Palenzuela, *Universidad de Sevilla*
Arte y patrimonio cultural
Antonio Notario, *Universidad de Salamanca*

Arqueología

Chris Pool, *University of Kentucky*
Andrés Ciudad, *Universidad Complutense de Madrid*
Ciencias y medio ambiente

Barbara Hogenboom, *Centre for Latin American Research and Documentation – CEDLA / Universiteit van Amsterdam*

Alfredo Stein, *University of Manchester*

Comunicación y nuevas tecnologías

Ángel Badillo, *Universidad de Salamanca*
Delia Crovi, *UNAM*

Cosmovisiones y sistemas religiosos

Elizabeth Díaz Brennis, *Escuela Nacional de Antropología e Historia*
Mercedes Saizar, *CONICET*

Educación

José M^a Hernández, *Universidad de Salamanca*
Pablo Gentili, *CLACSO*

Estudios culturales

Catherine Boyle, *King's College London*
Martina Kellar, *Universität Wien*

Estudios de género

Gioconda Herrera, *FLACSO-Ecuador*
Arantxa Elizondo, *Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco*

Estudios económicos

Diego Sánchez, *University of Oxford*
Andrés Rivarola, *Stockholms Universitet*

Estudios políticos

Scott Morgensten, *University of Pittsburg*
Gisella Sin, *University of Illinois*

Estudios sociales

Alberto Martín, *Instituto Mora*
Helene Renee Roux, *Institut de Recherche pour le Développement*

Filosofía y pensamiento

José Luis Molinuevo, *Universidad de Salamanca*
Horacio Cerutti Guldberg, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Historia

María Luisa Laviana, *CSIC*
Ascensión Martínez Riaza, *Universidad Complutense*
Guillermo Mira Delli-Zotti, *Universidad de Salamanca*

Lingüística y literatura

Francisca Noguero, *Universidad de Salamanca*
Carlos Franz, *Academia de Chile*

Migraciones

Alberto de Rey, *Universidad de Salamanca*
Christian Zlolniski, *University of Texas at Arlington*

Movimientos sociales

Salvador Martí, *Universitat de Girona*
David Garibay, *Université de Lyon 2*

Relaciones Internacionales

Sergio Caballero, *Universidad de Deusto*
Detlef Nolte, *GIGA – German Institute of Global and Area Studies*

Simposios innovadores

Rodrigo Rodrigues, *Universidad de Salamanca*
Emerson Urizzi Cervi, *Universidade Federal do Paraná*

∞ Comité organizador local ∞

Presidente

Manuel Alcántara Sáez

Secretario General

Francisco Sánchez López

Vocales

Román Álvarez Rodríguez
Ignacio Berdugo Gómez de la Torre
Miguel Carrera Troyano
Ángel Baldomero Espina Barrio
Mercedes García Montero
José María Hernández Díaz
Guillermo Mira Delli-Zotti,
Francisca Noguero Jiméneez
Emilio Prieto de los Mozos
Antonio Notario
Julio Sánchez Gómez
José Manuel Santos

PRESENTACIÓN

Bienvenidos

El Comité Organizador del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) invita a la comunidad académica a participar en el encuentro que se celebrará en la Universidad de Salamanca el 15 al 20 de julio de 2018. Bajo el lema «Universalidad y particularismo en las Américas», esta edición del ICA llama a la reflexión sobre la dialéctica entre la universalidad y los particularismos en la producción de conocimiento, un diálogo en el que la necesidad de conocer los particularismos de los fenómenos sociales, políticos, artísticos y culturales obliga a formular nuevas hipótesis que enriquecen y replantean las grandes teorías generales de las ciencias y las humanidades.

El carácter interdisciplinario e inclusivo que ha caracterizado al ICA desde su inicio en 1875, como un congreso de estudios de área en sentido completo, hace aún más significativa esa dinámica de producción de conocimiento. Con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, ICA reúne a investigadores que estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultural, lenguas, historia y prehistoria. Así, el Comité Organizador les invita a presentar sus propuestas y participar en el análisis y la reflexión sobre las especificidades de las Américas y el Caribe con el objetivo de enriquecer las grandes teorías generales.

Bem-vindo

O Comitê Organizador do 56º Congresso Internacional de Americanistas (ICA) convida a comunidade acadêmica a participar do encontro que se celebrará na Universidade de Salamanca de 15 a 20 de julho de 2018. Sob o lema “Universalidade e particularismo nas Américas”, esta edição do ICA chama à reflexão sobre a dialética entre a universalidade e os particularismos na produção do conhecimento, um diálogo no qual a necessidade de conhecer os particularismos dos fenômenos sociais, políticos, artísticos e culturais obriga a formular novas hipóteses que enriquecem e reformulam as grandes teorias gerais das ciências e humanidades.

O caráter interdisciplinar e inclusivo que caracteriza o ICA desde o seu início em 1875, como um congreso de estudo de área no seu sentido completo, torna ainda mais significativa esta dinâmica de produção do conhecimento. Com um caráter interdisciplinar e inclusivo, o ICA reúne pesquisadores que estudam o continente americano, desde o Alaska até a Terra do Fogo, incluindo o território do Caribe, a partir da análise de sua política, economia, cultura, línguas, história e pré-história. O Comitê Organizador convida-lhes a apresentar suas propostas e participar na análise e na reflexão sobre as especificidades das Américas e do Caribe com o objetivo de enriquecer as grandes teorias gerais.

Welcome

The Organizing Committee of the 56th International Congress of Americanists (ICA) invites the scholarly community to participate in the congress that will take place in Salamanca from the 15th to the 20th of July of 2018. Under the motto “Universality and particularism in the Americas,” this edition of the ICA invites us to reflect on the relationship between universality and particularism in the production of knowledge, a dialogue in which the need to know the idiosyncrasies of social, political, artistic, and cultural phenomena, leads us to create new hypotheses in order to enrich and rethink grand social theories in the sciences and the humanities.

The multidisciplinary and inclusive character of ICA since its beginning in 1875 as an area congress underscores the importance of this dynamic in the production of knowledge. Based on an interdisciplinary and inclusive approach, ICA gathers together researchers who study the politics, the economics, the cultures, the languages, the history, and the prehistory of the Americas, from Alaska to the Caribbean and Tierra del Fuego. The congress welcomes contributions on the specificities of Latin America and the Caribbean. The goal is to enrich social general theories.

UNIVERSALIDAD Y PARTICULARISMO EN LAS AMÉRICAS

La Universidad de Salamanca, que conmemora en 2018 el VIII centenario de su creación, en sus últimos quinientos años no ha dejado de estar vinculada con América, con quien hoy mantiene una relación si cabe más estrecha. La enseñanza del español la emparenta con el mundo americano que se expresa en inglés y en portugués, así como en francés, mientras que la vocación latinoamericana se proyecta en las investigaciones y en la docencia que se lleva a cabo en sus aulas y laboratorios. El resultado es un flujo permanente de estudiantes y de docentes que circula entre ambos lados del Atlántico en sendas direcciones. Todo ello explica las razones por las que la Universidad de Salamanca fue agraciada para celebrar en su seno el 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) durante los días 15 al 20 de julio de 2018.

Los textos que aquí se recogen constituyen un número relevante de las ponencias presentadas en el marco del referido Congreso. Abordan una realidad compleja e inmensamente heterogénea desde perspectivas epistemológicas muy diferentes y suponen una muestra excelente del estado del arte en el marco de disciplinas variopintas en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades. Por consiguiente, se trata de textos que, con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultura, lenguas, historia y prehistoria.

En un mundo en el que se cierran fronteras, se apuesta exclusivamente por lo vernáculo, se repudia el carácter multicultural de la humanidad y se privilegian formas identitarias excluyentes basadas en la raza, la lengua y la religión, América supone la evidencia de que otra visión de la realidad es posible. El mestizaje, la plurinacionalidad, los valores comunitarios de solidaridad, empatía e inclusión configuran el día a día de sus diversos pueblos con independencia del nivel de ingreso. Si algo es profundamente americano en el siglo XXI es precisamente su carácter mezclado, pues reúne en su espacio, como ningún otro componente, el potente legado originario al que se sumó el aportado por los pueblos europeos y africanos y, más recientemente, asiáticos. Un crisol social y cultural que ha logrado configurar sistemas políticos en los que la democracia se halla muy asentada afectando a la gran mayoría de sus habitantes, lo que supone la progresiva extensión de sus valores, así como la vigencia de los derechos humanos en su más amplia acepción.

El presente volumen contiene una muestra representativa de la producción académica sobre todo ello. Es, en este sentido, una excelente ventana a la que asomarse para tener una clara idea de los distintos dilemas a los que se enfrentan las Américas en el seno de las tensiones y efectos que está produciendo la globalización. Problemas que deben contemplarse desde una perspectiva comparada y que, por otra parte, requieren de un conocimiento de las claves específicas que se encuentran en sus orígenes.

La publicación de estas ponencias es fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA). Asimismo refleja, exactamente y sin modificaciones por parte de los coordinadores de la obra, el texto enviado por cada uno de los ponentes que expresó su interés y dio su consentimiento para esta publicación. Esta obra no recoge, no obstante, todas las ponencias que se presentaron en el Congreso.

Salamanca, Julio de 2018

Manuel Alcántara Sáez
Mercedes García Montero
Francisco Sánchez López

NOTA EDITORIAL

Estas actas son el fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del *56.º Congreso Internacional de Americanistas (ICA)*, realizado en Salamanca en julio de 2018.

Las textos aquí publicados, son fruto de las descargas efectuadas a mediados de junio de 2018, a partir de las ponencias, previamente evaluadas por el comité científico, admitidas y gestionadas a través de la plataforma *ConfTool Pro - Conference Management Tool*, versión 2.6.117, creada por el Dr. *Harald Weinreich*. © 2001-2018 (Hamburgo/ Alemania).

Ediciones Universidad de Salamanca se ha encargado de compilar los artículos, cuya maquetación y corrección son responsabilidad exclusiva de los autores.

Son accesibles en conocimiento abierto en formato digital bajo  licencia Usted es libre de:

 **Compartir** — Copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

 **Reconocimiento** — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

 **NoComercial** — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

 **SinObraDerivada** — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

La obra se agrupa en 19 volúmenes distribuidos por las siguientes áreas temáticas:

1. Antropología
2. Arqueología
3. Arte
4. Ciencias y medio ambiente
5. Comunicación y nuevas tecnologías
6. Cosmovisiones y sistemas religiosos
7. Educación
8. Estudios culturales
9. Estudios de género
10. Estudios económicos
11. Estudios políticos
12. Estudios sociales
13. Filosofía y pensamiento
14. Historia y patrimonio cultural
15. Lingüística y literatura
16. Migraciones
17. Movimientos sociales
18. Relaciones internacionales
19. Simposios innovadores

ÍNDICE

- El pecado mortal en Indias: Las consideraciones del dominico Fray Juan de Paz
RODRÍGUEZ ARROCHA, BELINDA
- Análisis de las relaciones socioreligiosas en la devoción a San Judas Tadeo en Lima, Perú
MACÍAS RODRÍGUEZ, ROLANDO
- La-Palomera-Manizales, Colombia: Una experiencia vital de jóvenes, en el despertar espiritual de conciencia y conocimientos ancestrales
RONDEROS VALDERRAMA, JORGE
- Sones y plegarias en los ritos otomí. Algunos aspectos gnoseológicos
RAINELLI, FEDERICA
- Divinidad y transformación: Categorías ontológicas en las fuentes lingüísticas misioneras del altiplano de Guatemala
SACHSE, FRAUKE
- Atributos de la dualidad en el simbolismo del jaguar. Una mirada desde el chamanismo y la cosmovisión andina en el arte precolombino del Noroeste de Argentina
LLAMAZARES, ANA MARÍA
- Catolicismo intercultural en el Perú: la Diócesis de Chosica
NOMBERTO BAZAN, VICTOR RAUL
- Cuerpos Labrados. Tatuajes indígenas y recuperación contemporánea de costumbres ancestrales
MARTÍNEZ SARASOLA, CARLOS RAFAEL
- Ideales de renovación espiritual en las Americas: La Devotio moderna y los misioneros franciscanos en la Nueva España
RIOS ESPINOSA, MARIA CRISTINA
- Religiosidad popular urbana: los cultos al Señor de las Maravillas y a la Santa Muerte en la ciudad de Puebla, México
JIMÉNEZ MEDINA, LUIS ARTURO
- La hermenéutica del mal en la América colonial. Una perspectiva interreligiosa
SCHULZ, MICHAEL
- Cabezas, calaveras y andamios sacros. Nuevos estudios sobre el uso de los tzompantlis en Chichén Itzá
TIESLER, VERA
- La máscara ritual. Entidad regeneradora de comunidad
PEREDA, TERESA
- De falsos dioses y divinas fieras: panteón grecorromano, bestiario cristiano y traducción de relatos ejemplares al guaraní en las misiones jesuíticas del Paraguay
THOMAS BRIGNON
- La concepción Guaraní del tiempo y el clima en el chaco boliviano
MARTIN GALAN, VANESA

- Meteorología extrema en la Ciudad de México: rogativas y advocaciones durante la inestabilidad atmosférica de 1760-1800
GARCÍA TORRES, ADRIÁN
- Religião de matriz afro-brasileira no pensamento social brasileiro
NASCIMENTO, SÉRGIO LUÍS DO
- Imágenes de antepasados presentes entre los otomíes de México
ESPAÑA SOTO, DOMINGO
- Simbolismo emergente de la experiencia ritual ayahuasquera con la comunidad indígena Kamëntsa del alto y bajo Putumayo
ARIAS LOPEZ, ANDRES
- La fiesta de las cruces y los chunchos. Occidente, Ande y Amazonia en un ritual musical de Huanta
ALVARADO ALAMO, ROSMERY MARIELA
- La Inmaculada Concepción Carmelitana
CRUZ LAZCANO, VÍCTOR
- Manuales para clérigos de indios, en disputa y negociación con los curanderos y sus clientes (siglo XVII)
VARELLA, ALEXANDRE C.
- El “soldado cristiano” en Arauco. Religiosidad contrarreformista y milicia en Chile (s. XVII)
PRADES VILAR, MARIO
- Entre o chicote e a fogueira: escravos e senhores nos documentos do Santo Ofício português entre os séculos XVII-XVIII
MARQUES NOGUEIRA LIMA, MONIQUE
- El despertar de la semilla. Ceremonias agrícolas en el centro de México
SIERRA CARRILLO, DORA

**EL PECADO MORTAL EN INDIAS:
LAS CONSIDERACIONES DEL DOMINICO
FRAY JUAN DE PAZ**

RODRÍGUEZ ARROCHA, BELINDA

EL PECADO MORTAL EN INDIAS: LAS CONSIDERACIONES DEL DOMINICO FRAY JUAN DE PAZ

I. INTRODUCCIÓN: EL PECADO MORTAL EN LA EDAD MODERNA TEMPRANA

El propósito principal de este trabajo es el estudio de las apreciaciones de carácter moral y jurídico contenidas en las Consultas y resoluciones varias, teológicas, jurídicas, regulares y morales de Juan de Paz, una obra concerniente a la actividad judicial y gubernativa en Indias y, sobre todo, a Filipinas. En nuestra opinión, aún no ha sido objeto de un profundo estudio por parte de los historiadores del derecho. Ha de tenerse en cuenta que a lo largo de los siglos del período colonial tuvo lugar el desarrollo de una vasta producción normativa y doctrinal que incidió en las características que debían definir al gobierno temporal y espiritual —a cargo del clero secular y regular—. Los autores abordaron, desde diferentes géneros jurídicos, los problemas concernientes a temas tan diversos como el trabajo de las poblaciones indígenas y la represión o tolerancia hacia determinadas costumbres inmemoriales. Precisamente la envergadura de esta producción bibliográfica ha sido ampliamente demostrada por el doctor Luque (2003), entre otros profesores. En líneas generales las Consultas de Paz asumen las diferentes fuentes del Derecho de la temprana Edad Moderna hispánica, como es el Derecho Común, el ordenamiento jurídico real, los precedentes judiciales y la costumbre, a la vez que muestran nítidamente la contraposición entre la norma —jurídica y moral— y las prácticas económicas y sociales habituales en las Filipinas del siglo XVII.

La conquista y el establecimiento de las instituciones religiosas en Indias conllevaron la redacción de volúmenes que trataban la significación de los pecados mortales y que en ocasiones fueron redactados en las lenguas americanas, como el preparado por el franciscano Andrés de Olmos a raíz de su trayectoria y experiencia misional mexicana (Baudot 1976). Estas obras tenían como principal objetivo la transformación social y religiosa de los catecúmenos naturales, así como la erradicación de conductas indeseables desde la perspectiva de sus autores religiosos (Baudot 1990). En contraposición, el libro de Paz parece más bien destinado a erradicar los pecados mortales en que incurrieran los colonos de actitud abusiva. Tienen en común, sin embargo, el lineamiento teológico. Concretamente, la pertenencia de Paz a la orden dominica conllevó su profunda recepción del pensamiento tomista; tendencia arraigada en sus correligionarios desde la Baja Edad Media de Europa (Copleston 2012: 9). Empero, cuando redacta sus páginas ya ha tenido lugar la brillante producción teológica vinculada a la Escolástica tardía hispana, que incluyó agudas reflexiones sobre la condición humana y sus flaquezas (Cruz 2009). Abundaron además las disquisiciones metafísicas sobre la pena efectuadas por los escritores religiosos (Orrego 2010). En la actualidad contamos con excelentes monografías que posibilitan la comprensión de las convergencias y divergencias entre el Derecho y la Religión en el Antiguo Régimen en el orbe católico, así como las transformaciones históricas de estos vínculos (Prodi 2012).

II. JUAN DE PAZ: UN DOMINICO EN LAS FILIPINAS DEL SIGLO XVII

No podemos obviar que el gobierno colonial español en Filipinas fue esencialmente militar y religioso y siguió básicamente los rasgos del establecido en América (Alfonso/Martínez 2015: 383). El archipiélago, constituido en capitánía general en el año de 1583, fue incorporado tras su

descubrimiento al virreinato de Nueva España. Los adelantados, gobernadores y los alcaldes mayores, entre otros oficiales, actuaron en una posición subordinada al gobernador capitán general. En lo que atañe a las autoridades espirituales, debemos hacer obligada mención al asentamiento de los franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas y a la consolidación de la diócesis, con capital en Manila. Fue elevada a archidiócesis por breve de Clemente VIII de 1595, que dispuso a su vez la creación de las diócesis sufragáneas de Nueva Cáceres, de Nueva Segovia y de Cebú. Paulatinamente, los religiosos desempeñarían el rol de intermediarios entre las autoridades seculares y la población filipina. Al mismo tiempo, la Corona reconoce los derechos de la principalía filipina, de manera que en los nuevos poblados de indios o reducciones se mantuvo el antiguo barangay bajo el control del dato, denominado ahora cabeza de barangay. Estas autoridades locales ejercieron esencialmente la actividad recaudatoria en sus respectivas cabecerías. En una posición superior quedó la nueva figura del gobernador de indios o gobernadorcillo, investido de atribuciones judiciales y administrativas y auxiliado por varios colaboradores. En el espacio local adquiere relevancia el párroco, inicialmente de origen español. Intervendrá en la elección del gobernadorcillo y desempeñará un papel activo en el control de los naturales. Es importante tener en cuenta que el mantenimiento del dominio real sobre el enclave asiático conllevó la imposición a los naturales del tributo real, los polos o servicios y trabajos gratuitos y las bandalas o cargas expresadas en la compra a precio de mercado de mercancías españolas y en la venta forzosa a los colonos españoles y a precio de arancel de productos como el arroz (Celdrán 2009: 28-65).

En 1587 desembarcó el primer contingente de dominicos a Filipinas. Apenas cinco años más tarde tuvo lugar el establecimiento de la provincia dominica del Santísimo Rosario. Con posterioridad, en 1611, abrió sus puertas el Colegio de Santo Tomás en Manila. Ha de tenerse en cuenta que una bula de Inocencio X fechada en 1645 permitió a esta entidad religiosa y educativa otorgar grados en Artes y en Teología. Tras una serie de desencuentros entre las órdenes religiosas, en 1652 el Consejo de Indias decidió que tanto el colegio jesuita de San José como el dominico podrían otorgar grados. En virtud de una cédula real de 1680, el rey accedió a ser el patrón de la susodicha fundación dominica (Descalzo 2015: 71, 138 y 218-219).

Abordemos de manera somera la trayectoria del autor de las Consultas: Juan de Paz nació en la localidad andaluza de Cabra en el año de 1622. A tierna edad cursó estudios de Gramática y tomaría el hábito de dominico en el convento de San Pablo de Córdoba, profesando a los 16 años. Fue además colegial en el Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla. Con posterioridad, en 1645, fue elegido para el cargo de lector de Artes de esta fundación peninsular.

Paz desarrolló la mayor parte de su trayectoria académica en Filipinas, donde llegaría a ser regente de los Estudios del Colegio y Universidad dominica en Manila. El dominico español adquirió con el tiempo conocimientos de las lenguas indígenas del área. Tuvo la oportunidad de ejercer la docencia en la Universidad de la urbe filipina, donde estudió Derecho Canónico y Derecho Civil. En las postrimerías de su existencia, regresó a la metrópoli en torno a 1694, donde falleció poco después.

Su experiencia académica y vital le posibilitaría redactar Consultas y resoluciones varias, teológicas, jurídicas, regulares y morales (Sevilla, 1687). También escribió: Consultas y pareceres tocantes o pertenecientes a Teología Moral y uno y otro derecho; Sacramentis in specie; Resoluciones pertenecientes a las dudas que le consultaron los misioneros de la China y el Japón y Opusculum in quo ducenta et septuaginta quator quaesitu a Misionarii Tunkini proposita et responsiones continentur (Moreno 2010: 237-240). No podemos omitir el hecho de que su discípulo fray Francisco de Acuña, que pertenecía también a la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, colaboró de manera inestimable en la sistematización y disposición de los contenidos de las Consultas y resoluciones. La obra está formada por un único volumen, redactado en su mayor parte

en lengua española y expone casos concernientes a Filipinas. Los hechos y acciones referidas se caracterizaban esencialmente por suscitar dudas a las autoridades legas y eclesiásticas ostentadoras de potestades judiciales, o bien a las personas interesadas en un acto jurídico o pleito judicial. Estas cuestiones concernían a asuntos tan variados como la pena aplicable a un delito, el deber de restituir una cantidad de dinero o el cumplimiento de las últimas voluntades. Tras la exposición de los hechos y del aspecto o circunstancias concretas susceptibles de discusión, Paz exponía sus respectivas soluciones desde la perspectiva jurídica y teológica (Rodríguez 2017: 86). Formalmente la disertación de Juan de Paz está vertebrada sobre las consultas enumeradas y provistas de esclarecedores títulos de temática jurídica o moral. A su vez, cada consulta viene constituida por la propuesta o caso inspirado en la cotidianeidad filipina, así como por la correspondiente respuesta proporcionada por el autor. Las referencias a las obras del *ius commune* no obstan a la funcionalidad esencialmente práctica de las consultas.

Observemos a grandes rasgos el contenido de la obra. En primer lugar, vemos como está vertebrada en grandes bloques o “clases” de consultas, constituidos a partir de una línea temática. La “consulta preámbula” atañe al uso de los autores en el fuero contencioso (Paz 1687: 1-5). El bloque de consultas de restitución y concernientes a los contratos, que conforma la primera clase, versa sobre las prendas de tierras y de esclavos, el comodato, el depósito, el alquiler, el censo, las capellanías, la compraventa, la retroventa, la simonía, las compañías, la fianza, las mesas de juego, el innominato y los negocios de los eclesiásticos (Paz 1687: 5-189).

La siguiente clase corresponde a las donaciones *inter vivos* y *mortis causa* y trata sobre las donaciones de congruas a las órdenes sacras, las donaciones de los padres con hijos legítimos, las efectuadas por los maridos, las concernientes a los esclavos, las efectuadas por los religiosos y las mandas *causa mortis* (Paz 1687: 190-275).

El tercer bloque atañe a las promesas simples, mandatos y fideicomisos (Paz 1687: 276-316).

La cuarta clase aborda la restitución motivada por una acción injusta o por la aceptación de la cosa. En sus páginas Paz aborda prácticas ilícitas tan diversas como la guerra injusta, el hurto, el estupro, la deshonor y el detrimento en la pública fama, la revelación de secretos, el ocultamiento y la omisión de ciertas obligaciones (Paz 1687: 316-355).

En la quinta clase el dominico andaluz examina la restitución motivada por la cosa recibida y poseída con buena o mala fe (Paz 1687: 356-389). A su vez, la sexta concierne a las personas que deben recibir la restitución (Paz 1687: 390-415).

La séptima clase está vertebrada en torno a las compensaciones y conmutaciones de deudas (Paz 1687: 416-428). En la octava el religioso aborda la restitución en el ámbito de la actividad judicial y gubernativa, incluyendo, por una parte, a los gobernadores, virreyes, alcaldes mayores y corregidores, visitadores, escribanos, relatores, alguaciles, así como a los militares españoles y cabos de indios. Por otra, se refiere a los reos, presos y testigos. Dedicó especial atención a los alcaldes mayores en el espacio indiano y a los jueces contadores y activos en la materia sucesoria. En lo que respecta al gobierno espiritual y la restitución, el autor se refiere a los párrocos y ministros de doctrina y sacristanes (Paz 1687: 428-578).

El noveno bloque de Consultas está dedicado a las cuestiones sucesorias. En consecuencia, Paz aborda los testamentos y albaceazgos, la tutela de los herederos, el *ab intestato* y las partijas. Esta sección contiene numerosas referencias al tratamiento jurídico y doctrinal de la mujer en el núcleo familiar en la época colonial (Paz 1687: 579-687).

La décima clase atañe a la Mesa de la Santa Misericordia. Su contenido permite profundizar en las mandas y obras pías en el territorio filipino (Paz 1687: 688-736).

III. EL PECADO MORTAL EN LAS CONSULTAS

III.1 ECOS LASCASIANOS: PALABRAS CONTRA EL MALTRATO Y LA ARBITRARIEDAD

Sin negar la legitimidad del gobierno español en Filipinas, Paz denuncia abiertamente en sus páginas las conductas abusivas que las autoridades de procedencia peninsular y otros colonos españoles muestran hacia los naturales de las islas. En cierta medida, sigue la estela del padre Las Casas; figura ampliamente estudiada desde diversas perspectivas teóricas e ideológicas (Bataillon/Saint Lu 1985). Observamos en las consultas frecuentes referencias a las actitudes tiránicas mostradas sobre los indios filipinos. En este sentido, no podemos pasar por alto que el empleo del vocablo “indio” en la literatura jurídica concerniente a Filipinas no implicó la absoluta identificación de los naturales de este archipiélago con los de América por parte de las autoridades religiosas y civiles coloniales, como demostró Lafaye en sus pesquisas (1983). Trascendentes son las referencias del dominico andaluz al cohecho. En esta línea temática, sostiene que siempre es ilícito el cohecho del oficial de justicia. Sin embargo, en causas que no eran muy graves u ocasionaban el detrimento de las partes, no era pecado mortal. Alude a que en los pueblos de indios los oficiales cobraban pequeñas cantidades [Paz 1687: 147-148].

Pese a la condición de bien semoviente, Juan de Paz se manifiesta también contrario a ciertas decisiones de los propietarios que conciernen a sus esclavos. Alude, entre otros supuestos, al amo que decide vender a un esclavo casado, conllevando su envío a una distante provincia. Le impide así tener comunicación con su legítima consorte. Si no hay motivo grave que obligue al propietario a efectuar tal venta, está incurriendo en pecado mortal. La facultad de contraer matrimonio compete a los hombres por Derecho natural y ni siquiera los amos pueden impedir que sus esclavos se unan lícitamente. Además, la citada transacción y la separación de los cónyuges ponían en peligro la salud de sus almas y les impedía satisfacer los débitos matrimoniales (Paz 1687: 105-106).

También Paz manifiesta el grave pecado en el que incurrían las autoridades que cometían actos ilegales con el fin de obtener un beneficio económico o social. En este sentido, el gobernador que asignara un oficio o plaza dirigida al bien común a un individuo, en detrimento de otras personas más aptas o eficientes, caía en pecado mortal en determinados supuestos (Paz 1687: 433-434).

Los beneficiados podrían, sin embargo, tener a su servicio a indios, con el fin de que trabajasen en las labranzas. No obstante, debían respetar los preceptos del Concilio Mexicano, pagar a los indios y no obligarlos a laborar contra su voluntad. Si emplearen la fuerza, aunque les dieran la retribución cometerían pecado mortal y estarían vulnerando los postulados conciliares (Paz 1687: 167-169).

Afirma Paz que los alcaldes mayores incurrían frecuentemente en la codicia, participando al efecto en varios negocios. Pretendían comprar a precio más barato que los demás moradores de las Islas e incluso obligaban a los indios a que les vendieran cosas contra su voluntad. Además, solían asignarle tareas a la fuerza o no les pagaban las cantidades estipuladas, agraviándolos con crueldad. Opina que los alcaldes mayores no deberían ser tratantes o mercaderes en su jurisdicción, ya que en la práctica perpetraban actos injustos y caían en el pecado mortal (Paz 1687: 450-451), sin perjuicio del intenso debate teológico que subsistía acerca de los tratos mercantiles de los oficiales reales (Paz 1687: 495-496). Obligar a los naturales filipinos a salir de su pueblo y acudir en servicio del alcalde mayor, sin causa importante o destinada al bien común, también constituía un pecado mortal. La autoridad que les había hecho abandonar así su hogar, su tierra o sementera debería obligatoriamente satisfacerles el coste del viaje y de los días que se ausentaron de sus

labores; postulado deducido de todos los Derechos (Paz 1687: 469-470). También incurriría en pecado mortal el alcalde que obligaba a los indios a trabajar o a servirle en sus negocios particulares, contra su voluntad. Estaba sometiendo a personas libres; compeler a gente de esta condición es injusticia y no podía ser en absoluto un acto lícito, como había afirmado el reputado Solórzano en su *Política Indiana* (Paz 1687: 471-472).

En contraposición, para el dominico las malas o injuriosas palabras dirigidas a los indios son en su mayoría meros pecados veniales porque no experimentan afrenta por estas desagradables expresiones, como el extendido insulto de “borracho”. Sin embargo, será pecado mortal insultar a los indios de respetable posición puesto que sufren un cruel agravio. Menciona, en este sentido, a un noble indio de Buguey que era estimado por el común de la población (Paz 1687: 339).

III.2 *DELITO Y MORAL*

Nos parece de especial relevancia el interés dedicado por el dominico andaluz a la práctica del juego en el estudiado enclave asiático, en la medida en que ponía en peligro el patrimonio de los individuos y sus familias. En este sentido, son frecuentes sus alusiones a los juegos de los sangleyes o chinos. Es necesario señalar que los intercambios comerciales entre los chinos y los naturales de Filipinas tuvieron lugar al menos desde el siglo IX, bajo la dinastía Sung. Más adelante, Legazpi ofreció a los chinos el puerto de Manila con el fin de que desembarcaran sus variadas mercancías. Fue a partir de 1572 cuando tuvo lugar el envío de un barco con estos productos asiáticos a Nueva España —a modo de antecedente del denominado galeón de Manila—. El establecimiento de los chinos creció de manera paulatina, principalmente en Manila y Cavite. Comenzarían entonces a ser conocidos como los “sangleyes” —término derivado de la palabra china *Hiang lay*, “mercaderes ambulantes” —. En el contexto colonial desempeñaron un papel crucial en la actividad económica filipina, fundamentalmente en el comercio interior y exterior. Este hecho no obstó a la promulgación de disposiciones relativas a sus lugares de emplazamiento, entre otras restricciones (Romero 2007: 53-54).

Paz estima que los alcaldes podrían castigar con las penas estipuladas por las leyes cuando los juegos atentaran contra el bien común, motivaran la destrucción de las haciendas de los indios, o bien faltaran a sus obligaciones y trabajos. Podían imponer penas moderadas, sobre todo con el objeto de mantener el buen gobierno en su jurisdicción. En base a sus observaciones personales, estima el dominico que los sangleyes son proclives a jugar asiduamente con el fin de obtener ganancias (Paz 1687: 438-439) y que muchos desafortunados perdían sus bienes y caudales. Era significativo el hecho de que en el reino de China se habían promulgado disposiciones al respecto que limitaban estas actividades lúdicas con tanto impacto en las fortunas familiares (Paz 1687: 486-488).

En opinión de Paz, la tenencia de una casa de juego donde se facilitara a los jugadores mesas, naipes y luz era un pecado mortal, en la medida en que se propiciaban los pecados comunes en ese tugurio, como las blasfemias, los juramentos y las falsedades. Allí se perdían las haciendas y los bienes familiares. Sumidos en el vicio del juego, los desdichados se quedaban sin sustento y sin poder pagar sus deudas. Con frecuencia faltaban a la misa y a otras obligaciones de la religión cristiana, amén de tener que robar por necesidad. Martín Azpilcueta y Sánchez fueron algunos de los autores que habían valorado muy negativamente esta actividad. No obstante, si el individuo, siendo sobre todo honrado y prudente, únicamente jugaba con cantidades pequeñas y moderación, sería un divertimento lícito (Paz 1687: 142-144 y 147). Algunos prestigiosos juristas habían abordado anteriormente las sanciones aplicables a los jugadores, como Alfonso de Acevedo (Ortego 1996: 41).

A semejanza del escenario peninsular, las autoridades locales debían velar teóricamente por la salvaguarda del orden público, restringiendo o prohibiendo determinados juegos que implicaban el menoscabo del patrimonio propio y otros inconvenientes (Porras 2005).

En lo que concierne a los delitos que vulneran el patrimonio ajeno, es especialmente significativa la atención que Paz dedica a los hurtos perpetrados contra las posesiones de los indios. Señala que hurtar, por ejemplo, dos reales a un indio será generalmente pecado mortal: el hurto es un pecado contra la caridad debida al prójimo. El daño será de mayor gravedad en función de la hacienda de la víctima y de los perjuicios ocasionados. Por ende, también debían ser atendidas las circunstancias de cada indio ultrajado, desde los más desdichados o desafortunados hasta la minoría que poseía oro o esclavos (Paz 1687: 323-325). El dominico escribe en un contexto jurídico en el que las figuras delictivas carecían de las nítidas definiciones de los ordenamientos contemporáneos y no era extraño el uso laxo de los términos alusivos a conductas ilícitas (Álvarez 2013).

No podían faltar en el volumen de las Consultas los casos y pareceres relativos a los delitos contra la “honestidad”, como el adulterio, el estupro y el amancebamiento. Detengámonos a continuación en la significación del amancebamiento: señala la doctora Collantes de Terán que constituía una unión no matrimonial y dotada de una relativa permanencia. En realidad, estuvo presente desde la figura del concubinato romano hasta el amancebamiento contemplado en los códigos históricos españoles. Durante siglos esta unión de hecho, no afectada por impedimento jurídico que la prohibiera y conocida en verdad como barraganía o concubinato, gozó durante varios siglos de cierta tolerancia jurídica, si bien a partir del siglo XVI era considerada una falta o delito menor al motivar el escándalo. Las autoridades ejercerían su discreción para remediar estas uniones extramatrimoniales. Esta convivencia es diferenciada de la unión de un hombre casado con una mujer soltera, que solamente era susceptible de pena cuando era permanente o conllevaba el abandono del hogar familiar. En sentido estricto era el único adulterio en el que el marido era castigado, en virtud de la conocida desigualdad jurídica y doctrinal relativa a los reos de ambos sexos que habían incurrido en este delito. En su esclarecedor estudio sobre el amancebamiento, la citada profesora también aborda la unión entre la mujer soltera con el hombre ligado por un vínculo generado por el sacramento del orden. Esta relación fue tolerada en la Edad Media y castigada en los siglos de la Edad Moderna por la jurisdicción eclesiástica (Collantes de Terán 2014: 15-16). Es muy esclarecedora su explicación acerca de la configuración jurídica del amancebamiento: esta figura delictiva que aparece en la Nueva y Novísima Recopilación castellanar es en realidad el resultado de la evolución de dos influencias diferentes: por una parte, la barraganía contemplada en los fueros altomedievales y, por otra, el concubinato romano, transmitido a través de las Partidas y obvia proyección de la recepción del derecho romano-canónico —complejo fenómeno cultural sobre el que contamos con interesantes estudios en Iberoamérica, como, entre otros, el del doctor Jaramillo (2004)—. En virtud de esta última influencia, la barraganía quedó en la temprana Edad Moderna como una unión inferior al matrimonio, aunque tuviera efectos jurídicos, como el otorgamiento a los hijos nacidos la categoría de naturales, en menor posición a la de los hijos legítimos, pero con mayor ventaja frente a los restantes hijos ilegítimos. En todo caso, sería trascendental el Concilio de Trento, ya que implicó que el matrimonio clandestino fuera privado de valor y que debiera contraerse solemnemente, con las amonestaciones previas. En este sentido, hasta mediados del siglo XVI no era totalmente nítida la diferencia entre la barraganía y el matrimonio, ya que dependía en puridad de la intención de las partes y de su consentimiento. En todo caso, la susodicha doctora, haciendo referencia a las pesquisas de Córdoba de la Llave, aclara que a finales del siglo XV ya había caído en desuso el término de barragana, probablemente, por su carácter ofensivo (Collantes de Terán 2014: 16-18 y 31). En todo caso, las leyes de la Nueva y de la Novísima Recopilación no proporcionan una definición nítida del amancebamiento, sino que se limitan a presentar las penas aplicables a los reos; indefinición más bien generada por el marco

casuista. Incluso, las definiciones de amancebado o amancebamiento en los diccionarios modernos, como el Tesoro de la Lengua castellana de Sebastián de Covarrubias, son más bien escuetas. Empero, de ellas se deduce que en el amancebamiento participaban un hombre y una mujer que no estaban unidos en legítimo matrimonio y que mantenían relaciones sexuales no ocasionales, sino en el marco de una unión continua y permanente. En este sentido, su vida en común guardaba semejanzas con el matrimonio, como eran la monogamia, la permanencia o estabilidad y, presuntamente, la ausencia de parentesco prohibido –ya que de lo contrario no sería un amancebamiento, sino un incesto–. En las leyes del libro octavo, título diecinueve de la Nueva Recopilación, no ofrecían una definición de amancebamiento ni establecían las condiciones de los sujetos activos. En la Edad Moderna las autoridades intervenían sobre todo cuando estas uniones eran públicas, a la vista de la comunidad, o cuando el individuo transgresor tenía a la manceba en su propia casa. El carácter público era para la doctrina moderna un requisito imprescindible para la punibilidad de este delito contra la moral sexual, como se observa en los escritos de Antonio Gómez o de Alfonso de Acevedo (Collantes de Terán 2014: 31-36 y 43-51).

La discrecionalidad judicial es un importante factor a tener en cuenta en las sentencias emitidas en los procesos por amancebamiento. Casi siempre, las sentencias contenían la admonición que les prohibía que continuaran en su ilícito vínculo. En ocasiones, se les imponía una pena pecuniaria de cantidad variable y el destierro temporal. Se les advertía a los reos de que podían ser castigados, si reincidían, con la pena de presidio o galeras para los varones, y con la vergüenza pública o la reclusión en casas de mujeres reclusas para ellas. El cobro de las sanciones pecuniarias no siempre obedecía estrictamente a los postulados del derecho positivo, sino que parecía en ocasiones vinculado a la codicia de los oficiales. En las cabezas de proceso no siempre aparece el término de amancebamiento, sino que también es frecuente el de “tratos ilícitos” (Collantes de Terán 2014: 67-72).

En todo caso, los amancebamientos fueron frecuentes en el vasto espacio hispánico de la Edad Moderna. En las postrimerías del Antiguo Régimen no sólo son esgrimidas razones morales para reprimir los delitos contra la honestidad, sino que también se aducen motivos sanitarios (Collantes de Terán 2014: 18-19 y 26).

El amancebamiento es abordado por Juan de Paz en relación a las esclavas unidas a sus amos. Enfatiza sobre todo que esa vida en común no implicaría la libertad de ellas y la de los hijos concebidos. Para que la esclava quedara libre, el amo debía casarse con ella, en virtud del derecho castellano. Por el contrario, el amancebamiento conllevaba su sujeción al vil oficio de concubina y a la consiguiente fornicación. Sus hijos serían además esclavos de su propio padre, mientras no tuviera lugar tal matrimonio, ya que seguían la condición de su madre. Incurrir en el amancebamiento es también un acto reprobable si es perpetrado por una mujer libre, como opina el autor en relación a una huérfana unida al sobrino de su benefactora (Paz 1687: 227-228 y 276-279). Estima el dominico también que la doncella que recibe dádivas de un mozo con lujuriosos propósitos, aunque se niegue a la mala acción incurre en pecado mortal por dos razones: porque se expone al peligro de consentir en la ilícita unión, siendo de poca edad y experiencia, y porque hace perseverar al individuo en sus torpes pretensiones. No obstante, observa la variabilidad de las circunstancias que concurren en cada caso (Paz 1687: 201).

Desde la perspectiva moral, el autor incide en el carácter venial o mortal de los pecados vinculados a las murmuraciones y al amancebamiento. Mientras que la continuidad en la ilícita unión podría entrañar el pecado mortal, las murmuraciones únicamente eran veniales si no llegaban a destruir o manchar gravemente la fama de la persona (Paz 1687: 340-341).

Dirijamos ahora nuestra atención hacia el estupro. Señala también la doctora Collantes de Terán que este delito mantuvo una consideración vinculada al pecado de la lujuria. En la Edad

Moderna la honestidad y el engaño fueron dos elementos esenciales en la valoración (Collantes de Terán 2012: 15-17). Pese a que el vocablo fue empleado con diversas acepciones a lo largo de la historia, paulatinamente se consolidó con la significación de unión sexual ilegítima con persona libre y de vida honesta, previa seducción. La condición civil y el tipo de vida de la mujer eran condiciones importantes, en consecuencia, en el momento de calificar la relación. En el derecho castellano, fueron las Partidas quienes contemplaron con nitidez este delito. Es curioso como en la Nueva Recopilación y en la Novísima en el título “De los incestos y estupro” no se definieron con claridad los elementos del delito (Collantes de Terán 2012: 19-21). Además, no todos los autores que abordaron el estupro aludían al engaño o a las viudas honestas y religiosas como sujetos pasivos, tal y como demuestra la doctora Collantes de Terán (2012: 22-25). En el marco de los procesos criminales por estupro y, concretamente, en los grupos populares peninsulares la virginidad de la mujer constituía su patrimonio principal, ya que no podría ofrecer a su futuro marido una suculenta dote. La honra tendría la significación de virtud, reputación y comportamiento socialmente intachable y casto por parte de la víctima (Collantes de Terán 2012: 29).

En las Partidas también quedó clara la diferenciación entre el estupro con engaño y el acceso carnal con fuerza. En ambos casos, el bien jurídico protegido era la honra. Esta delimitación no estuvo marcada, sin embargo, de manera mayoritaria en la doctrina moderna (Collantes de Terán 2012: 39-40).

Es muy significativa la opinión de autores de las postrimerías del Antiguo Régimen, como García Goyena y Marcos Gutiérrez, acerca del testimonio aportado por las comadronas como prueba del desfloramiento de la víctima ofendida, ya que lo consideraban frecuentemente viciado por la ignorancia y las habladurías populares y, a todas luces, insatisfactorio para valorar la consumación del ilícito acto (Collantes de Terán 2012: 68). Señala la doctora Collantes de Terán que una gran parte de los procesos por estupro de los siglos XVII y XVIII no desembocaron en una sentencia y que probablemente conllevaron un posible acuerdo extrajudicial o satisfacción económica destinada a paliar el perjuicio ocasionado (2012: 70).

Las consideraciones de Paz sobre el adulterio no sólo conciernen al derecho criminal, sino también de familia y sucesiones. Afirma, en esta línea temática, que el hijo natural de mujer soltera y hombre casado hereda a su madre, aunque tuviera ascendientes legítimos. El dominico hacía especial hincapié en que esa mujer soltera no incurría en pena de muerte por su relación con el hombre casado, tal y como se deducía de la Nueva Recopilación. El derecho real contemplaba la entrega de los adúlteros al marido ofendido por su esposa, no conllevando necesariamente su muerte —el agraviado esposo bien podría perdonarles o castigarles con una pena menor—. La mujer soltera amancebada públicamente con hombre casado recibía penas mucho menos severas que la desposada. También quedaba descartada la muerte para el hombre casado que perpetrara el adulterio, en un contexto doctrinal y cultural en el que se consideraba mucho más grave el cometido por la esposa (Paz 1687: 622-631 y 671-677). Ha de tenerse en cuenta, en síntesis, que los preceptos de las Leyes de Toro que regulaban el delito de adulterio fueron recogidos en la citada recopilación castellana. Antonio Gómez, Díaz de Montalvo, Gómez Arias, Acevedo o Gregorio López fueron algunos de los célebres juristas que abordaron esta ilícita acción, como señala la referida doctora Collantes de Terán (1996). Reconoce Paz que si bien el marido podía acusar legítimamente a la mujer de adulterio ante la justicia secular, aunque él hubiera incurrido en el mismo pecado, e incluso matarla si la descubría in fraganti, en realidad cometía ante Dios pecado mortal de homicidio y estaba en conciencia obligado a pagar los daños. De hecho, la Nueva Recopilación contemplaba que en este supuesto el vengativo esposo no obtendría la dote ni los bienes del adúltero, salvo que actuara por autoridad concedida (Paz 1687: 674-675).

Las injurias y murmuraciones podían constituir, asimismo, pecado mortal. Para que la murmuración fuera perfectamente mortal, debía, no obstante, hacer daño, destruir o manchar la fama de la persona agraviada (Paz 1687: 343). La importancia de mantener la honra y la buena fama fue un leitmotiv en la sociedad hispana del Antiguo Régimen, en especial de los siglos XVI y XVII, tal y como demuestran los estudios de índole social y cultural. No es de extrañar que esta característica fundamental del individuo de la época fuera reflejada en el legado literario del Siglo de Oro (Illades 2007).

El falso juramento es una práctica observada por Paz en el transcurso de los pactos contractuales. Considera que jurar en falso es una acción intrínsecamente mala y que constituye pecado mortal (Paz 1687, p. 204). Los juramentos debidos por los alcaldes en Indias les obligaban a guardar las leyes, estatutos y ordenanzas. Eran, pues, accesorios a las leyes. Si estas últimas obligan bajo pecado mortal, también obligaba en este sentido el juramento, salvo que la materia afectada fuera leve. El debate teológico y jurídico estaba abierto en relación al seguimiento de las leyes en el fuero de la conciencia (Paz 1687: 447-449 y 499-501).

Es significativa la atención que el dominico dedica a la fuga del reo en cuanto susceptible de hacer uso del derecho de asilo en suelo sagrado. Incluye en el volumen una consulta relativa a un hombre que ha sido acusado de bigamia y cuya primera esposa vive presumiblemente en Nueva España. El reo está gravemente enfermo y el juez se muestra muy severo y no se apiada de él. El desventurado preso solicita retraerse en una iglesia y pregunta si podría obrar así sin pecar, aunque actuara en perjuicio del carcelero. Responde Paz que sí podrá huir de la cárcel siempre y cuando no ofrezca grave resistencia a los ministros de justicia, porque incurriría en pecado mortal. Sería lícita la mera fuga y la resistencia leve, como un empujón al carcelero o una leve amenaza al alguacil. Al fin y al cabo, el reo usa de su derecho para salvar su propia vida, en peligro por las malas condiciones de vida en la prisión (Paz 1687: 525).

III.3 EL PECADO MORTAL Y LAS TRANSMISIONES MORTIS CAUSA E INTERVIVOS

Algunas decisiones vinculadas a las donaciones y a las disposiciones testamentarias y cumplimientos de últimas voluntades también podrían incurrir en el pecado mortal. Es muy importante señalar que, en el contexto de la discriminación jurídica en razón del sexo, la condición jurídica que tenía la mujer casada castellana a finales del siglo XV regirá también en líneas generales para las Indias, pese a que se promulgarán algunas normas relativas a la contratación de las mujeres de algunos oficiales reales, así como disposiciones que regulaban los trabajos y servicios forzosos desempeñados por las indias (Muñoz, 1991). Es interesante observar como Paz considera que el individuo que gastaba o condonaba una deuda, de modo que quitaba a su hijo o hija la legítima de su madre, incurriría en pecado mortal. El marido estaba obligado a conservar la dote de su mujer, que era deuda legítima y era preferente a las demás deudas [Paz 1687: 197]. La prodigalidad en los gastos, en virtud de sus consecuencias, podría ser pecado venial o mortal. Sería este último cuando tuviera como fin o propósito un pecado mortal a su vez, o bien cuando dejara a los hijos o familia en la necesidad, sin el sustento acorde a su calidad social. Sería, en esta última circunstancia, un pecado mortal contra la piedad paterna y el amor natural que el progenitor debía tener hacia sus descendientes (Paz 1687: 214-215).

La negligencia del albacea en el cumplimiento de sus obligaciones y su dilación sin causa razonable implicaban la retención de bienes contra la voluntad originaria de su dueño, de modo que también era un pecado mortal (Paz 1687: 601).

III.4 PRÁCTICAS PECAMINOSAS Y LA CIRCULACIÓN MONETARIA O DE OTROS BIENES

El dominico aborda la caída en el pecado en el marco de los contratos. Relevante es el reflejo de la doctrina acerca del cumplimiento de las promesas. Desarrolla las características que han de concurrir cuando su incumplimiento entraña el pecado mortal y se remite fundamentalmente a las citas patrísticas y tomistas, sin omitir los debates doctrinales al respecto e incidiendo en la materia contractual (Paz 1687: 277-285). Debemos insistir, pues, en la trascendencia del tomismo en la fundamentación teórica de su disertación jurídica. Este impacto en la creación doctrinal ha sido pertinentemente puesto de relieve por los iushistoriadores europeos como Seelman (2000).

No podemos obviar el hecho de que en la época de la publicación de las Consultas circulaban desde hacía décadas las obras de los más reputados teólogos hispanos que abordaron estas cuestiones en la temprana Edad Moderna, como brillantemente ha demostrado el doctor Decock (2013).

Empero, la negociación impropia o ganancia generada por algún oficio no es pecado mortal ni se incurre en censura. No considera perjudicial que los religiosos adquieran así alguna ganancia, salvo que participen en alguna actividad prohibida por el derecho vigente. No obstante, deduce de la doctrina que no pueden ser llevados por la codicia, sino más bien para remediar su necesidad, la de la Iglesia o la de los menesterosos (Paz 1687: 166).

Juan de Paz no omite las referencias a la usura, tema de especial significación en la literatura jurídica y teológica castellana. El dominico vincula directamente la usura al pecado mortal e insta a la obligación de restituir si se recibe una cuantía mayor a la prestada. En razón del empréstito no se puede percibir un precio estimable, sino únicamente la paga de la cuantía principal que fue dada en préstamo (Paz 1687: 30).

III.5 EL INCUMPLIMIENTO DE LOS DEBERES ESPIRITUALES

El pecado mortal aparece vinculado al incumplimiento de las funciones espirituales de los capellanes y beneficiados en los seis primeros meses de su oficio. Sin embargo, podrían existir impedimentos legítimos, como la enfermedad o una ocupación urgente que les excusarían en conciencia de su obligación principal, en virtud del derecho canónico (Paz 1687: 86). Las restituciones de los bienes percibidos en razón de estos nombramientos son examinadas por Paz en función de las circunstancias. De esta manera, el dominico define las omisiones de los religiosos en sus oficios como pecados veniales o mortales. En la línea temática de los deberes espirituales hace alusión a la doctrina arraigada sobre el ayuno y el variable registro de la gravedad de su quebrantamiento (Paz 1687: 92-94). También vincula ciertas omisiones de los religiosos no sacerdotes al referido pecado, en lo concerniente a determinados oficios de difuntos en la provincia dominica de Filipinas (Paz 1687: 150-151) y profundizando en los preceptos canónicos al respecto. Estudia además los casos de pecado mortal en relación al incumplimiento de las limosnas por parte de los prelados (Paz 1687: 237-238). Al mismo tiempo, si un religioso u otra persona sin oficio judicial se abstuvieran de impedir un agravio o robo perpetrado contra un inocente incurrirían en pecado mortal si no existe riesgo propio. No estaban obligados, sin embargo, a la restitución del bien afectado, como sí estaba el juez. No era una función o deber judicial sino un acto de caridad (Paz 1687: 575).

En lo que respecta a las obligaciones espirituales de los cristianos en general, al menos señala el dominico andaluz que acudir a la misa ya empezada pero antes de la lectura del Evangelio no sería pecado mortal, aunque la Iglesia ordenaba escucharla en su totalidad. En este sentido,

amén de a reputados juristas y teólogos, hace referencia a las opiniones de Fray Pedro de Ledesma (Paz 1687: 702). En todo caso, las actividades de índole espiritual han de ser interpretadas en el complejo contexto de la vida religiosa española de la Edad Moderna Temprana. Proclive a la quiebra de los mandatos morales, en este marco cultural coexistían el sofisticado desarrollo teórico de los más reputados teólogos y las tradiciones populares de los grupos sociales más desfavorecidos (Caro 1985).

3. ALGUNAS CONCLUSIONES

El casuismo y la proyección del pensamiento tomista son dos importantes rasgos de la disertación jurídica y teológica de Juan de Paz. Las fuentes jurídicas esenciales presentes en las Consultas son los Cánones, el *Corpus iuris civilis*, las leyes de Toro y la Nueva Recopilación. Entre los autores citados, predominan Bartolo da Sassoferrato, Baldo, Azor, Espino, Claro, Báñez, Deciano, Tomás Sánchez, Gregorio López, Diana, Basilio Ponce, Luis López, Panormitano, Antonio Gómez, Martín de Azpilcueta (Navarro), Luis de Molina y clásicos como Aristóteles. No obvia referencias a libros del Nuevo Testamento, como las epístolas de San Pablo. Tampoco deja de mencionar a las fundamentales *De Indiarum iure* y *Política Indiana* de Juan de Solórzano Pereira. Debemos señalar que la presencia del *ius commune* en la literatura jurídica indiana ha sido estudiada en profundidad por los iushistoriadores. La recepción de este legado jurídico en el vasto espacio indiano tuvo lugar por diversos cauces, como el oficial, el académico y el procesal. Es constatable la circulación de variados géneros y la innegable trascendencia del *mos italicus* tardío, apreciándose la difusión de los comentaristas de los textos canónicos, del derecho real, de los decisionistas o los controversistas (Barrientos 1993).

Se aprecia la desigual consideración de los sexos en los ámbitos civiles y criminales, como ha demostrado el profesor Gacto en relación al marco jurídico castellano (2013).

Juan de Paz se manifiesta, por una parte, como un arduo defensor de la actividad evangelizadora ejercida por las autoridades religiosas en Filipinas. La preservación de las almas de los naturales debe ser un objetivo primordial en su dominio espiritual. Al mismo tiempo, hace continuas referencias a las costumbres abusivas que tenían las autoridades seculares de procedencia peninsular. La corrupción gubernativa, la codicia y la explotación de los “indios” de Filipinas son hechos que motivan la indignación del autor dominico. El pecado mortal constituye el oscuro revestimiento de estas malas prácticas, que Paz intenta corregir con las respuestas a las consultas. Estos comportamientos transgresores no sólo merecen el digno castigo en virtud de la ley humana, sino que conllevarán la perdición de las almas de los abusivos individuos si no recapacitan y efectúan, en los casos pertinentes, las debidas restituciones.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Alfonso Mola, Marina/Martínez Shaw, Carlos (2015): *Historia Moderna: Europa, África, Asia y América*. Madrid: UNED.

Álvarez Cora, Enrique (2013): “Tipicidad y fragmentariedad criminal en la España moderna”. En: *Cuadernos de Historia del Derecho*, [20], pp. 207-233.

Barrientos Grandón, Javier (1993): *La cultura jurídica en la Nueva España (Sobre la recepción de la tradición jurídica europea en el virreinato)*. México D.F: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Bataillon, Marcel/Saint-Lu, André (1985): *El padre Las Casas y la defensa de los indios* (trad. de Javier Alfaya y Barbara McShane). Madrid: SARPE.

Baudot, Georges (1990): “Vanidad y ambición en el Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl de fray Andrés de Olmos”. En: Estudios de cultura náhuatl, [20], pp. 39-63.

Baudot, Georges (1976): “Fray Andrés de Olmos y su Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl”. En: Estudios de cultura Náhuatl, [12], pp. 33-59.

Caro Baroja, Julio (1985): Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII). Madrid: SARPE.

Celdrán Ruano, Julia (2009): “La configuración del sistema jurídico hispano en las Islas Filipinas: orígenes y evolución (Siglos XVI-XVIII)”. En: Anales de Derecho, [27], pp. 28-65.

Collantes de Terán de la Hera, María José (2014): El amancebamiento: Una visión histórico-jurídica en la Castilla moderna. Madrid: Dykinson.

Collantes de Terán de la Hera, María José (2012): El delito de estupro en el derecho castellano de la Baja Edad Moderna. Madrid: Dykinson.

Collantes de Terán de la Hera, María José (1996): “El delito de adulterio en el derecho general de Castilla”. En: Anuario de historia del derecho español, [66], pp. 201-228.

Copleston, Frederick (2012): Historia de la Filosofía. Volumen 2. De la escolástica al empirismo. Tomo III. De Ockham a Suárez (edición castellana dirigida por Manuel Sacristán y traducción de Juan Carlos García Borrón). Barcelona: Círculo de Lectores.

Cruz Cruz, Juan (2009): Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro. Pamplona: EUNSA.

Decock, Wim (2013): Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650). Leiden-Boston: Martinus Nijhoff publishers-BRILL.

Descalzo Yuste, Eduardo (2015): La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación (tesis doctoral dirigida por Betrán Moya, José Luis). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona-Bellaterra.

Gacto Fernández, Enrique (2013): “Imbecillitas sexus”. En: Cuadernos de Historia del Derecho, [20], pp. 27-66.

Illades Aguiar, Gustavo (2007): “Sátira, prédica y murmuración: genealogía de una contienda por la voz en el Quijote de 1605”. En: Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America, [27, 1], pp. 161-178.

Jaramillo, Carlos Ignacio (2004): El Renacimiento de la cultura jurídica en Occidente. El derecho en el medievo, siglos XI-XV. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Editorial Temis.

Lafaye, Jacques (1983): “Virtudes y vicios del indio oriental y el indio occidental: un caso de fricción interétnica en Filipinas: siglo XVII”. En: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de América Latina, [20], pp. 209-222.

Luque Talaván, Miguel (2003): Un universo de opiniones. La literatura jurídica indiana. Madrid: CSIC.

Moreno Hurtado, Antonio (2010): Egabrenses en Indias, Cabra (Córdoba). Cabra: Ayuntamiento de Cabra.

Muñoz García, María José (1991): “La condición jurídica de la mujer casada en Indias”. En: Anuario de la Facultad de Derecho, [9], pp. 455-474.

Orrego, Santiago (2010): “Fundamentación metafísica de la pena: un estudio desde Fray Luis de León”. En: Cruz Cruz, Juan (ed.): Delito y pena en el Siglo de Oro. Pamplona: EUNSA, pp. 81-99.

Ortego Gil, Pedro (1996): “Apercibimientos penales en la práctica criminal de la Real Audiencia de Galicia (siglos XVII y XVIII)”. En: Cuadernos de Historia del Derecho, [3], pp. 11-41.

Paz, Juan de (1687): Consultas y resoluciones varias, teológicas, jurídicas, regulares y morales. Sevilla: Thomas López de Haro.

Porrás Arboledas, Pedro Andrés (2005): “La vida cotidiana en el Motril de la Época Moderna a través de los Autos de Buen Gobierno”. En: Cuadernos de Historia del Derecho, [12], pp. 151-177.

Prodi, Paolo (2012): Cristianesimo e potere. Bologna: Il Mulino.

Rodríguez Arrocha, Belinda (2017): “Los intereses creados en la justicia de la Edad Moderna”. En: Ambrosino, Giuseppe/De Nardi, Loris (eds.): Imperial. Il ruolo della rappresentanza politica informale nella costruzione e nello sviluppo delle entità statuali (XV-XXI secolo). Verona-Bolzano: QuiEdit, pp. 81-100.

Romero de Tejada, Pilar (2007): “La contribución socioeconómica de los sangleyes (chinos) en la Filipinas colonial”. En: Anales del Museo Nacional de Antropología, [13], pp. 53-59.

Seelman, Kurt (2000): “Thomas von Aquin am Schnittpunkt von Recht und Theologie”. En: Luzerner Hochschulreden, [11], pp. 1-19.

**ANÁLISIS DE LAS RELACIONES SOCIORELIGIOSAS
EN LA DEVOCIÓN A SAN JUDAS TADEO EN LIMA,
PERÚ**

MACÍAS RODRÍGUEZ, ROLANDO

ANÁLISIS DE LAS RELACIONES SOCIORELIGIOSAS EN LA DEVOCIÓN A SAN JUDAS TADEO EN LIMA, PERÚ.

I. INTRODUCCIÓN

Desde la antropología y otras ciencias sociales, se puede hablar de distintos temas imbuidos en la cotidianidad de las personas. En muchos casos y ocasiones, le ponemos atención a las acciones que hacen, lo que dicen, lo que recuerdan o cómo es que hacen lo que hacen, sin embargo, no le damos un énfasis a identificar el espacio o lugar donde se realizan todas estas manifestaciones sociales basadas esencialmente en la construcción de una cultura.

El ambiente en nuestra perspectiva es muy importante, ya que será el que conduzca las formas de construcción y representación social. Específicamente para el tema que trabajamos de la religión, será el ambiente urbano que permea la ciudad de Lima en Perú, lo que nos permitirá identificar las razones y motivos por los cuales se piensa y actúa en determinada forma respecto a un elemento sagrado para cierto sector de la población, la devoción a San Judas Tadeo.

Bajo este panorama es lo que a continuación presentaremos. En un primer momento, dedicaremos un espacio para identificar dos de los conceptos con los que identificamos y analizamos parte de las manifestaciones religiosas entorno a la devoción a San Judas Tadeo. Hablar de la pertinencia y objetivo que lleva el uso del concepto sistema religioso, desde una perspectiva antropológica y, la religiosidad urbana como concepto de segundo orden que destaca las características del ambiente, así como los conductos que encaminan al actor religioso para realizar de cierta forma su acercamiento a lo sagrado. Posteriormente hablaremos sobre el papel de los laicos y sus formas particulares de expresión devocional en la ciudad de Lima.

En la segunda sección, siguiendo con la identificación de los actores que participan en las representaciones religiosas de los días 28 de cada mes, fecha en que se celebra al santo, identificamos un sector poblacional que comparte, junto con la tipología primaria que anunciamos, ser del sector laico, pero además cuentan con un conocimiento distinto de la institución religiosa a partir de su acercamiento, es decir, se convierten en un sector involucrado a la iglesia católica pero sin ser parte integral de la misma. A este tipo de grupos con una historia de largo aliento, son a quienes se les conoce como cofradías o hermandades. Así pues, la presencia del Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo será nuestro segundo sector de análisis en su participación continua en las celebraciones y fiesta de los días 28 para conmemorar al santo patrón del trabajo y los imposibles.

Como último sector de análisis en este mundo de la religión, debemos abordar a la propia institución religiosa. Para el caso particular que estamos analizando aquí, debemos identificar a la orden de clérigos regulares franciscanos. Esta orden de orígenes medievales y llegada al continente americano desde los inicios del contacto entre cultura europea y las autóctonas de este, serán quienes han mantenido, promovido y expandido la devoción a San Judas Tadeo desde una posición flexible e integral de esta devoción al universo sagrado del mundo católico.

Su participación y desempeño propio en la festividad principal del 28 de octubre y las celebraciones de cada mes, representan una construcción particular del discurso pastoral para integrar a los laicos a la devoción estructurada del catolicismo, pero, no evitan ni hacen que pierdan las particularidades de manifestación devocional que los laicos no integrados a la

hermandad o los mismos hermanos dejen de realizar sus manifestaciones religiosas desde su perspectiva.

Finalmente, las reflexiones que podemos realizar a partir de la identificación de los tres sectores involucrados en la devoción y las procesiones de San Judas Tadeo están desarrolladas bajo el panorama de algunas de las actividades que realizan cada uno de los tres sectores descritos a lo largo del texto, mezclados con la importancia que tiene el ambiente urbano para la ciudad de Lima y sus habitantes al momento de manifestar su devoción a su ente sagrado con el que conviven cotidianamente.

II. LOS LAICOS Y SU DEVOCIÓN

En el mundo de la religión, si es que podemos hacer una distinción entre el mundo de la religión o las creencias y el mundo social, intentando recordar aquellas grandes y viejas dicotomías que de lo único que sirven es para un proceso metodológico de análisis académico por parte de quienes nos dedicamos a observar, investigar y entender la sociedad¹. Pero más allá de esta escisión social que haremos en este momento para su ágil y mejor comprensión, nos enfocaremos especialmente en ese mundo de la religión.

Sin embargo, aun así, no estamos dentro del panorama completo al cuál queremos llegar en este análisis. Hay que indagar aún más dentro del mundo de la religión. Por ello es por lo que la concepción del mundo religioso que utilizaremos aquí está basada en dos posturas. No hablamos de religión como concepto abstracto y referido a la relación de tres elementos: institución, persona y ente sagrado, los cuales son la concepción más sociológica del análisis sobre este mundo. La forma de análisis que se refleja en este breve análisis es desde la perspectiva de sistema religioso, específicamente la postura antropológica de Elio Masferrer quien lo define como “un sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural específico” (Masferrer, 2004: 18-19). Esta postura nos permite acercarnos no solamente a un análisis desde esos tres elementos que pudimos advertir anteriormente, cayendo en un análisis sociológico, psicológico o teológico. Al colocar a los actores en el interior del análisis y colocar a la teología en un segundo plano es una postura que, por un lado, facilita, pero por el otro complejiza más la situación.

Dado que el mismo concepto involucra distintos elementos del análisis antropológico, además del interés descriptivo que buscamos realizar en estas líneas, nos enfocaremos al sistema ritual y lo relacionado al sistema subcultural específico, como a continuación lo destacaremos a partir de otro concepto clave.

¹ Es importante aquí recordar la dicotomía relacional que hace Habermas para identificar al mundo del trabajo y al mundo de la vida. Esta disección de las actividades humanas se realiza también desde el punto de vista de lo religioso, lo cual llevó en su momento a tener la discusión de la presencia de la religión, tanto como ideología e institución social, a participar en la cotidianidad de la sociedad. En vista de ello, la teoría de la secularización con los distintos exponentes existentes en la actualidad (Blancarte, Roberto (2008) Los retos de la Laicidad y la Secularización en el mundo contemporáneo, Colegio de México, México; Taylor, Charles (2007) A Secular Age, Harvard University Press, Londres; Borghesi, Massimo (2007) Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea, Ediciones Encuentro; Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph (2008) Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión, FCE México) han distribuido esta separación de forma analítica, aunque en la realidad es visible la comunión e integración del mundo de la religión y el de la sociedad.

El segundo marco referencial que utilizamos en este trabajo es, una conceptualización que a partir de otros trabajos que eh realizado y está en proceso de construcción constante, la religiosidad urbana, la cual defino como

la significación polisémica de un mismo símbolo religioso que atraviesa de forma horizontal y vertical los diversos estratos sociales, cuyos integrantes interactúan en torno a un mismo ambiente social, la ciudad” (Macías, 2014: 95), bajo el panorama cultural que construye significados en tanto su integración con la velocidad de los acontecimientos y el procesamiento que los devotos hacen de su forma de ver el mundo.

Siguiendo a Masferrer, salgo del repetido dilema del complemento de la religiosidad, es decir, ubicar a la religiosidad con un adjetivo jerárquico vertical, popular, oficial, etcétera. También es salir del problema clásico, desde la perspectiva jerárquica-institucional generalmente utilizada para identificar a la religiosidad como la forma en que las personas expresan su “poco” conocimiento de la religión, la cual es practicada únicamente por aquellos que se dedican al estudio, escrutinio y reflexión “lógica”, tan solo por categorizarlo, y obtener así la relación entre Dios o Dioses o ente sagrado o sacralidad exógena o interna que las instituciones o, puristas identifican como la verdadera forma de religión. A pesar del gran aporte realizado por el antropólogo Manuel Marzal (2002), es visible su visión cuando identifica en su magna obra *Tierra Encantada*, en la cual identifica que la religiosidad que expresan los habitantes de Latinoamérica está basada en un poco, mala o incluso nula evangelización realizada. En ese sentido, se observa claramente la relación entre una postura correcta o verdadera, contraria a una falsa o incorrecta, incorporando las prácticas de la población en general como separadas de lo que debe ser la religiosidad “correctamente”.

Dado que esta no es la postura que identifico como camino de análisis, mi postura se basa en las personas, su accionar y su contexto. Es por ello por lo que la religiosidad urbana unida al sistema religioso me permite identificar elementos no teológicos pero religiosos, elementos sagrados y de comunicación bajo una postura de complementariedad, pero, integrados en una dinámica del mundo que se inserta en el siglo XXI.

Dicho lo anterior, es que para el caso específico que trabajo a continuación, identificamos a los laicos como a las personas que ejecutan su religiosidad en un espacio social identificado y definido como ciudad. Son aquellas personas que día a día se preocupan por algo más que solamente la relación con dios. Personas que tienen muy en claro que su creencia y su forma de manifestarla, está ligada directamente con la oportunidad que tienen de demostrarla partiendo de un elemento temporal y espacial específico, la ciudad.

Para los habitantes de la ciudad de Lima Metropolitana², es una forma particular de existencia, no solamente por su complejo desarrollo y formación, como muchas urbes latinoamericanas y mundiales principales, puesto que, además de ser la capital del país, todos y cada uno de los problemas sociales que se han enfrentado, incluyendo su proceso de colonización y prehispánico, son elementos que se pueden reconocer como cimientos de muchas

² Véase Lowder, Stella y Elena Solá (2004) “Ciudades imaginadas y ciudades reales: el caso de Lima” en Guaragua, N. 18 año 8, *Miradas sobre las ciudades* (verano), Asociación Centro de Estudios y Cooperación para América Latina, pp.9-32, y Córdova Aguilar, Hildegardo (1989) “La ciudad de Lima: su evolución y desarrollo metropolitano” en *Revista Geográfica* N. 110 julio-diciembre, Pan American Institute of Geography and History, pp. 231-265, para identificar que la ciudad de Lima está organizada a partir de distintas ilustraciones de lo que es estar y ser de un limeño, en su aspecto de ciudadano y participante cultural.

formas actuales de ser de un limeño. Pero no es aquí el caso que destacamos, sino las formas de expresión devocional de aquellas personas que son religiosas, pero no están involucradas de una forma directa con las instituciones que capitalizan la sacralidad, es decir un laico³.

En Lima los días 28 de mes, es una fecha reconocida para un número destacado de personas, se trata de la celebración y reconocimiento de la fecha de su santo patrón: San Judas Tadeo.

Sin embargo, la fecha más importante es el 28 de octubre, cuando es la fiesta, dentro del calendario del santoral católico romano el día que fueron martirizados dos de los apóstoles de Jesús, a quienes esta corriente religiosa, junto con otras más, considera a este último personaje como Dios. Junto con San Simón, San Judas Tadeo fue martirizado y la iglesia dictaminó esta fecha para celebrarlo, no por su muerte y si por sus obras, a suerte de constituirse así su festividad⁴.

Pero en la actualidad, los Limeños se acercan a su reconocido santuario nacional, la iglesia de San Francisco que se ubica en el cercado de Lima en el centro de la ciudad, a poder visitarlo para agradecerle los favores que les ha concedido. Los religiosos urbanos pueden pasar incluso, más de 2 horas esperando tan solo pasar a ver a su santo protector. En una de las entrevistas que realicé el día 28 de septiembre de 2016, una de las devotas me comentaba, “si, llegué a las 6 acá, y ya casi paso a ver a mi viejito” (Nora, 2016). Al momento de realizar la charla que entablamos, eran las 8:35 pm, es decir, habían transcurrido más de 2 horas para que la devota arribara para poder pasar a ver a su santo.

Tal vez a primera vista no pueda significar mucho esta acción, pero cobra importancia para ellos cuando las dificultades laborales, espaciales, distancias grandes para llegar al lugar o a sus casas, problemáticas de transporte, alimentación o cualquier otra cosa que tengan que realizar ese día, prefieren pasar hasta más de 2 horas solamente para agradecer por lo que les ayuda continuamente. Para ellos, se convierte en una situación de relación directa con su ente sagrado, se convierte en una relación de cercanía y continuo intercambio de participación de la vida de uno (el devoto) en la del santo (San Judas Tadeo) y viceversa.

El otro ejemplo de estas formas de expresión religiosa que hacen los devotos, aquellos quienes no están involucrados directamente con la institución religiosa o tienen un conocimiento extensivo de quién es o fue su santo patrono están dos más. El primero se refiere a una opción de mostrar su devoción a partir de comprar un pequeño cono (ramo o racimo) de flores, las cuáles serán entregadas a una persona que se encuentra en el interior del altar, las flores recorren parte de su cuerpo y son devueltas al feligrés. Estas son guardadas como contenedores de sacralidad que tuvo contacto con el depositario de esta, es decir, la imagen del santo (imagen 1).

EL segundo ejemplo son las personas que incluso no pueden quedarse a pasar a verlo y estar frente a él en su altar, ellos solamente se acercan a la iglesia, escuchan un poco de las palabras de la misa, con ensimismamiento, devoción y convicción le rezan a su santo y se despiden diciendo: “Adiós mi viejito, nos vemos el próximo mes”. Al ser una breve visita, lo que

3 La palabra laico proviene de la raíz griega laikos que tiene por significado “alguien del pueblo”, aunque posteriormente fue utilizado mayoritariamente desde un aspecto religioso para identificar a las personas que no pertenecen a la dirección o constitución del cuerpo burocrático-institucional de una religión. Por tal motivo, en este trabajo, identificamos a un laico en ambas acepciones.

4 Constantemente hablaremos de la diferencia entre celebración y festividad, para una profundización sobre este tema véase Macías R., Rolando (2015) “Análisis etnográfico de la celebración y fiesta de San Judas Tadeo en la Ciudad de México” en RIFREM 2015, Yucatán, México

importa no es el tiempo que pasan en el templo o sus alrededores, sino precisamente la acción de haber pasado ese trayecto urbano para llegar y saludarle, agradecerle o solicitarle al santo, más allá del poder interactuar con él de manera física, se vuelve una interacción simbólica, puesto que, para este tipo de devotos, el mismo espacio al que se acercan ya está sacralizado por el propio santo⁵.

IMAGEN 1. FELIGRÉS CON FLORES, 28 DE AGOSTO DE 2016, ARCHIVO FOTOGRÁFICO ROLANDO MACÍAS RODRÍGUEZ



Serán estos dos distintos tipos de devotos que podemos identificar, aquellos que no están integrados a la institución religiosa directa ni indirectamente, como a continuación veremos. Así es necesario reconocer que cada uno de los distintos tipos de feligrés, conviven de la misma manera con su santo patrón. A través de su “visita” los días 28 o el mismo día de la festividad, 28 de octubre o incluso más, en las peregrinaciones que se realizan con el santo en otras fechas, los devotos laicos manifiestan su devoción de distintas maneras, pero sin perder ese acercamiento personal con su santo. En este sentido, cada una de las posibilidades que se tienen para ser y expresar la devoción están supeditadas a sus actividades diarias, a las cuales, están subsumidos todos y cada uno de este tipo de devotos, lo cual no implica que tengan una devoción menor o desvalorizable, al contrario, debemos identificarlos en vista de sus capacidades y la importancia que le proporcionan a su santo. Podrían identificarse como personas más religiosas incluso que los pertenecientes a la institución propia.

III. EL APOSTOLADO FRANCISCANO DE CABALLEROS DE SAN JUDAS TADEO Y SU PARTICIPACIÓN EN LA FESTIVIDAD

Además de los devotos de este santo y que no pertenecen directamente a la institución religiosa son aquellos grupos de laicos que se integran, a partir de alguna asociación específica, por ejemplo, los grupos de oración, las catequistas, grupos de discusión, la llamada acción

⁵ En la literatura antropológica se ha desarrollado mucho la discusión entre espacio sagrado y la identidad de los pueblos indígenas, por ejemplo, el texto de José Velasco Toro (2007) “Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad” publicado en la revista CESLA de Polonia o el de Jair Zapata Torres (2007) “Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena” publicado en la revista electrónica Runa Rachachiy. Pero es precisamente a este respecto del que necesitamos despegarnos y ubicar que los habitantes de las ciudades también sacralizan su espacio sagrado a partir de la relación que tienen con él, identificando además los diferentes símbolos que para ellos hacen significativo esos espacios.

católica o la juventud católica, entre otros. La mayoría de este tipo de agrupaciones con ideología o dirección religiosa católica romana, tienen sus bases en aquel movimiento que tiene sus inicios al comienzo del siglo XX, el catolicismo social. Sin embargo, existen otros grupos que aún guardan relaciones más profundas en la construcción de un grupo religioso, uno de ellos son las cofradías o hermandades.

Cuando enunciamos estos dos vocablos, no es difícil que automáticamente nos remontemos a la época colonial de América o incluso a la Europa medieval, como nos recuerda Elena Sánchez de Madariaga al indicar la procedencia y participación de este tipo de agrupaciones en la sociedad, “Fraternidad, caridad y devoción, practicadas en el marco de la sociedad elegida, fue-ron grandes estímulos a la participación de los laicos en la vida religiosa y cívica de centros urbanos y rurales de toda Europa desde la Edad Media” (1999: 27). Como podemos darnos cuenta, esta constitución de agrupaciones religiosas estaba dirigida a la construcción de lazos de fraternidad y solidaridad ante los embates de otras posturas religiosas, de tal forma que “una Iglesia movilizada por sus objetivos de reafirmar su doctrina frente al desafío protestante y de reforma interna, que se dirigía al conjunto de la población -eclesiásticos y laicos-, reconocía el potencial de las cofradías y fomentaba su establecimiento.” (1999: 32)

También nos pueden llegar al imaginario, la categoría de los mayordomos, para el caso de festividades rurales relacionadas con el catolicismo y el sincretismo. Si bien es cierto que ambas referencias son reales y existentes, tal vez muy rara ocasión hemos oído hablar de las cofradías o hermandades en la actualidad y en las ciudades aún menos. Pues este es el caso del Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo de Lima.

Es necesario aclarar que no es el único grupo religioso con esta concepción, es decir, una hermandad o cofradía⁶. Este grupo de creyentes o devotos de San Judas Tadeo se inserta en un universo mayor de grupos que interactúan frecuentemente dentro de la realidad limeña. Por citar solamente el más famoso, estaríamos hablando de la hermandad del Señor de los Milagros, imagen de un cristo crucificado en el que se funden muchas personas o almas, en lenguaje institucional, a rendirle su devoción. Al igual que estas dos figuras, la existencia de la hermandad de los caballeros de San Martín de Porres y San Juan Macías, son ejemplos de la presencia constante de este tipo de grupos ligados a la institución de una forma distinta a los laicos.

Es decir, para el momento del siglo XXI, la existencia de una suerte de grupos que integran a través de diversas actividades, las cuales abordaremos a continuación, para mantener, fomentar y demostrar la devoción por una imagen sagrada específica para ellos es sustancial, sobre todo porque, tan sólo en México como referente colonial equiparable en importancia con Perú, las cofradías dejaron de existir a mediados del siglo XIX. Bajo este panorama podríamos caer en anacronismo, si pensamos que harían exactamente lo mismo que realizaban en el siglo XVI o XVII, nada más erróneo. Sin embargo, mantienen algunos de los principios básicos, especialmente aquellos dedicados al fomento de una devoción y a la expansión de la misma, como nos lo dice nuevamente la historia anteriormente citada, cuando identifica una de las características de las cofradías, ya que “es fundamental tener presente que, para una mayoría de cofradías, españolas y de otros lugares, la caridad fraternal fue, ante todo, la caridad espiritual y temporal -sobre todo en la muerte, la enfermedad, la pobreza y la prisión- en el seno de la propia

⁶ Actualmente se cuentan con 37 grupos distintos que se identifican dentro de esta categoría, de las cuales 5 son Archicofradías, 9 que ostentan el nombre de cofradía, 14 identificados como hermandades, 3 venerables ordenes terceras, 1 congregación seglar y 1 apostolado

asociación.” (Sánchez de Madariaga, 1999: 26). De estas acciones, el apostolado realiza acciones de entrega de alimentos a los más necesitados en su local institucional⁷, por solo citar un ejemplo.

Para ello se necesita de un cierto tipo de devoto distinto al que ya mencionamos anteriormente. Para formar parte de este tipo de agrupaciones de corte religioso, se necesita tener un tipo de vocación diferente a un devoto de la imagen en sí misma, se necesita un conocimiento teológico e incluso de elementos que conforman los elementos básicos de los estatutos de una institución religiosa como la Iglesia católica romana. También se necesita cumplir con una serie de actividades de corte “pastoral” (para identificarlas en esta ocasión de dicha manera), otras de orden económico y, tal vez las más importantes, demostrar su devoción en cada ocasión que, la organización en conjunto esté destinada a manifestarse de forma pública.

Dado que no es de interés de estas líneas hacer un análisis exhaustivo de todos los elementos que son necesarios para formar parte de la organización y las actividades que realizan, nos evocaremos a dos puntos que conforman los puntos clave de la diferencia entre, los devotos laicos del santo y los devotos laicos del santo de esta organización religiosa.

El primer elemento por destacar es el conocimiento sobre temas específicos de la institución religiosa. Este conocimiento debe estar enfocado no solamente para tenerlo, sino para compartirlo a todos aquellos devotos potenciales que se acercan o preguntan al momento de las actividades de procesión o peregrinación que hace el santo patrón. Durante las procesiones que eh podido estar presente, los hermanos continuamente son abordados por otros feligreses para diversos cuestionamientos que se les hacen. Uno de ellos que eh podido identificar es, la noción de compartir la importancia por ser un buen cristiano-católico al momento de actuar con valores de paz y respeto, ayudado por su santo patrón que permitirá llegar a la gracia de dios.

Viéndolo desde esta manera, los participantes de las hermandades o cofradías en el siglo XXI necesitan hacer y pasar por una serie de procedimientos de “exclusión” respecto a los conocimientos teológicos y de información respecto a ciertos temas relacionados con la iglesia católica. En medida de ello, tendrán el conocimiento suficiente para demostrar y compartir “un tipo” de devoción específica que se acerca “más” al ideal institucional y se aleja de la llamada piedad popular o catolicísimo popular, o religiosidad popular que es practicada en su mayoría por devotos y religiosos no involucrados con la institución de una manera orgánica.

Será entonces a través de una serie de requisitos que deben cumplir, entre los que corresponden ir a, 1) retiros espirituales; participar de 2) pláticas pastorales y; un cumplir con los conocimientos mínimos a partir de 3) examen de conocimientos teológicos. Con estos tres elementos, además de la participación en algunas actividades de manifestación pública, obtienen los interesados el visto bueno por parte de la institución, además del grupo mismo, de participar en dicha organización religiosa. A los nuevos integrantes que están en este proceso, se les puede distinguir en las procesiones porque estarán vestidos de terno (o traje sastre) y un cordón, a diferencia de los ya iniciados en la hermandad.

El segundo elemento que hace diferente a los hermanos de la cofradía y a los no integrados a este tipo de agrupaciones es: la demostración pública de su devoción a partir de ciertos elementos de identificación visibles ante la sociedad. Estos elementos a los que nos referimos son: el hábito, o ropajes, que usan al momento de la participación de la manifestación pública de la devoción; el segundo elemento es que son identificados como “diferentes” entre los laicos al momento de manifestar su devoción por su santo patrón, lo cual trae como

⁷Jirón Ancash 151, Cercado de Lima, Lima Perú

consecuencia un privilegio muy importante para una sociedad como la peruana en general y limeña en particular, poder tener un contacto directo con la imagen del santo (imagen 2).

La visualización de estos actores religiosos, laicos, igual que los demás que van a visitar a San Judas Tadeo los días 28 de mes, son personas que no están inmiscuidas en la institución religiosa, no son sacerdotes ordenados o frailes, monjas o religiosas; por el contrario, son personas que tienen una vida dentro de la realidad social que los rodea como cualquier otro. Pero la diferencia entre ambos grupos es precisamente estos dos elementos.

Aquí hay que hacer una primera reflexión a partir de estas dos diferencias que estamos destacando. Cuando cada uno de los integrantes de esta hermandad ha sido invitado o motivado, ya sea de manera personal o por alguien más del grupo, a participar y pertenecer a dicha institución de corte religioso, de la cual se pueden identificar varias características, la que destacamos en esta ocasión de ellas es, su deseo por tener un acercamiento mayor que los otros tipos de devotos existentes. Es decir, que, por una motivación específica, los hermanos se ven sucumbidos a su devoción para participar de una identidad grupal que los separa de otros devotos de este santo. Con esta acción reflexiva que hacen los hermanos, se deviene entonces la pregunta de ¿por qué solamente ellos y no los otros se integran? Esta pregunta puede tener varios caminos de responder, desde aspectos históricos de largo aliento como por datos o hechos históricos individuales a cada uno de ellos, los cuales no es del interés en este momento abordar, o el aspecto económico que implica el ser y mantenerse dentro de estos grupos; también está el desconocimiento del procedimiento para participar en la hermandad; pero la respuesta que me han compartido más ocasiones es, “me queda lejos de mi casa la iglesia y no puedo venir como ellos hacen”. Los devotos reconocen las limitaciones espaciotemporales que tienen, lo que le imposibilita la pertenencia a una hermandad.

IMAGEN 2 DEVOTO EN PROCESO DE INTEGRACIÓN AL APOSTOLADO, 27 DE AGOSTO DE 2016, ARCHIVO PERSONAL, ROLANDO MACÍAS RODRÍGUEZ



Otra vía de análisis que podemos dilucidar para este tipo de grupos laicales religiosos, y en específico el apostolado es, ¿cuál es su participación en la construcción de una identidad

taedista⁸? Esta otra veta de análisis es por la que queremos abordar, ya que, será a partir de ésta la que nos puede arrojar claves para entender la construcción organizativa que estamos haciendo a partir de una clasificación que se observa de la realidad devocional. Para estos actores religiosos pertenecientes al apostolado, se les asigna uno de los elementos fundamentales y característicos de la cofradía histórica. La demostración y expresión devocional de un santo específico es la clave de ellos. En vista de eso, será de suma importancia su participación en ello, ya que, si nos inmiscuimos en el universo sagrado del catolicismo romano, haciendo hincapié en el peruano y en el limeño especialmente, estos actores religiosos se convierten en el “vínculo de atracción” para la identificación e institucionalización de esta devoción taedista.

En otras palabras, son las hermandades quienes cumplen la función pastoral de atraer a los devotos mediante sus acciones, pero no acciones como lo harían los misioneros religiosos, no; será a través de otras actividades de ayuda social, religiosa, entre otros; teniendo como énfasis su proximidad con la imagen, ya que se considera un privilegio y honor poder cargar al santo mientras realiza sus recorridos procesionales. Son quienes vinculan a la sociedad laica con la institución religiosa. A través de los exámenes y las distintas actividades que deben realizar para poder pertenecer a la organización, indican y caracterizan a sus integrantes como una población informada y con conocimiento de elementos específicos que están al alcance de pocos y no toda la población. Es nuevamente necesario traer a colación las actividades que realizaban las cofradías coloniales, como lo describe el historiador Luis Rodríguez Toledo en un texto que distingue 4 etapas de la presencia y participación de las cofradías en el Perú:

La cofradía estaba formada por laicos, se encargaban del mantenimiento y la difusión del culto de la advocación, su base económico y social la constituía la tenencia de tierras de comunidades, ganados, inmuebles y capital no productivo como alhajas y vestimenta. Estos bienes a su vez servían para el sustento del clero quienes cuidaban de cómo el mayordomo las administrara, por ser bienes pertenecientes a la Iglesia como bienes eclesiásticos. Por lo general eran los doctrineros quienes elegían al mayordomo siendo (en su mayoría de veces) el cacique u hombres principales del pueblo.” (Rodríguez Toledo, 2012: 3)

Por tal motivo, será a partir de la ejecución de sus diversas actividades basadas en los principios básicos descritos por el historiador que, se convierten en otro tipo de laicos, informado y dedicando un tiempo mayor de su jornada diaria, semanal, mensual y anual a las actividades relacionadas con la devoción y expresión pública de la misa. Ya no son los mismos que podrían estar asistiendo los días 28 de cada mes o los domingos a las 8 de la noche, cuando es su misa semanal especial, sino que se convierten en un grupo selecto de laicos, de escogidos, de identificados como únicos, siendo así reconocibles por su participación y expresión de su devoción.

Dicho lo anterior, no es que estemos diferenciando a este tipo de devoto laico como realmente evangelizado o más cercano con su santo patrón o dios; lo que buscamos es identificar la variedad de posibles semantizaciones de un mismo símbolo dentro del conglomerado social que es una ciudad. En otras palabras, lo que indica esta clasificación y división esquemática de los devotos laicos de este santo, es la existencia de manifestaciones distintas de la devoción en

⁸ El término que empleamos es el propio que ellos se asignan, el cual es distinto que en otras latitudes del continente donde también se tiene devoción por este santo. En el caso mexicano, se auto identifican como Sanjuderos. Véase Macías Rodríguez, Rolando (2014), “San Juditas no me falla” Historia y devoción a San Judas Tadeo (1922-2014) (Tesis de maestría), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

un mismo contexto social. Ahora bien, debemos tomar en cuenta la otra perspectiva. La primera pregunta que hacíamos respecto a dicho grupo, ¿por qué no hay más personas que integran esta hermandad si podemos ver filas de personas los 28 para visitar a su santo patrón? La respuesta y el análisis de esta versa en otro camino, relacionado especialmente a la posibilidad y tipo de actividades, además de las condiciones sociales que la ciudad imprime en cada uno de ellos.

Regresando al tema de la participación de los hermanos taedistas en las celebraciones y la festividad del 28 de octubre, es necesario hacer una distinción. La celebración de cada día 28 que se lleva a cabo en la iglesia de San Francisco en Lima, así como en otros templos⁹, contiene una suerte de relación mayor con los devotos no afiliados. Es difícil observar a los hermanos en estas fechas de forma individual o como conjunto. Lo cual podría indicar que la celebración de cada día 28 de mes tiene un carácter simbólico distinto para los feligreses laicos no organizados y los que sí.

En contra parte, los días de procesión que realiza el santo y la fiesta del 28 de octubre, cubren una dinámica diferente. En cuanto al primer caso, las procesiones tienen un carácter que involucra la participación de los tres sectores que analizamos en estas líneas: los laicos, los hermanos y los franciscanos como institución; empero, el papel y la función que desempeña cada sector es distinto, como es de suponer. Para los hermanos es una suerte de representación máxima de su papel como “pastores” y su importancia social como grupo dividido de los otros laicos, pero además tienen la obligación de también demostrar sus capacidades (en cada uno de los diversos rubros que componen todo el apostolado, de los cuales no ahondaremos en esta ocasión) de manifestación devocional.

Estas capacidades de manifestación devocional están distribuidas en: 1) cargar al santo y transitar por calles específicas de la ciudad de Lima; 2) aportar cada una de las 18 cuadrillas que componen el apostolado, ramos florales que serán colocados en los floreros del anda de la imagen; 3) obsequiar estampas o imágenes de San Judas Tadeo a los devotos y espectadores de la procesión, 4) informar de quien es la imagen y que atributos tiene; 5) compartir la devoción a manera experiencial con otros devotos o espectadores, 6) organizar los recorridos de la procesión; entre otros.

Serán estos grupos religiosos aquellos que además de ser el vínculo entre la sociedad laica y la institución religiosa, son también los encargados de expresar la festividad, así como las procesiones de forma esplendorosa, con lo cual se pueda identificar la importancia que tiene este santo (imagen 3). Son ellos quienes en el momento de las peregrinaciones que realizan, pierden la devoción particular y se colectiviza. Además de compartirla con los otros hermanos del mismo apostolado, la comparten visiblemente en el espacio público y con los laicos no involucrados en la organización. También podemos concluir que ellos son partícipes activos de compartir su devoción, buscando crear una comunidad más amplia¹⁰. Constantemente en cada una de las

⁹ Por lo menos en la Arquidiócesis de Lima, se tiene registrado que en la parroquia de Santa María de Nazaret, ubicada en Surquillo, un distrito de Lima, cada día 28 se tiene programada una misa especial a las 7 de la noche, dedicada a San Judas Tadeo, véase http://www.arzobispadodelima.org/index.php?option=com_content&view=article&id=563&Itemid=247 consultado el 8 de junio de 2016

¹⁰ En entrevista con uno de sus integrantes, el Sr. Abelardo, comentó que desde hace 10 años aproximadamente se están realizando continuamente las peregrinaciones por parte de la imagen de San Judas Tadeo a distintos puntos de Lima y Perú. Estas actividades tienen el objetivo de afianzar la devoción de algunos y difundir la misma a otros.

procesiones que he podido registrar para la investigación que estoy realizando¹¹, los comentarios realizados por los propios hermanos al decir: “el viejo tiene su gente”, “cada vez más gente tiene el viejo”, “hasta las 10 de la noche había gente esperando al viejo”, entre otras frases más que indican esa constante acumulación de personas en la devoción.

IMAGEN 3. PROCESIÓN DE SAN JUDAS TADEO EN BARRIOS ALTOS, LIMA, ARCHIVO PERSONAL, ROLANDO MACÍAS RODRÍGUEZ, 06 DE NOVIEMBRE DE 2016



Del otro elemento que hablaremos específicamente es el primero de ellos, la posibilidad de cargar al santo. ¿Esto qué quiere decir? Los integrantes de este tipo de grupos religiosos, se encarga de acercar a la sociedad a sus santos, teniendo y entendiendo a su imagen como un ser vivo, alguien que interactúa con el medio que le rodea, además de los barrios o lugares a donde se le tiene una devoción. Será entonces, a través de ellos, que serán sus “piernas” metafórica y realmente, que harán transitar al santo a lo largo del camino para llegar a esos lugares donde habrá una interacción, ya sea a la casa de algún devoto, algún templo, otro santo, etcétera.

Esta es una de las actividades más representativas de este tipo de grupos. Incluso en muchas ocasiones se les reconoce más como cargadores que como cofradías o hermandades. Justamente es por esta acción, el hecho de cargar al santo, lo que les da esta nomenclatura, pero la actividad es más allá que solamente ser el cargador. Para ellos, es un asunto de convivencia y honor al cargar a su santo patrón. Los encargados de realizar esta acción ven la misma como un momento de acercamiento mayor con el santo, dado que al ser la máxima representación “física” del santo, tienen ellos la “posibilidad” de acercarse y ser el vehículo de su movimiento.

A través de estas líneas, podemos darnos cuenta de que su participación en las peregrinaciones y festividades de San Judas Tadeo, son diferentes al momento de expresar su devoción, sin pertenecer directamente al cuerpo institucional, son una conexión entre ambas estructuras del mundo religioso, los laicos y la institución. Será este carácter, su función y

¹¹ Las procesiones han sido el 27 de septiembre a la parroquia Santa María de Jesús en el distrito de Comas en Lima, el 29 de octubre a la parroquia Nuestra Señora del Patrocinio en el distrito del Rímac en Lima y el 6 de noviembre por Barrios Altos en el distrito de Lima cercado en Lima, realizadas durante el 2016.

profundidad histórica como concepto, aunque no necesariamente como grupo específico, demostrando a través de sus 75 años, la diversidad e importancia de participación de este grupo en la devoción católica popular de San Judas Tadeo.

IV. LA PARTICIPACIÓN DE LA INSTITUCIÓN. LOS FRANCISCANOS

Cuando hablamos de una devoción expresamente realizada por parte de los laicos, en muchas ocasiones la primera pregunta que podríamos hacernos es: ¿cómo lo ve la iglesia?, ¿está de acuerdo con ese tipo de manifestaciones religiosas por parte de los laicos?, ¿permite la institución ese tipo de manifestaciones? Y la respuesta a todas estas, y más preguntas, a veces son muy ambiguas. Dichas posturas provocan que los miembros del mundo religioso y del social, tengan argumentos para considerar que la postura de la iglesia, hablando como institución religiosa y social, utiliza un doble discurso. Por un lado, en ocasiones no está de acuerdo con cierto tipo de manifestaciones de la devoción popular y las condena, las juzga pastoral o teológicamente¹². En otras ocasiones, a pesar de que las critica, las introduce a su cauce, ya que arrojan dividendos económicos para las arcas institucionales. Algunas más, son vistos como personajes que apoyan, participan y desarrollan este tipo de manifestaciones religiosas por parte de los laicos, siendo esta opción la que ejecutan los franciscanos para el caso limeño.

Al ser una de las congregaciones religiosas institucionales más importantes para toda la iglesia católica romana, y específicamente para el caso latinoamericano también, los frailes franciscanos representan una clave importante a lo largo de este desarrollo de la devoción a San Judas Tadeo en Lima. La provincia de los doce Apóstoles franciscanos es una organización religiosa que prácticamente piso tierra americana desde el principio, ya que “en 1532 eran la Custodia de los Doce Apóstoles de Lima, erigida en Provincia en 1551” (Hernández Aparicio, 1991: 555). De origen europeo y medieval, logró ser una de las órdenes mendicantes fundamentales para la organización y desarrollo de la época colonial y del llamado virreinato del Perú¹³.

Desde los inicios del contacto europeo con los pueblos sudamericanos, se presentaron y fueron formadores de una evangelización asidua y constante. A lo largo de los siglos, como en muchos otros lugares y momentos, han sufrido altas y bajas en su participación alrededor de las necesidades sociales y particularidades de las devociones y expresiones religiosas, las cuales no es de interés manifestar en estas líneas. Es fundamental indicar el papel que la orden franciscana tomo cuando, en 1941 un grupo de personas decidió formar una hermandad o cofradía con la denominación de ser un apostolado de caballeros de San Judas Tadeo. La participación de los franciscanos en la autorización para la realización e institucionalización formal de dicha agrupación es necesaria, ya que no se puede erigir una hermandad de forma autónoma sin tener un asesor espiritual del grupo¹⁴. También su participación como los posaderos de la imagen

12 La literatura antropológica, sociológica e histórica está llena de ejemplos en los que la institución religiosa señala punitivamente a las manifestaciones y expresiones religiosas que no se apeguen a los cánones establecidos por ellos.

13 Véase Heras, Julian (1991) “Las doctrinas franciscanas en el Perú colonial” en Actas del III Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII), Universidad Internacional de Andalucía, Deimos, Madrid, pp. 693-723

14 Otros motivos descansan en la situación que se suscitó en el siglo XVIII cuando la existencia de infinidad de hermandades y cofradías había alcanzado un límite, por lo que se tuvo que indicar la necesidad de una real cédula para avalar la creación de la misma. Véase Rodríguez Toledo, Luis (2012) “Cuatro momentos de desarrollo de las cofradías del Perú. Siglos XVI-XIX” consultado en <http://utopia235.blogspot.pe/2013/03/cuatro-momentos-de-desarrollo-de-las.html> el 8 de noviembre de 2016

sagrada de San Judas Tadeo que descansa cotidianamente en uno de los altares que conforman la iglesia de San Francisco de Lima.

Y será este mismo brío y motivación que los ha mantenido al borde constante de la participación en la devoción del santo. Esencialmente para ellos, la devoción a San Judas Tadeo se presenta como una expresión de fe por parte de los devotos que confían en él, además de que se convierte en la llave para estar más cerca de dios, es decir desde su postura Jesucristo.

Así que, desde este punto de vista, podemos identificar tres actividades claves por parte de la institución católica, a partir del filtro franciscano, que se realizan para las festividades y peregrinaciones del santo. Dividimos las actividades y participación en 3 rubros: el primero de ellos se refiere a que son los posaderos cotidianos de la imagen sagrada, por tanto, dedican constantemente a su protección y cuidado de forma ornamental; el segundo, es la participación activa que realizan en las procesiones, por un lado hacen un acompañamiento de la imagen al momento de salir o llegar a la iglesia donde reside, incluso en algunos casos, participando de cargar al santo si fuera deseo o necesidad del fraile que está haciendo el acompañamiento¹⁵ y; en tercer lugar el papel que realiza en las misas los días 28 de cada mes y el de octubre especialmente.

En esta ocasión nos enfocaremos principalmente en la tercera forma de participación. Sin duda sería lógico pensar en las acciones de un religioso del clero regular, dentro del desarrollo de la eucaristía que se realiza en un templo católico y, al que se les han dejado como responsables institucionales del mismo; lo cual conlleva suministrar todas y cada una de las actividades que con de ello corresponde. Empero, ese no es el caso que buscamos destacar, como sí lo es el énfasis que realiza al momento de expresar la posición e importancia que tiene el santo de devoción de los días 28 de mes al momento de realizar la misa.

En ese sentido, es rescatable identificar que, en las misas que se realizan en los días 28 para celebrar a San Judas Tadeo, además de la prédica de las celebraciones eucarísticas cada hora, algo muy inusual si comparamos con otros templos donde no se lleva a cabo esta actividad los días 28 o cualquier otro día, donde se tienen horarios muy claros y establecidos para realizar las misas; es importante rescatar el énfasis que hacen en sus discursos al realizar la celebración.

Cuando hablamos del énfasis que realizan nos referimos a las formas que tienen para relacionar la participación y la importancia que le dan al santo para integrarlo en el desarrollo de la eucaristía. Por otro lado, son también la cantidad de ocasiones en que lo nombran y enfatizan al momento de hablar en el sermón o las reflexiones finales de la celebración donde, indican la relación que deben tener los devotos y asistentes a las misas de que, San Judas Tadeo es vehículo para llegar a dios, Jesucristo. En una misa del día 28 de octubre, pude contabilizar hasta 12 veces a lo largo de toda la misa que se nombró al santo por parte del padre franciscano que oficiaba el servicio religioso.

Será de igual manera importante destacar que, invariablemente cada ocasión en que se termina la misa, después de haber reiterado el papel de vehículo que es San Judas Tadeo para llegar a dios, cuando se realiza, a partir de la invitación de los padres franciscanos a realizar la oración de San Judas Tadeo. Será este elemento el que debemos tomar con suma delicadeza al momento de identificar la participación de los franciscanos en la devoción y celebración del santo, puesto que utilizan esta oración para llegar a más personas que no están identificados con

¹⁵ Dato proporcionado por uno de los hermanos de la cuadrilla 9 que solicitó no ser identificado con su nombre, por lo que lo definiremos como el hermano José de la cuadrilla 9. En la conversación que pudimos tener el 28 de septiembre de 2016 nos comentó de las prácticas que a veces los frailes hacen en apoyo a su congregación cuando no había hombres para cargar al santo, o que simplemente deseaban participar en la procesión, entre otras acciones.

la devoción particular, como sí lo tienen los taedistas; en el momento de reforzar institucionalmente la participación en esta devoción y su introyección constante en el universo sagrado católico de los asistentes.

Dicho de otro modo, a través de la repetición del nombre del santo, así como su relación constante con Jesucristo como vehículo para llegar a él y, el énfasis de repetir cada término de la misa la oración del santo será la forma institucional de avalar y promover la devoción a San Judas Tadeo. Indicando de esta manera que, a comparación de otras posturas que identifican la manifestación devocional laica de este tipo de personas que no se integran bajo los cánones ortodoxos de la institución, son refrescados, avalados e impulsados por esta orden regular.

IMAGEN 4. IGLESIA DE SAN FRANCISCO EN LIMA Y DEVOTOS, ARCHIVO PERSONAL, ROLANDO MACÍAS RODRÍGUEZ, 28 DE OCTUBRE DE 2016



V. REFLEXIONES FINALES

Como pudimos ver a lo largo de las anteriores líneas, para el caso de las peregrinaciones y la devoción a San Judas Tadeo en Lima, es necesario identificar dos elementos primariamente. El primero, es el mundo de lo religioso, el cual está ligado en la vida cotidiana de las personas a su vida, pero para el nivel de análisis que se realiza desde la academia es necesario dividir. Por el otro pudimos identificar los actores de la religiosidad urbana que participan en la expresión devocional, la peregrinación una forma de las posibles.

Así identificar que, hablar de religión y sistema religioso nos ayuda a salir de los esquemas de una visión vertical de análisis, permitiendo desplazarnos hacia el nivel de análisis horizontal, como si fuera una ecuación matemática y no como un tubo de ensaye químico. Es decir, a través del sistema religioso podemos desagregar los elementos involucrados en el hecho religioso total que identificamos en un análisis, permitiendo así hacer una correlación de variables y no una consecución de estas. Por lo mismo, el uso del filtro de la religiosidad urbana para este caso particular es indispensable, pues a veces se pierde, o deja de lado, la importancia del ambiente y espacio donde los actores que estamos analizando, se desenvuelven cotidianamente.

Posteriormente al haber ya identificado el mundo de la religión y el caso particular de la devoción y peregrinación de San Judas Tadeo en Lima, es decir en una ciudad capital latinoamericana, fue necesario identificar los actores que participan en la devoción y las actividades que cada uno de ellos desempeña en el fortalecimiento y continuidad de la devoción.

Primero se identificó a los devotos laicos. Este tipo de devotos a su vez se integran en dos, 1) los que pueden asistir y esperar cualquier cantidad de tiempo para tener una interacción primaria con la imagen del santo y; 2) aquellos que solamente pueden llegar a visitar al santo por unos instantes y, regresarse a sus lugares de origen. Cada uno de ellos actúa su devoción a partir de, el tiempo que tengan en relación con las actividades que el espacio urbano, sus actividades ciudadanas locales, les permiten destinar para su relación con lo sagrado.

El segundo actor para destacar es la cofradía del siglo XXI, el Apostolado Franciscano de Caballeros de San Judas Tadeo. Una organización religiosa que, si bien está formada y suministrada por laicos, es un tipo distinto de laicos, están preparados teológica y espiritualmente bajo los cánones de la institución. Es decir, se convierten en el sostén de la integración entre la sociedad y la institución. A su interior, existen diversas actividades que deben de realizar tanto para pertenecer, como para difundir y “pastorear” a los devotos de este santo al momento de realizar las peregrinaciones. Así mismo, permiten identificarse como una “clase” de devoto distinta, con una jerarquía laical mayor, no solamente por la obtención y reproducción del conocimiento que tienen y adquieren en términos teológicos o espirituales, sino también en cuanto a la relación “física” que pueden tener con la imagen sagrada del santo.

Las distintas actividades que realizan, los llevan a formar una organización que va más allá, cambiando también los roles y funciones, a comparación de lo que es una cofradía histórica medieval o colonial, sin embargo, hija de su progenitor, contando con algunas escancias de esta.

Finalmente está la estructura más rígida de los componentes de la devoción y peregrinación, la institución religiosa representada por los franciscanos. A diferencia de los esquemas rígidos que generalmente son identificables en muchas corrientes al interior de la iglesia, por lo que se visualizan las intransigencias a representaciones y acciones religiosas provenientes de la población; los franciscanos tienen una visión de incorporación y uso de la devoción para el fin mayor. En otras palabras, son ellos quienes a través de las diversas estrategias que identificamos, destacando dos, su participación en la procesión y la reiteración de que San Judas Tadeo es un vehículo para llegar a dios, los marca como una estructura flexible y receptiva a las devociones populares, incluso promoviéndolas en pro de estos.

Por tanto, en un ambiente ciudadano en el que, subsumidos por las dinámicas temporales de la vida diaria del siglo XXI, podemos identificar la convivencia de diversas formas de devoción desde un mismo sector o las posturas abiertas y flexibles desde la institución que se identifica comúnmente con lo cerrado. En vista de ello, el papel que cumplen todos y cada uno de los actores religiosos dentro de las celebraciones de cada día 28 de mes, de las peregrinaciones y de la fiesta del 28 de octubre, construye una relación necesaria y congruente que moviliza a una sociedad del siglo XXI, a distribuir su tiempo social en su mundo religioso. Todos y cada uno de los actores que identificamos en estas líneas, se necesitan mutuamente al momento de sus representaciones religiosas.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Córdova Aguilar, Hildegardo (1989) “La ciudad de Lima: su evolución y desarrollo metropolitano” en Revista Geográfica N. 110 julio-diciembre, Pan American Institute of Geography and History, pp. 231-265

Heras, Julian (1991) “Las doctrinas franciscanas en el Perú colonial” en Actas del III Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII), Madrid, Universidad Internacional de Andalucía, Deimos, pp. 693-723

Hernández Aparicio, Pilar (1991) “Estadísticas Franciscanas del s. XVII” en Actas del III Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII), Madrid, Universidad Internacional de Andalucía, Deimos, pp. 555-591

Lowder, Stella y Elena Solá (2004) “Ciudades imaginadas y ciudades reales: el caso de Lima” en Guaragua, N. 18 año 8, Miradas sobre las ciudades (verano), Asociación Centro de Estudios y Cooperación para América Latina, pp.9-32.

Macías, Rodríguez, Rolando (2014), “San Juditas no me falla” Historia y devoción a San Judas Tadeo (1922-2014) (Tesis de maestría inédita), México, Escuela Nacional de Antropología e Historia,

----- (2015) “Análisis etnográfico de la celebración y fiesta de San Judas Tadeo en la Ciudad de México” en XVIII Encuentro Rifrem, Yucatán, México

Marzal, M. M. (2002). Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina. España: Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Masferrer Kan, E. (2004). ¿Es del Cesar o es de Dios? Un Modelo Antropológico del Campo Religioso. México, IICH / UNAM / Plaza y Valdes.

Rodríguez Toledo, Luis (2007) “Entre la caridad y la limosna: el caso de la cofradía de nuestra señora de Aránzazu en el siglo XVIII”, en Araucaria 9.

----- (2012) “Cuatro momentos de desarrollo de las cofradías del Perú. Siglos XVI-XIX” consultado en <http://utopia235.blogspot.pe/2013/03/cuatro-momentos-de-desarrollo-de-las.html> el 8 de noviembre de 2016

Sánchez de Madariaga, Elena (1999) “Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos” en Historia Social N. 35, Iglesia, Religión y sociedad, fundación Instituto de Historia Social, pp. 23-42

Velasco Toro, José (2007) “Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad” en la revista CESLA, núm. 10, Uniwersytet Warszawski, Varsovia Polonia, pp. 53-70

Zapata Torres, Jair (2007) “Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena” publicado en la revista electrónica Runa Rachachiy. Obtenido en <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair,actu,02.06.07.pdf>

http://www.arzobispadodelima.org/index.php?option=com_content&view=article&id=563&Itemid=247 consultado el 8 de noviembre de 2016

<http://perso.wanadoo.es/religiosidadlima/hermandades.htm> consultado el 8 de noviembre de 2016

**LA-PALOMERA-MANIZALES, COLOMBIA:
UNA EXPERIENCIA VITAL DE JÓVENES,
EN EL DESPERTAR ESPIRITUAL DE CONCIENCIA
Y CONOCIMIENTOS ANCESTRALES**

RONDEROS VALDERRAMA, JORGE

LA-PALOMERA-MANIZALES, COLOMBIA: UNA EXPERIENCIA VITAL DE JÓVENES, EN EL DESPERTAR ESPIRITUAL DE CONCIENCIA Y CONOCIMIENTOS ANCESTRALES¹

I. ANTECEDENTES Y CONTEXTO.

La experiencia humana y cultural, que hoy compartimos en este ICA 56, en el eje de Cosmovisiones y sistemas religiosos Simposio 06/11. Universalidad y particularismos en los sistemas chamánicos de los pueblos amerindios, la concebimos histórica y socialmente como una expresión particular de las dinámicas de identidades interétnicas de la Caldensidad² la cual en Manizales, Colombia, tiene una trayectoria propia, con identidades diversas.

La EMYA hace su aparición en Manizales en los años 70 como se ha constatado en trabajos de campo y descripciones realizadas en investigaciones realizadas desde 1996 en el Departamento de Antropología y Sociología en la Universidad de Caldas con el grupo y la revista Cultura y Droga, al surgir el interés sobre enteógenos y plantas sagradas o visionarias- también llamados embriagantes chamánicos. (RONDEROS, 2014)

Unas preguntas de contexto con esta ponencia son las siguientes: ¿La presencia actual de la EMYA tendría que ver con búsquedas gnósticas de conocimiento y conciencia? ¿Cómo ha sido y que formas y tipo manifestaciones interculturales ha tenido? ¿Cuál y cómo ha sido su articulación con tradiciones budistas, taoístas y más recientemente el yoga y la meditación y expresiones del *Cuarto camino*, del *Camino rojo* en Manizales? Profundizar en este tema es un trabajo de interés contemporáneo. Comenzamos por una primera descripción etnográfica en la aproximación que se hace del colectivo de LPMC, como una expresión cultural y propia.

II. CONTEXTOS PROCESOS INTERÉTNICOS DE LA EMYA EN MANIZALES (TERRITORIO KUMANDAY)³.

Este aparte se fundamenta en la tesis doctoral del coautor (Ronderos 2014) de esta ponencia e hace referencia al surgimiento de personas nativas, no indígenas, quienes, por circunstancias diversas, conocieron del yagé y miméticamente, de manera progresiva y tras largos caminos de exploración espiritual, asumieron un rol de neo chamanes y de guías en este camino y han logrado un reconocimiento por su práctica eficaz con la EMYA como camino de

1 Una ponencia sobre el tema, se tituló “LPMC una experiencia de jóvenes en el despertar de conciencia y construcción de conocimiento” fue presentada en el V Congreso de ALA Y XVI Congreso de antropología en Colombia, Bogotá, 6-9 junio de 2017.

2 Ronderos V. J. 1995. La Caldensidad o etnogénesis de un pueblo. Proyecto Cultural Departamento de Caldas

3 Este nombre se retoma por iniciativas de colectivos ambientalistas y ha trascendido en aulas académicas. Simbólicamente como recuperación de memorias ancestrales de los pueblos originarios. Los autores no han identificado referencias lingüísticas sólidas. Se dice que: “Las tribus indígenas que habitaban la región, le dieron el nombre al Nevado del Ruiz de Cumanday al volcán nevado, que significa Banco Hermoso; de significado “Cerro blanco”, y Tabuchía, traducido como “Candela o fuego” mientras que otros lo llamaron Tama que significa Padre Mayor o Grande” (IDEA –Unal) El municipio de Manizales lo adopta como nombre en su división territorial urbana, para la comuna del centro e incluye seis barrios. (Acuerdo 589 de agosto 31 de 2004 decreto extraordinario Nro. 0042 del 28 de febrero de 2005, "por medio del cual se asigna el nombre a las comunas y corregimientos del municipio de Manizales)"

conocimiento y sanación para un buen vivir.
<https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/64577/ronderos.pdf?sequence=1>

Especialmente Pág. 301 a 312, 353-354-375-397-462)Teóricamente esta expuesta en la pagina 462)⁴.

No hay que olvidar que, en occidente desde los griegos, la relación de salud-enfermedad estaba ya asociada al “alma”, es decir a una dimensión espiritual.

“Hipócrates consideró que la enfermedad era una manifestación de la vida del organismo y no una expresión de la voluntad de espíritus malignos. Este precursor reconoció la influencia del medio externo en la conformación de la salud y la enfermedad así como la importancia de las características individuales” (CABALLERO)⁵

De allí que el vínculo a una práctica y un camino de conocimiento en un colectivo como LPMC, al incidir positivamente en el estado de ánimo entre sus participantes, para aprender una o varias formas, desde el sí mismo, a situarse frente a la vida, a la cotidianidad de la existencia de diferentes formas, a sus “mundos de la vida”, podría considerarse como “una medicina” o como factor socioemocional de armonía y equilibrio vital, para sentirse mejor y salir de atascos emocionales que hacen de la vida de una personas, en sus relaciones familiares y sociales un continuun sufrimiento que puede desembocar en prácticas adictivas y toxicomanías o conductas compulsivas de diferente tipo que afectan la funcionalidad del individuo en sus entonos sociales. “Problemas de salud” a veces mental, lo define el sistema médico convencional.

III. LPMC: UNA EXPERIENCIA GERMINAL DE CONOCIMIENTO Y TRANSFORMACIÓN EN CONSCIENCIA HUMANA.

III.1 *El nombre.*

Lleva este nombre al lugar en donde hoy se realiza prácticas de meditación Zazen del colectivo. La denominación surge por la presencia de palomas (*Columba livia f. domestica*) en el entorno. Durante el día, sus vuelos periódicos en bandada, recrean el ánimo de quien las mira y admira, en conexión con el *altar del aire* que expresa en la tradición andina la armonización de fuerza entre la energía masculina y femenina (Ríos A., 2016, 111) invocada en el sentir humano en la emoción del amor, el más grande poder en todos los universos humanos. Estas aves, símbolo de paz, habitan este territorio con su agraciado caminar picoteando alimentos por los muros y tejados vecinos y sus sonidos de gorjeo se escuchan y dan cuenta de sus emocionalidades vitales, incluyendo sus cortejos sexuales⁶.

⁴ Se ha descrito la presencia cultural del yagé a través de las ceremonias y las relaciones e interacciones entre grupos y redes “yageceras” del Eje Cafetero -especialmente Manizales- con el el pueblo Camëntsa del Valle del Sibundoy, destacándose la presencia de estudiantes universitarios indígenas. {Ronderos V. 2014, Pág. 375}. Igualmente se ha registrado la presencia e interacciones de otros pueblos amazónico del bajo Putumayo y del Occidente caldense, como la nación Embera Chami.

⁵ Caballero Silvina Valeria. 2007. Un recorrido Sobre el Concepto de salud. Psicología Clínica. Citado por Ronderos V. 2014.pág 388)

⁶ Nikola Tesla, (July 10, 1856, Smiljan, Croatia - January 7, 1943. Nueva York) quizá la mente creadora científica más determinante en la vida actual en el siglo XX a quien debemos decenas de inventos que transformaron el mundo y las sociedades, fue un cuidador y benefactor de estas aves, con las cuales establecía conexiones de emocionalidad energética especiales, según lo relata en alguna de sus entrevistas. Fue también un seguidor del budismo y al parecer practicante de meditación.

III.2 *Experiencia colectiva de enseñanzas y aprendizajes para evolucionar en conciencia*

La experiencia de conocimiento del colectivo de LPMC, grupo que asume como identidad la toponimia del lugar, fue tomando su propia forma de identidad e identificación, según el plano, progresivamente en un proceso, el cual para esta presentación lo describimos en tres etapas así.

III.2.1 2012-2014 Inicio, la semilla y conformación.

Implicó un trabajo persistente y se requirió de unas acciones complementarias e integradas. Es un periodo que tuvo como soporte de conocimiento la trayectoria de formación personal, espiritual y también practica por más de 30 años de Hernando Salazar Giraldo.

Esta primera etapa de exploración abrió un espacio para ritualidades de la EMYA en una zona rural en una finca de su propiedad y complementariamente, al tomar la decisión de un espacio de meditación en la ciudad, de realizar una adecuación espacial funcional para la meditación en su propia vivienda. Cada uno de los espacios con sus elementos y diseños propios para los rituales y la meditación. Para el de meditación diseñó un espacio con una estética cercana al budismo y al taoísmo oriental. Para el de los rituales, una casa de guadua sencilla y básica, organizando un espacio con los requerimientos de agua y áreas sanitarias para el ritual y un espacio para cocinar y preparar, siguiendo los preceptos y recetas para la preparación del Sagrado Remedio, como también se le denomina.

La exploración con la EMYA inicia hacia el año 2000 cuando con la anuencia y compañía del taita Laureano, su asistente y cocinero, Nicolás Lozada, traen las plantas, la *banisteriopsis caapi* (yagé) y la *diplopterys cabrerana* (chagro o chagropanga) y fueron sembradas. Luego el cuidado por más de 10 años para iniciar la preparación del remedio ancestral del yagé (ayahuasca) y ensayar, conforme a las enseñanzas recibidas años atrás. Esto lo hizo con algunos amigos y tomadores conocidos para realizar bioensayos, para catar el sabor y observar los efectos de la medicina. Simultáneamente preparar la forma de guiar el ritual. Hacia el 2012 inicia las experiencias de integrar las dos técnicas de conocimiento y de camino de consciencia

El proceso y práctica de meditación Zazen, como un acto material y espiritual para el inicio y desarrollar sesiones colectivas de meditación semanal, lo comenzó en el 2012 con un grupo de tres a cinco personas que aceptaron la invitación y siguieron reuniéndose semanalmente como sabedor de la EMYA.

Al guía instructor, en la tesis doctoral lo calificamos como un neo-chaman. Hace dos años en el camino del Sumak Kawsai y por la necesidad de iniciar procesos de desaprender pasos hechos, hemos comenzado a reflexionar y proponer a los antropólogos y de otras disciplinas que investigamos sobre procesos y situaciones de los pueblos originarios, referirse a los sabedores, con los términos y voces propios de sus idiomas, y no continuar usando y generalizando el termino chaman y chamanismo en singular o plural. Consecuentemente el prefijo de neo, conviene no darle continuidad en su uso y usar sustantivos propios, según emerjan en los contextos socioculturales. por esto acuñamos el termino de guía e instructor. En nuestros escritos, artículos, tesis, trabajos académicos y ponencias, lo hemos usado y también en la palabra y oralidad comunicativa. Ahora consideramos que es un vocablo impreciso que generaliza con indeterminación una profesión u oficio y que además por ser una voz foránea, conviene, desde el enfoque de *volver al origen*, como es esta ponencia, investigar encontrar y registrar otros términos

lingüísticos precisos y objetivos, o emergente de las hablas en cada contexto en el cual se describan estas realidades, para referirse al oficio y trabajo y a su oficiante y trabajador.

El guía e instructor, realizó su trabajo personal con base en su experiencia y camino de tres décadas de búsqueda, iniciado en el camino gnóstico y como seguidor de SAW y luego, como un buscador y conocedor de la EMYA en el Caquetá. En este proceso recibe las enseñanzas del taita inga Laureano Becerra, a mediados de los 90 y con él recibe la autorización para sembrar y cuidar las plantas básicas en la preparación del Remedio o yagé (*Banisteriopsis caapi*) y chacruna o chagro o chagropanga (*Psicotria viridis*). En esta tarea de cuidador, como campesino nativo, dura más de diez años. Aprende su etnobotánica, la preparación del Remedio y luego con sus enseñanzas y otros curanderos y “chamanes” pero también con jóvenes que van llegando a LPMC, desde su originalidad comienza a organizar y realizar rituales de manera esporádica. Complementaria y simultáneamente a lo anterior, relaciona su formación en meditación, siguiendo el camino budista zazen⁷ y proceder a enseñar de manera cuidadosa, sistemática y libre a interesados.

III.2.2 2015-2016. La formación de un colectivo en el descubrimiento de camino de conciencia y espiritualidad.

Progresivamente, el colectivo deviene como una “escuela informal de formación” con un resultado espiritual intercultural y humano que reúne actualmente a más de 50 jóvenes, es convocado e invitado a eventos, a los cuales acuden a veces amigos, conocidos o simplemente curiosos. Es un colectivo dinámico sin matrículas de entradas o de salida, libre y libertario, en donde la voluntariedad es autónoma de cada individuo siempre y cuando esté en disposición de asumir con rigor la práctica. Con lo que expresan los integrantes y participantes se evidencia que está gestándose una escuela de formación de consciencia, sin confesionalismos ni religiones, en la cual se invita a asumir, desde el conocimiento del sí mismo, cada experiencia desde el sentir-pensar individual, que se trasmite y reelabora experiencialmente en los encuentros y los procesos de individuación de los participantes, como auto exploradores y auto observadores, para formarse en humildad de servir y asumir el compromiso de responder por cada una de las actuaciones y actos, sin violencias y menos, adulaciones o seducciones.

III.2.3 2017-2018. Un camino de compromiso y siembra para la dispersión de la semilla. ¿Para dónde ir?

Este camino se asume desde la individualidad con libertad plena y sin otro compromiso de formarse y asumirse con responsabilidad y avanzar evolutivamente en conciencia para ser felices y encontrar la alegría para vivir, según condición y capacidad amorosa consigo mismo, con todo lo otro, en especial hacia la Madre Tierra y en el compartir con todos los seres sintientes del planeta. En general en las actividades del colectivo que demandan insumos o gastos se cubren con las contribuciones voluntarias que realizan individual y colectivamente.

⁷ Los budistas Zen pueden ser llamados budistas meditativos. <http://es.wikihow.com/iniciarse-en-la-meditaci%C3%B3n-Zen>

IV. INFLUENCIAS E INTEGRACIONES DE CONOCIMIENTOS DIVERSOS Y ALTERIDADES.

En este proceso han confluído y se han integrado tradiciones ancestrales católicas y cristianas, las cuales convergen con apropiaciones diversas gnósticas, con una influencia explícita de la escuela de SAW e influencias Krisna. Igualmente hacen presencia neoespiritualidades más recientes de culturas ancestrales indígenas, con influencias de tradiciones de la EMYA y encuentros puntuales que han podido tener con “taitas” yageceros⁸

En LPMC, estéticamente, la música, la danza y el canto, han sido un medio potenciador de creación y expresión espiritual, que incorpora tradiciones andinas y las medicinas y etnobotánicas ancestrales, que tienen una particular e identitaria forma de comunicación visual, que adquiere formas artísticas, que permiten a sus creadores encuentros consigo mismo y trabajos colectivos, y con sus obras, generación de medios económicos con intercambios y trueques. Es una emergencia de microeconomías solidarias de tejido de consciencia ambientalista y llamados de volver al origen.

Así progresivamente LPMC, ha devenido en tejido amoroso de amistad, enseñanzas, aprendizajes y modos de convivencia y actuar, en torno a un caminar y exploración de una consciencia planetaria, en un territorio particular, que puede caracterizarse como una experiencia práctica, para un buen vivir.

A destacar la incidencia del espacio musical creado, el encuentro grupal que se ha ido formando y genera sentido de pertenencia e identidad con las canciones y temas, que circulan en diversos momentos y espacios de este movimiento amerindio y espiritual que emerge. Comienzan a surgir letras y melodías propias.

V. UNA APROXIMACIÓN DE LO ESPIRITUAL Y LA CONCIENCIA CONCEPTUAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA.

Siguiendo Bateson en *el sí mismo* de cada individuo, se evidencia una dinámica interactiva que se interpreta “que *el sí mismo* es y se expresa como relación, como interacción, es decir en proceso de aprendizaje;... algo que podría interpretarse como pautas que funcionarían como “mecanismo” o “dinámica” ... que predispone al *alumno* a conocer su contexto y explorar su *sí mismo*, con quienes allí comparte o por medio de aquello que se ha revitalizado en su psiquis, así esté en un movimiento de *individuación*⁹ (Ronderos. 2014. Pág. 76 y 77 Y en BATESON, p.149)

Están búsquedas y espiritualidades contemporáneas, en el sentido de espíritu que define Bateson y que se expresa como “un agregado de partes o componentes interactuantes”, podría considerarse como una sismo- génesis,(Bateson G.2006) desde la diversidad de cada individualidad, generándose cambios de transformaciones germinales para cada quien en los lugares que habite, en la cual confluyen corrientes de consciencia amerindias, con las

⁸ Taita. Término usado por los indígenas para referirse a los mayores. Puede ser sinónimo de autoridad. Es común su uso en la EMYA, para quien tiene este conocimiento. También se afirma que proviene de la palabra de origen quechua Tata, o persona mayor y de sabiduría. Ha sido adoptado en el mundo blanco, por quienes asisten a ceremonias y rituales de la EMYA, para dirigirse al sabedor o médico tradicional indígena. Tiene un contenido semántico de familiaridad y confianza. Citado por (RONDEROS V. J. 2014, pág. 18)

⁹ La individuación es un concepto jungiano que representa “el proceso mediante el cual se forman y diferencian los seres individuales; en particular, es el desarrollo del individuo psicológico como un ser distinto, de la psicología colectiva general”.

particularidades y asimilaciones de la integración intercultural e interétnica de identidades de individuación, que han hecho los integrantes del colectivo.

Se refuerza en el espacio post- meditación, que es un encuentro en la creación musical y proyección como colectivo integrado. En la dinámica ha existido un refuerzo en las tecnologías de redes sociales como se observa en el FB creado al cual hay adscritos 390 “facebookeros”, es decir una realidad virtual de mimetismos interactivos.

VI. CREADORES Y PROTAGONISTAS: UNA EXPERIENCIA COLECTIVA.

La interpretamos como una experiencia germinal intercultural e interétnica, que lleva ya cinco años. En entrevista realizada al guía éste dice:

Verifiqué que la gnosis me llevó al yagé y la medicina me confirmó que la gnosis era una doctrina muy importante, que era una doctrina a seguir y he seguido y he encontrado en la medicina, cada día claridad más la medicina; muy importante con la medicina sagrada de las plantas sagradas, que enseñan verdaderamente al hombre cómo vivir cómo aprender a vivir, digamos así no vivir, sino aprender a vivir, aprender qué es la vida y ésta como han dicho antes, “conocete a ti mismo y conocerás al universo y al dios” y la medicina en mi contexto, respetando todo, porque no estamos contra ninguna doctrina religión o algo así. ¿No? Podríamos decir que la gnosis le va mostrando, que no es ni religión. Que la religión más grande es el amor, diríamos, padre de sabiduría, dios es amor y dios es sabiduría. (Ronderos V. J. 2013. Pág. 269)

Así lo relato:

"Nosotros dentro de lo que hemos ido aprendiendo a través del uso de estas plantas (caso yagé), nos hemos dado cuenta que estas son un medio muy importante para que el hombre pueda conocerse a sí mismo conocer las leyes que rigen la naturaleza y al mismo tiempo nosotros nos hemos dado cuenta que se complementa muy bien con el conocimiento del movimiento Gnóstico Cristiano (...) (la enseñanza Gnóstica con la elemento terapia). Esta hace énfasis en el trabajo con las plantas pero con los elementales vivos. Una cosa es el trabajo que realiza la homeopatía, la herborística, la fruto terapia, la acupuntura que trabajan con las sustancias extraídas de los vegetales; otra cosa muy diferente es el chamanismo. Como tal, (este) trabaja invocando los espíritus elementales de las plantas; porque cada planta según los indígenas y nosotros también le hemos comprobado. (...) cada planta tiene una vibración energética... cuando uno lleva mucho tiempo, en la selva aprende a diferenciar” Ronderos V. J., Entrevista Hernando Salazar. Trabajo de campo. Agosto 2013

VI.1 *Algunos relatos y evidencias*

En este aparte se evidencias relatos y la voz de algunos integrantes y participantes. Es una primera aproximación con sus voces que dan cuenta de sus vivencias y procesos del sentir pensar en el camino de un buen vivir. Se incluyen ilustrativamente algunas imágenes que se han circulados y comunicado en sus FB.¹⁰

Los testimonios de integrantes y participantes del proceso han sido comunicados algunos compartidos, también han circulado en las redes. Expresan, de manera clara el sentir pensar y las reflexiones que algunos integrantes a partir de su asistencia y enseñanzas que traducen en aprendizajes.

10
9/14117957_10153959725335028_3788264921856494705_n.jpg?oh=f3c00df160e536011e2b19afd4a06f7e&oe=59983049

https://scontent.feoh3-1.fna.fbcdn.net/v/t1.0-9/14117957_10153959725335028_3788264921856494705_n.jpg?oh=f3c00df160e536011e2b19afd4a06f7e&oe=59983049

Testimonio 1. Milena Entrevista. 25/04/2018. Mujer. Madre. Profesional y estudiante.

...Eso de cuando tú te centras, pones tu cuerpo en una quietud, y fuerzas y haces todo tu esfuerzo para lograr la quietud corporal y la quietud mental, estas forjando la voluntad, te estas centrando, y aprendés a conocer ese tipo de límites, que tenemos cada uno, y entonces comencé a notar cambios, en mis ámbitos, por ejemplo, en el académico, me di cuenta que ya me concentraba más. Me di cuentas que cuando estoy en la calle soy más consciente. Han pasado varias cosas... en la crianza con mi hijo. Enseñarle a meditar a mi hijo, fue un proceso muy bonito porque a veces es él el que dice, meditemos... Es un cambio que hemos percibido mutuamente, también he percibido como individuo cada uno, Es mucho más abierto mi hijo. he ido tres experiencias del yagé... Si porque la respiración, la meditación te ayuda a canalizar. Te invita, te enfoca, y cuando estas en un ritual de yagé, te pueden pasar muchas cosas, fresquitas de la meditación para solamente para sanar y saber dónde estás... Eso es lo que hace facilitar ese proceso.

Testimonio 2. De Sebas.

"Como todo el mundo, tú quieres aprender el camino para ganar, pero no quieres aceptar el camino para perder, para aceptar la derrota. Aprender a morir te libera de la muerte. Cuando llegues mañana, tienes que liberarte de tu mente ambiciosa y aprender el arte de amar.

Hace un tiempo, andando, caminando, pensando y divagando, no encontraba coherencia entre lo que hacía y lo que quería hacer, sentía que estaba en una ruleta y no paraba nunca, de hecho quería ponerle ¹¹un tope a esa ruleta pues me hacía vislumbrar mis metas y objetivos. De un tiempo para acá mis energías empezaron a alterarse, sentí que debía hacer algo pronto, pues el tiempo pasa tan rápido que en un abrir y cerrar de ojos saz! todo pasa y se esfuma y ahí se queda es el intento, en tan solo un intento ...desde que conocí el camino de la meditación y del amor propio y hacia los demás, he encontrado lo que por mucho tiempo busque, lo que he anhelado y con esfuerzo iré construyendo, gracias infinitas desde lo más profundo de mi ser...

Testimonio 3. Tamara. Entrevista 28/04/2018. Tamara. Mujer. 23 años. Estudiante de psicología, alemana

...Y me recuerdo que la primera vez que llegue a la Palomera, ...y me sentí como en casa, hace años estaba buscando una forma de espiritualidad, una acción, estaba buscando, pero nunca había encontrado como mi forma, y llegue y no sé, el abrazo de Nandito, tan incondicional, tanto amor, tanto cariño, los músicos. Todos me dieron. Con la sorpresa de consejos llenos de luz, y fui arriba (al sitio de meditación) y estuve uf... llena, llena (estaba) ese espacio. Y desde ahí comenzó a crecer, ese espacio, ese vínculo tan lindo. La Palomera. Para mi somos los palomerunos¹², los jóvenes ...En la meditación como un tiempo en mí, de respirar, de estar, de sentir, estar en paz, en tranquilidad. Si...venías en un proceso de encontrarme conmigo misma...he cambiado en la observación de mis pensamientos. La pregunta ¿quién soy? Se me queda en mi mente. La idea que soy un ser libre y auto responsable. ...he estado en dos rituales del yagé...bueno una toma de yagé es como una pequeña vía con mucha conciencia. ... Es como primer paso a una conciencia, a conectarme conmigo y con la toma, va más profundo aún y más...como con menos límites...y en ...es como entrarte de una meditación muy muy profunda.... Era como el estado consciente de una meditación, más profunda. Ahí veo otra clase de meditación, complementa mucho la meditación, y yagé...antes de la toma en la meditación,

12 Neologismo de identidad creado por los integrantes del colectivo. Significa hacer parte del colectivo.

ya fue muy especial porque me vi como ansiosa, movía movía...y estuve meditando y me vi como encima, como afuera de mi cuerpo, un triángulo de luz, eso era como...algo así.

Testimonio 4. Estevaliz. Española.

“Cuando salí a viajar todo era muy confuso. Con una mochila en la espalda y sin saber cuáles eran los destinos que me esperaban empecé una ruta desde Ecuador hacia el sur que se vería fuertemente alterada y me haría cambiar el rumbo de mi camino para dirigirme esta vez hacia el norte. Colombia fue ese destino y si me dieran la opción de cambiar algo hasta ahora solo diría “quiero volver a vivir esto”. Sin darme cuenta llegué a la Palomera y estando a miles de km de mi país, me sentí como en casa. Conseguir eso es muy difícil porque no todos los lugares tienen la energía positiva suficiente como para que uno habrá su corazón y se siente tranquilo. La Palomera es mucho más que eso, mucho más que una casa, mucho más que una energía positiva. La Palomera es vida y amor y todas las personas que las constituyen forman parte de la mejor medicina. Así que solo puedo decir gracias por sanar cuerpo y alma y por ser unos seres tan hermosos. Se les quiere infinito... estivalis. Española.¹³

Testimonio 5. Camilo Entrevista Camilo. 29/04/2017. 30 años. Músico. Nativo.

... ha sido algo trascendental porque me ha tocado toda la parte espiritual, porque me despierta en mí todo lo que yo he sido...Entonces yo venía de un proceso, muy mundano, muy carnal ...Mi vida dio un giro de 180 grados, se vio representado en un cambio que yo nunca esperé que llegara. Estaba en una búsqueda sí...una búsqueda de hace raro y ahí fue donde realmente entendí que el que busca encuentra...y en el momento... perfecto... conocí el Vipasana que ha sido una de las experiencias más hermosas que yo he vivido y posteriormente conocí el yagé. Por primera vez, literalmente la primera vez que lo tome...ya lo había tomado la primera vez en el Putumayo pero no fue tan impactante pues no surtió el efecto esperado y la primera vez que lo tome en casa verde fue una cosa súper trascendental con un impacto algo increíble... cuando llegué del Vipasana, estaba recién llegado y a los 8 días fue mi primera toma de yagé. Eso ayudó mucho a que la experiencia fuera muy profunda... Desperté en mí una sensibilidad que en verdad no pensé que tenía. Yo soy licenciado en música y siempre en mi proceso en la universidad. Siempre fue tuve algunos inconvenientes porque no fluía con naturalidad y es que con el yagé me di cuenta que realmente de la sensibilidad en las cosas artísticas...lo que a mí respecta de la música...encontré una libertad y una fluidez que no pensé que yo tenía...yo siempre pensé que la música era una cuestión académica, sí, y resulta que no que no, que la música es una cuestión del sentir, del ser, de una cuestión que va mucho más allá de lo que realmente pensamos y nos ha enseñado la académica.

VII. ALGUNAS CONCLUSIONES.

LPMC como experiencia de jóvenes en el despertar espiritual de conciencia y conocimientos ancestrales, evidencia una relación intercultural con la práctica de la meditación zazen con la EMYA, como se evidencian en los relatos, pero también evidencias en acciones y actos en que los palomerunos.

Que la EMYA, como un conocimiento ancestral, para aprovechar sus enseñanzas individuales y actúe como una medicina, requiere de una didáctica que permita en cada proceso individual posibilidades de integración como aprendizajes, para generar cambios que hoy

¹³ <https://www.facebook.com/places/Cosas-que-hacer-en-Manizales/110529508975890/>

demanda el sentir-pensar, como una nueva conciencia para un despertar de reconexión vital con la naturaleza, con el todo de la existencia, en sociedades de mercado y dominadas por estructuras y patrones mentales neocoloniales dominantes, que fortalecen la soberbia y los egos.

Que es necesario que tal didáctica, como un proceso orientado y acompañado por guías y sabedores con experiencia y conocimiento de la EMYA y con sus limitaciones y potencialidades, en este caso el zazen, para contribuir a crear y recrear espacios para fortalecer interacciones emocionales de confianza, para rescatar la libertad desde la identidad, como seres humanos que conviven con multitud de formas sociales de vida.

Contemporáneamente el surgimiento de un territorio simbólico: Kumanday con significados evocativos de lo ancestral, estaría en parte relacionados socio antropológicamente al desarrollo de un medio universitario, hoy intrínsecamente vinculado al mundo virtual y al internet, que ha contribuido a conformar un territorio interétnico y diverso, un medio social que se conecta con estos procesos neo espirituales de búsquedas en alteridades diversas. En estos flujos poblaciones e interétnicos, se fue recreando unas nuevas territorialidades evocativamente asociadas a tradiciones ancestrales amerindias, lo cual ha permitido condiciones sociales y de adaptación que facilitan información y comunicaciones de tradiciones milenarias.

El lugar geográfico en territorios de nevados y paisajes especiales, el ambiente universitario de apertura y el buen trato de tradición hospitalaria en la ciudad, simbólicamente ciudad de puertas abiertas y joven como se expresa en su escudo y en su himno, han propiciado y fortalecido con residencia e inmigración visible, y ya residentes indígenas y negros, con los cuales también han llegado sus tradiciones y legados de medicinas ancestrales y fiestas que evocan tiempos y movimientos de la Madre Tierra o Pachamama o el Sol y la Luna o tradiciones orientales védicas e hindúes, el budismo, el yoga y nuevas y ancestrales reelaboraciones de medicinas y terapias. Entre ellas la EMYA. Así han circulado y circulan, cada día con mayo vigor, correaes de pensamientos y alteridades de filosofías orientales, que han retroalimentados *congerie*¹⁴s existentes como el gnosticismo.

Una enseñanza de LPMC, con aprendizajes evidentes entre los participantes e integrantes de este proceso, es la necesidad ganar energía y acumularla para el actuar, lo cual se logra pacientemente con la meditación y la conciencia de retroalimentarse de una de las energías necesarias para la vida, como la que genera la respiración pausada y la posición de inmovilidad. Su símbolo es el “cojín”.

Hace presencia población extranjera, especialmente jóvenes en parte también a la vida universitaria y por el turismo y los intercambios migratorios de población nativa regional, que ha emigrado a otros países en búsquedas laborales y con el tiempo, se revierten relaciones familiares interétnicas.

Existe una atmósfera proyección que se expresa en la participación y proyección progresiva de LPMC en festivales relacionados con Sumak Kawsay a partir del 2015. Festivales y encuentros de creación, de música medicina, exposiciones, ciclos de cine y documentales de búsqueda y aperturas espirituales de retornos al origen, en estos nuevos territorios interculturales e interétnicos, solidarios, ambientalistas, que emergen como *congeries* (Sorokin P.) de re-existencias frente al mundo globalizado consumista, que evocan tradiciones ancestrales amerindias de Abya Yala.

¹⁴ Concepto sociológico referido a surgimiento de sistemas culturales relacionados con nacimiento de grupos sociales organizados o inorganizados, Pitirim Sorokin (1889-1868).

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Bateson Gregory. 2006a. *Espíritu y Naturaleza*. Amorrortu Ediciones. Buenos Aires

Bateson Gregory. 2006b. *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una unidad ecológica de la mente*. Gedisa. Editorial. Edición Rodney E. Donaldson

Del Rio Alonso. 2016. *Los Cuatro Altares. El Libro de la liberación*. Perú

Ronderos V.J. 2014. *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia. Tesis doctoral. Depositario. Universidad de Sevilla. España.* <https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/64577/ronderos.pdf?sequence=1>

Ronderos V. 1995. *La Caldensidad o la etnogénesis de un Pueblo*. Proyecto Cultural del Departamento de Caldas. Secretaría de Cultura de Caldas. Editorial Fundación del Libro Total. Sistemas y Computadores S.A. <http://www.llibrototal.com/ltotal/ficha.jsp?idLibro=3833>.

Nota. Fue suprimido la anterior versión en digital. Existe la publicación en físico, hecha por La Gobernación de Caldas-Diario La Patria. Manizales. Colombia. Contacto www.prodiversitascalombia.org

Sorokin Pitirim. 1962. *Dinámica Social y Cultural*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid,

Torres William.1989. *En Chamanismo un Arte del Saber*. Anaconda editores, Bogotá.

IX. LINKS:

1. FB LPMC:
<https://www.facebook.com/hernando.salazar.1042?lst=100012462649113%3A100012462649113%3A1490994696>.

2. Manizales hoy. Información. <https://www.facebook.com/places/Cosas-que-hacer-en-Manizales/110529508975890/>

3. Instituto de Estudios Ambientales. IDEA. Universidad Nacional. Sede Manizales. http://idea.manizales.unal.edu.co/gestion_riesgos/memoria.php

4. <http://www.geoenciclopedia.com/nevado-del-ruiz/>

**SONES Y PLEGARIAS EN LOS RITOS OTOMÍ.
ALGUNOS ASPECTOS GNOSEOLÓGICOS**

RAINELLI, FEDERICA

SONES Y PLEGARIAS EN LOS RITOS OTOMÍ. ALGUNOS ASPECTOS GNOSEOLÓGICOS

El reto de cada antropólogo es establecer un espacio dialógico, tanto en el campo, con los interlocutores locales, como a la hora de interpretar y devolver los datos, cuando el dialogo desarrollado en el campo involucra las demás voces académicas. Con esta metáfora en la mente, propongo interpretar la praxis ritual como un discurso polifónico en el cual una multiplicidad de voces y de lenguajes se alternan y entrelazan para comunicar un mismo mensaje. Esta perspectiva lleva a subrayar la dimensión relacional implicada por todo tipo de práctica ritual (Housman – Severi 1994), pues el análisis conjunto de la praxis y del aparato retórico que la justifica testifica de una forma bastante clara el esquema de relaciones a través del cual el «colectivo» humano (Latour 1999) se define en función del Otro – en el caso específico, de esa alteridad, radical y constitutiva, representada por los no-humanos (Descola 2005). A la luz de lo anterior, el propósito de este breve texto es abordar la praxis ritual como conjunto de códigos expresivos distintos pero complementarios, enfocándonos de una manera particular a los aspectos gnoseológicos que conllevan. A tal efecto, las plegarias¹ y la música ritual constituirán un objeto de estudio privilegiado, en tanto que lenguajes muy a menudo equiparados a nivel retórico y que sin embargo muestran repercusiones gnoseológicas muy distintas.

A lo largo del año, una gran variedad de celebraciones marca el calendario ritual de los Otomíes de la Sierra Madre Oriental². Entre ellos, cabe distinguir entre festividades expresamente católicas y celebraciones llamadas «de costumbre», es decir ritos (sean públicos o privados) que no dependen directamente de la doctrina y del calendario festivo católico (véase también Ichon 1969 y Galinier 1990). Estos últimos se nombran con el término otomí «*mâte*», palabra que indica el favor, la gracia. Este dato lingüístico nos proporciona una primera clave interpretativa de cierta relevancia, pues «*mâte*» es un favor que se hace y se pide al mismo tiempo. A este respecto, las oraciones rituales son muy explícitas, ya que en estas se alternan repetidamente las expresiones «*di ot'e na ra mâte*», lo cual podemos traducir libremente como «celebro tu fiesta», pero significa literalmente «te hago un favor», y «*dami yorä na ra mâte*», es decir «hazme el favor». Tal alternancia de favores hechos y pedidos constituye un primer argumento a favor de una perspectiva relacional, mostrando como no haya tanto aquel automatismo implícito en la lógica del *do ut des*, sino más bien una dinámica negocial desarrollada entre dos grupos, ambos interesados y ambos necesitados el uno del otro – si bien en diferentes medidas.

También cabe mencionar que los *Mâte* o Costumbres incluyen una serie de prácticas rituales muy amplia y variada (rituales terapéuticos, de iniciación, de fertilidad agraria, entre otros) que, a pesar de sus distintas finalidades, presentan algunos rasgos recurrentes que justamente los definen y los distinguen de las demás celebraciones. Entre ellos, destacan un ritual lustral de apertura (la llamada limpia o barrida, '*bäxi*'), plegarias en lengua indígena, cierto tipo de danza y de ofrenda alimenticia, todo acompañado por la música de un trío de cuerdas (violín, jarana y guitarra huapanguera), que con sus sonos marca las andanzas de las distintas fases del ritual. Sin enfocarme en ningún rito en particular, quisiera subrayar que cada uno de estos elementos representa sea algo que se ofrece, sea un medio de comunicación entre humanos y entidades extra-humanas, de manera que sería posible interpretarlos como otros tantos lenguajes que contribuyen a la composición de la polifonía ritual.

1 A lo largo del presente texto se utilizará el término «plegaria» con referencia a todo tipo de rezo, súplica o invocación recitado en el marco del ritual.

2 Concretamente, los datos presentados se refieren a los Otomíes del municipio de San Bartolo Tutotepec (HGO), donde llevé a cabo doce meses de trabajo de campo entre febrero 2016 y junio 2017, en el marco de un proyecto doctoral co-dirigido por la Universidad de Padua y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París.

Si el ritual es una práctica dialógica, «hablar bien» resulta fundamental. En particular, entre los Otomíes orientales esta expresión («hablar bien») se ocupa tanto para referirse a las habilidades oratorias del especialista ritual (*bädi*, literalmente «el que sabe»), cuanto con referencia a las capacidades técnicas de los músicos (*mbe'mbida*), los cuales, como suelen aclarar mis interlocutores, «cuando tocan, le están orando a Dios». Estos datos nos llevan a preguntarnos si se pueda establecer alguna equivalencia entre los dos oficios. En el primer caso, las plegarias constituyen una forma de lenguaje principalmente (pero no exclusivamente) verbal; en el segundo, la música ritual parece situarse a medias entre un lenguaje performativo y aquello verbal. Según lo plantea Carlos Heiras con respecto a los Tepehuas orientales, existe una «gramática musical», por lo cual la música de costumbre no sería sólo evocativa, sino propiamente «locutoria», es decir, expresaría un contenido semántico preciso (Heiras 2015). Para fundamentar tal planteamiento, el autor se basa en la cuidadosa lectura del trabajo etnomusicológico realizado por Charles L. Boilés en los años '60 entre los Otomíes y los Tepehuas del municipio de Ixhuatlán de Madero (VER), según el cual la música ritual tocada por estos dos grupos constituye una forma de «canto instrumental»³, es decir, cada elemento musical constituye un significante al cual corresponde un significado preciso (Boilés 1967; 1969). A la luz de lo anterior, mi intención es desarrollar un análisis en paralelo de la estructura sintáctica y del contenido semántico de las plegarias y de la música ritual otomí basándome sea en mis propios datos de campo, sea en los datos y en el análisis proporcionado por Boilés. En particular, como ya mencionado, me enfocaré en la dimensión gnoseológica implicada por dichas prácticas, la cual puede ser abordada desde dos puntos de vista: por un lado, se trata de aclarar de qué naturaleza sean, cómo se desarrollen y cómo (eventualmente) se transmitan estos saberes; por el otro, se trata de destacar cuál sea el contenido cognoscitivo que vehiculan, es decir, cuál sea su grado de inteligibilidad con respecto a los demás participantes.

Según la mayoría de mis interlocutores, la habilidad de los músico tocando sonos de costumbre (*sonmate*) y aquella del *bädi* rezando dependen de presupuestos gnoseológicos ontológicamente distintos: pues, la práctica de los músicos se considera arraigada en un saber profano, adquirido y transmisible; mientras la práctica del *bädi* se considera arraigada en un saber esotérico, no transmisible y adquirido bajo la forma de un don divino. En particular, dos aspectos destacan: en primer lugar, mientras el saber de los músicos es acumulable y, por ello, esencialmente cuantitativo (un buen músico es aquel que conoce muchos sonos), aquello del *bädi* es un saber que se caracteriza en un sentido esencialmente cualitativo – i.e., se puede traer un don bueno o malo, pero no “grande” o “pequeño”; en segundo lugar, en el caso del *bädi* se asiste a un deslizamiento del ámbito gnoseológico hacia aquello ontológico, ya que el *bädi* es tal porque sabe y, a la vez, sabe porque en cuanto *bädi* (i.e., poseedor de un don divino) tiene un estatus ontológico distinto con respecto a los demás.

Sin embargo, tras platicar con algunos músicos se desprendió claramente que ellos también conciben su oficio como cierto tipo de don. Según una versión recurrente, llega un momento en el cual «se despierta el corazón» (i. e., se empieza a desarrollar algún interés en la música ritual) y poco después sigue la aparición en sueño de alguna entidad extra-humana, quien entrega el instrumento, lo que confirma la necesidad de emprender dicho oficio⁴. También desde un punto de vista pragmático, las enseñanzas y el aprendizaje de los dos oficios se desarrollan de la misma forma, o sea de una manera informal y a nivel implícito: por un lado, de una manera pasiva, a través de la observación reiterada («te enseño»); por el otro, de una manera activa, a través de prácticas miméticas que llevan a la incorporación de la técnica («me sigue»). En ambos casos, no hay algún tipo de teorización explícita del *savoir-faire*, sino técnicas de aprendizaje basadas en la reproducción de modelos conocidos. Otro dato interesante tiene a que ver con el origen mítico de los

3 Retomo la fórmula «canto(s) instrumental(es)» del francés «chants instrumentaux», con lo cual se traduce el original inglés «thought-songs», C. L. Boilés, “Les chants instrumentaux des Tepehuas: un exemple de transmission musicale de significations”, en *Musique en jeu*, no. 12 (1973), pp. 81-99, cit. en Heiras 2015: 12.

4 Cabe señalar que la “vocación” del *bädi* se manifiesta a menudo de la misma forma, por vía onírica, mediante la entrega de unas tijeras o de alguna otra herramienta típica de tal oficio.

instrumentos musicales, que a veces llegan a ser considerados la misma voz de las potencias extra-humanas (véase también Adje Both 2008), por lo cual se les reserva el mismo tratamiento ritual y las mismas interdicciones reservadas al resto de la parafernalia ritual ocupada por el *bädi*.

Finalmente, tal como ocurre en el caso de las plegarias, el repertorio de los *sonmate* no es fijo: hay varios “clásicos” que se transmiten fielmente, pero también hay renovación y, conforme al paso del tiempo, algunos sonos se pierden, otros se añaden. Pues, a pesar de respetar algunos cánones, tanto los sonos, como las plegarias nunca están completamente estructurados – i.e., no están «reificados» en la escritura (Goody 1977). El bajo nivel de formalización representa un elemento clave, porque permite sea al *bädi* sea al músico de expresar su personalidad (*yomfëni*), concepto indígena de gran relevancia, el cual se refiere al pensamiento, a la naturaleza íntima de la persona («su manera de ser») – y también al don. Por lo tanto, el carácter intrínsecamente indeterminado de los sonos y de las plegarias permite a quienes los ejecuta incorporar en ellos una parte de sí, dando a ver un tipo de conocimiento que se adquiere, pero no se aprende intelectualmente, sino que «se va formando» a un nivel más profundo – quizás subconsciente, según la terminología occidental.

Abordamos ahora la segunda cuestión planteada, a saber, el grado de inteligibilidad del contenido semántico vehiculado, o sea la dimensión relacional involucrada por cada teoría del conocimiento. Pues, Boilés considera la música ritual una forma de «*semantic signaling*» (Boilés 1967; 1969), es decir una forma de señalización semántica cuyo mensaje varía en función del destinatario: para algunos se trata de una melodía más o menos agradable, para otros de un verdadero texto que ilustra paso por paso cada etapa del ritual. Cabe mencionar que este primer dato constituye de por sí un elemento de gran interés, ya que testifica cierto principio de inversión por el cual el contenido proposicional de las plegarias (arraigadas en un saber “divino” y esotérico) sería accesible para todos, mientras aquello de los sonos (arraigados en un saber profano y exotérico) sería al alcance de pocos.

Sin embargo, nuestro autor lleva sus análisis más allá, llegando a individuar algunos elementos cognitivos (*cognitive items*) recurrentes, que considera dotados de un contenido semántico propio: a) el esquema de los tonos, que remite a los destinatarios del ritual, b) el patrón rítmico, que remite a las acciones llevadas a cabo por los participantes (e.g., llegar, pedir permiso, ofrendar, etc.) y c) la estructura formal, que remite a las coordenadas espaciales (Boilés 1969: 118-147). Estos elementos se articulan según una estructura modular por la cual un número limitado de cadenas melódicas se combinan conformando una estructura formal, la cual se repite cierta cantidad de veces – cuatros, según mis interlocutores, para que «se cumpla» el son. Por consiguiente, según los datos proporcionados por Boilés, la música ritual tendría el mismo contenido semántico y las mismas características estructurales de las plegarias, constituyendo pues un lenguaje paralelo que amplía y hace eco al lenguaje verbal propiamente dicho, coordinándose con los demás elementos expresivos (i.e., objetos materiales, proxémica, otros actos motores y verbales, como la danza o el trance). Para aclarar tal isomorfismo propongo observar el siguiente fragmento de plegaria, recitada para invocar a cierta entidad extra-humana (*Ts’ut’abi Ximhai*) durante la primera etapa de un largo peregrinaje hacia Mayonnijä, principal lugar sagrado de la región.

Este extracto⁵ sólo constituye el comienzo de una plegaria más larga recitada después de haber entregado la ofrenda, invocando a la potencia para que se presentifique y para propiciar su benevolencia y respaldo. Con respecto a nuestra comparación con los sonos de costumbre, cabe hacer hincapié en algunos elementos en particular. En primer lugar, notamos que la oración devuelve *grosso modo* el mismo contenido semántico identificado por Boilés en los sonos: expresa explícitamente a quien se dirige el ritual enumerando sus advocaciones (vv. 4-6, 10) y proporciona las coordenadas espacio-temporales en las cuales se realiza la acción (vv. 1, 9-13, 14, 19, 23-25, 32). Con respecto a esta última, es interesante notar que mientras las acciones indicadas en los sonos son aquellas llevadas a cabo por los humanos (véase sobre todo Boilés 1969:

5 Transcripción y traducción mía en colaboración con Lucero Corona Clemente.

126), las acciones mencionadas en la plegaria son aquellas exigidas a la potencia extra-humana. Este detalle nos lleva a plantear una distinción importante entre sones y plegarias, ya que los primeros desempeñan una función descriptiva de los actos que se están llevando a cabo⁶, mientras las segundas desempeñan una función exhortativa, solicitando el interlocutor extra-humano a llevar a cabo cierta serie de actos.

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1. Dami yorä na ra màte ra hora jabu | 1. Hazme un favor en esta hora |
| 2. Dami cuida ni hnini | 2. Cuida tu pueblo |
| 3. Dami cuida ra tsaya jabu | 3. Cuida este descanso |
| 4. Nu'bu ra Hmuba'ye | 4. Si eres el Dueño de la Peña |
| 5. Nu'bu ra Ts'ut'abi | 5. Si eres el Juez |
| 6. Nu'bu ra Hmuhaj | 6. Si eres el Dueño de la Tierra |
| 7. Hrukuä na 'yänthi | 7. Aleja un accidente |
| 8. Hrukuä na däte | 8. Aleja una muerte |
| 9. Dami yorä na ra màte ra hora jabu | 9. Hazme un favor en esta hora |
| 10. Hapu gä Ts'ut'abi Ximhaj | 10. En donde eres Juez del Mundo |
| 11. Hapu di 'baka'be ra hora jabu | 11. En donde estamos parados en esta hora |
| 12. Hapu bin ho ni 'ye | 12. En donde se arregló tu mano |
| 13. Hapu din ho ni gwa | 13. En donde se arregló tu pie |
| 14. Dami yorä na ra màte a hora jabu | 14. Hazme un favor en esta hora |
| 15. Zaki ni mbui | 15. Fortalece tu corazón |
| 16. Zaki ni mfëni | 16. Fortalece tu pensamiento |
| 17. Ndangi ni mbui | 17. Levanta tu corazón |
| 18. Ndangi ni mfëni | 18. Levanta tu pensamiento |
| 19. Dami yorä na ra màte hora jabu | 19. Hazme un favor en esta hora |
| 20. Ba ë'bu ni 'bòts'e | 20. Ahí viene tu ofrenda |
| 21. Ba ë'bu ni yo | 21. Ahí viene tu vela |
| 22. Ba ë'bu ni bopo | 22. Ahí viene tu copal |
| 23. Zaki ni mbui hora jabu | 23. Fortalece tu corazón en esta hora |
| 24. Zaki ni mfëni hora jabu | 24. Fortalece tu pensamiento en esta hora |
| 25. Dami yorä na ra màte hora jabu | 25. Hazme un favor en esta hora |
| 26. Nuhu ni mbui | 26. Despierta tu corazón |
| 27. Nuhu ni mfëni | 27. Despierta tu pensamiento |
| 28. Dami 'yupä na ni 'bòts'e | 28. Recibe tu ofrenda |
| 29. Dami 'yupä na ni nzaki | 29. Recibe tu fuerza |
| 30. Zaki ni mbui | 30. Fortalece tu corazón |
| 31. Zaki ni mfëni | 31. Fortalece tu pensamiento |
| 32. Ra pa jabu, ra hora jabu | 32. En este día, en esta hora |

⁶ En efecto, según lo plantea Heiras, la música sería prioritaria con respecto a los demás actos rituales, que se realizan porque, en el momento preciso, la música no sólo lo permite, sino que lo requiere (Heiras 2015: 11). Aunque fascinante, mi experiencia etnográfica no me permite confirmar esta hipótesis, sugiriendo más bien cierta coordinación y concertación entre actos y música.

En segundo lugar, es posible individualizar en la plegaria una estructura modular muy parecida a la de los sonos: cierta cantidad de cadenas enunciativas (versos) se combinan conformando una estructura formal (estrofa), la cual se repite conservando el mismo patrón hasta el final. Finalmente, tal estructura modular presenta otra característica típica de todo lenguaje ritual, la redundancia. Más allá de la repetición de la estructura formal, en la plegaria la redundancia se expresa tanto estilísticamente, a través de la repetición anafórica, como a nivel de contenidos, a través de la reiteración de conceptos. Con respecto a estos últimos, cabe señalar la insistente petición de conceder un favor, expresada por la fórmula al comienzo de cada estrofa («*dami yorä na ra mätes*»), y una serie de paralelismos que solicitan la protección de la potencia extra-humana (vv. 2-3, 7-8) y la invitan a aceptar la ofrenda⁷ (vv. 20-22; 28-29). Asimismo, una mención especial merece el paralelismo formado a partir de la pareja corazón/pensamiento (*mbui/mfëni*), difrasismo que indica el conjunto de las facultades sensibles, cognitivas y volitivas de la persona (ya sea humana o extra-humana), es decir, su *'bui*, noción polisémica que, bajo esta acepción, se traduce generalmente con el español «ser». En este sentido, los paralelismos «*zaki ni mbui / zaki ni mfëni*», «*ndangi ni mbui / ndangi ni mfëni*» y «*nubu ni mbui / nubu ni mfëni*», que señalan respectivamente la necesidad de fortalecer, levantar y despertar el «ser» de la potencia extra-humana, pueden ser interpretados como solicitudes a presentificarse, es decir a manifestar su propia agentividad (véase Dehouve 2011).

Para concluir, aunque las plegarias y los *sonmate* se consideren generalmente arraigados en presupuestos gnoseológicos muy distintos, ambos constituyen tipos de saberes no formalizados, que derivan su fuerza proposicional precisamente de las variaciones sobre el mismo tema (véase Bloch 1974), es decir, de la capacidad que tienen el *bädi* y los músicos de expresar su «personalidad» (*yomfëni*). Además, de acuerdo al análisis conjunto de los trabajos de Boilés, de las plegarias grabadas y de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo, sonos y oraciones rituales parecen seguir el mismo patrón estructural y presentar contenidos semánticos análogos, lo cual nos lleva a interpretarlos como lenguajes afines que se desarrollan de una manera coordinada, a saber, «dicen lo mismo».

Parafraseando las palabras de John Blacking, según las cuales los sonos y los gestos musicales son «*des signes et des symboles de l'interaction entre les êtres humains*»⁸, podemos considerar los *sonmate* como signos y símbolos de la interacción entre seres humanos y extra-humanos. En este sentido, es posible entender la praxis ritual como un discurso polifónico compuesto por varios registros lingüísticos que siguen la misma lógica simbólica, coordinándose y complementándose entre ellos. En concreto, propongo distinguir entre a) lenguajes verbales, que, a pesar de los difrasismos, las metáforas y las alocuciones, representan por supuesto el código expresivo más transparente, en el cual un hablante (humano) se dirige directamente a un (hipotético) oyente (no-humano) (Lupo 1995a; 1995b); b) lenguajes materiales, es decir, todos aquellos elementos que integran la ofrenda y el depósito ritual, los cuales se estructuran según las mismas lógicas que orientan los difrasismos y los constructos metafóricos y metonímicos (Dehouve 2009; 2010; 2016), representando al mismo tiempo el medio, el mensaje y la forma de expresión; c) lenguajes performativos, es decir, todos aquellos actos comunicativos ilocutivos (como la danza y varios entre los gestos realizados por el *bädi*), que de acuerdo con John L. Austin podemos definir «enunciados performativos» (Austin 1962, véase también Searle 1969).

Finalmente, adoptar una perspectiva relacional permite interpretar la praxis ritual como una práctica comunicativa, o sea como el intento de construir un espacio dialógico común en donde actuar de manera eficaz, es decir, en donde solicitar una acción responsiva positiva por parte de los extra-humanos, que garantice y perpetúe las posibilidades de acción de los humanos.

⁷ Observamos brevemente que el verbo utilizado (din 'yupi) no solo quiere decir «aceptar», «recibir», sino que implica la idea de disfrutar de lo que se recibe.

⁸ J. Blacking, "Deep and Surface Structure in Venda Music", en *Yearbook of the International Folk Music Council*, no. 3 (1971), pp. 91-108, cit. en Blum 2004: 232.

I. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adje Both, Arnd (2008): “La música prehispánica. Sonidos rituales a lo largo de la historia”. En: *Arqueología Mexicana*, 16 (94), pp. 28-37.
- Austin, John L. (1962): *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bloch, Maurice (1974): “Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation. Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?”. En: *Archives Européennes de Sociologie*, 15 (1), pp. 55-81.
- Blum, Stephen (2004): “L’acte musical: éléments d’analyse”. En: *L’Homme*, 171-172, pp. 231-247.
- Boilés, Charles L. (1969). *Cognitive process in Otomi cult music*. Tesis de doctorado. Nueva Orleans: Department of Music of the Graduate School – Tulane University.
- Boilés, Charles L. (1967): “Tepehua thought-song: A case of semantic signaling”. En: *Ethnomusicology*, 11 (3), pp. 267-292.
- Dehouve, Danièle (2016): “A Play on Dimensions: Miniaturization and Fractals in Mesoamerican Ritual”. En: *Journal of Anthropological Research*, 72 (4), pp. 504-529.
- Dehouve, Danièle (2011): “Analogía y contigüedad en la plegaria indígena mesoamericana”. En: *Itinerarios*, 14, pp. 153-184.
- Dehouve, Danièle (2010): “La polisemia del sacrificio tlapaneco”. En López Luján, Leonardo / Olivier, Guilhem (eds.): *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 499-518.
- Dehouve, Danièle (2009): “El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis”. En: Peperstraete, Sylvie (ed.): *Image and Ritual in the Aztec World*. Oxford: Archaeopress, pp. 19-33.
- Descola, Philippe (2005) : *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Galinier, Jacques (1990): “La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomies”. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos : Instituto Nacional Indigenista.
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2015). *Música chamánica para mover las cosas. Homenaje a la contribución de Charles Boilés a la etnomusicología tepehua oriental*. Conferencia magistral presentada en el “Tercer coloquio nacional de etnocoreología: Del movimiento a la palabra”, Colegio de Etnocoreología – Escuela de Artes – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 5 de noviembre de 2015.
- Houseman, Michael / Severi, Carlo (1994): *Naven ou le donner à voir. Essai d’interprétation de l’action rituelle*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique - Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Ichon, Alain (1969) : *La Religion des Totonagues de la Sierra*. París : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Latour, Bruno (1999) : *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. París: La Découverte.
- Lupo, Alessandro (1995a): *La tierra nos escucha. La cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Dirección general de publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional Indigenista.

Lupo, Alessandro (1995b): “La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escrita y oral”, en Lisón Tolosana, Carmelo (ed.): *Antropología y Literatura*. Zaragoza: Gobierno de Aragón – Dependencia de Educación y Cultura, pp. 49-66.

Searle, John R. (1969): *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

**DIVINIDAD Y TRANSFORMACIÓN:
CATEGORÍAS ONTOLÓGICAS EN LAS FUENTES
LINGÜÍSTICAS MISIONERAS DEL ALTIPLANO
DE GUATEMALA**

SACHSE, FRAUKE

DIVINIDAD Y TRANSFORMACIÓN: CATEGORÍAS ONTOLÓGICAS EN LAS FUENTES LINGÜÍSTICAS MISIONERAS DEL ALTIPLANO DE GUATEMALA

I. INTRODUCCIÓN

La presente ponencia trata de la preservación de conceptos mayas en las fuentes misioneras del altiplano de Guatemala. El corpus de la literatura misionera en las lenguas mayas k'iche' y kaqchikel es particularmente abundante. Fueron primeramente frailes de las órdenes, franciscanos y dominicos quienes se habían comprometido a producir textos doctrinales—como catecismos, confesionarios o sermones— y descripciones lingüísticas de los idiomas. Los diccionarios y artes misioneras son fuentes muy valiosas para el estudio de la creación del registro discursivo empleado en el contexto de la cristianización. Pero como estos textos fueron compilados primeramente para el estudio de los misioneros contienen además entradas de términos que se refieren a conceptos de la religión maya para instruir a los frailes sobre las prácticas de la idolatría y las supersticiones de la gente indígena. Por eso, algunos diccionarios contienen entradas detalladas sobre rituales y creencias precristianas del altiplano.

Las órdenes mendicantes desarrollaron diferentes estrategias de traducción (véase García Ruíz 1992). Mientras que los franciscanos preferían la introducción de neologismos y préstamos del castellano o latín, los dominicos intencionalmente adoptaron términos de la religión maya para expresar los conceptos complejos de la fe católica (véase Sachse 2016). Por lo tanto, los diccionarios y textos dominicos constituyen una fuente muy valiosa para el análisis de la religión precristiana.

El texto que indudablemente tuvo el mayor impacto en el proyecto de la conversión en el altiplano de Guatemala fue la *Theologia Indorum* [teología para los indios] (Sparks 2011; Sparks en prensa; Sparks et al. 2017). Fue escrito entre 1550 y 1554 por el dominico Domingo de Vico – muy probablemente con la ayuda de conversos indígenas. La obra abarca dos volúmenes de 217 capítulos y aproximadamente quinientos folios de extensión. El texto ha sobrevivido en varias copias que se encuentran hoy en archivos en los Estados Unidos y Europa. La *Theologia Indorum* es la primera teología que fue redactada en las Américas. En el texto, Vico explica los principios y preceptos de la fe católica a los indígenas en su propio idioma. Fue escrita primeramente en k'iche' y traducida a las lenguas kaqchikel, tz'utujil, y q'eqchi'. Vico estratégicamente buscó analogías con la religión maya y adoptó términos del discurso ritual k'iche' para redefinirlos en un marco cristiano. Por lo tanto la *Theologia Indorum* no solamente permite analizar la creación de un discurso cristiano en k'iche', también sirve como una fuente para la reconstrucción de la religión maya.¹

En los siguientes párrafos exploraré diferentes categorías ontológicas, incluyendo a conceptos de divinidad, almas y sus aspectos transformativos, en base de evidencia de los diccionarios misioneros y del texto de la *Theologia Indorum*.

II. ALMAS

En el capítulo 32 de la *Theologia Indorum* Vico explica el concepto cristiano del 'ánima', comparándolo con las concepciones mayas del alma. Primero, contrapone el término 'ánima' al

¹ La *Theologia Indorum* nunca ha sido editada o traducida a una lengua europea que es el objetivo de un proyecto de investigación actual que fue iniciado y está dirigido por Garry Sparks (George Mason University, EE.UU.). El National Endowment for the Humanities (NEH) concedió los recursos para la producción de la primera traducción del texto entero al inglés y español. La argumentación de la presente ponencia se basa en las transcripciones y traducciones generadas en el contexto de ese proyecto colaborativo que incluye a Garry Sparks, Saqjij Candelaria Dominga López Ixcoy (Universidad Rafael Landívar, Guatemala), Sergio Romero (University of Texas at Austin, EE.UU.) y la autora de la presente ponencia.

difrasismo k'iche' *ninoch' natub'* y aclara cómo se distinguen ambos términos, declarando que los antepasados de los k'iche' antes ya creían en la existencia de un alma eterna llamada *ninoch' natub'*.

Rumal xcha ychuchj ykahau oher maui quicamic yx nu4ahol quixuluila quixulpunumukufj chic xare ri xa maui quiniuil chic xa nunino4h xa nunatub chic 4azlic xa uleu xa poklafj ri chicamic maui chicamic nunino4h nunatub xax 4az ui, cha ychuchj cha ykahau oher

(porque decían sus madres y sus padres antiguamente, “no muero, hijos míos, yo todavía vengo a verles y yo todavía vengo a mirarles, solo es que ustedes ya no me ven, solo mi *ninoch'*, solo mi *natub'* vive ya, solo es tierra, solo es polvo lo que muere, pero nunca muere mi *ninoch'*, mi *natub'*, ciertamente está viva,” decían sus madres, decían sus padres antiguamente.)

(Vico, *Theologia Indorum*, I, APS, capítulo 32)

La mayoría de los diccionarios de origen franciscano traduce ambos términos, *ninoch'* y *natub'*, como ‘sombra’. No está clara la diferencia semántica entre los dos sustantivos, pues ambos parecen hacer referencia indistintamente a sombras de seres humanos, de animales y de árboles. Por ejemplo, el anónimo *Vocabulario de la lengua cakchiquel* en la colección de la *American Philosophical Society* en Filadelfia en los Estados Unidos contiene una entrada para la forma abstractiva *ninoch'il* como término general para ‘sombra’.

Ninoch. l. *Natub*. La sombra del hombre. *nuninoch* l. *nunatub*. mi sombra

(*Vocabulario de la lengua cakchiquel*, APS, fol. 135v)

Nino4hil. la sombra de algo generalmente. *runinochil* chee.

(*Vocabulario de la lengua cakchiquel*, APS, fol. 140r)

Los diccionarios dominicos igualmente indican ambos términos con la traducción de ‘sombra’, pero Basseta también da *ninoch'* como “fantasma” e “[imagen] que se parece en el espejo”. Citando al “venerable Vico”, el lexicógrafo dominico además indica que *ninoch' natub'* se puede referir al concepto de “alma” (fol. 144r) o “anima” (fol. 90r).

Sombra ... antiguamente el alma significaba según el venerable Vico, ... *at vninoch, vnatub uinac mana quitzib at vinac* "no eres hombre sino sombra de hombre" ... *ninoch* también es "fantasma" y también "lo que se parece en el espejo", y en otro tiempo lo tenían por "el alma", como diximos

(Basseta 1698, fol. 144r)

Natub – la sombra del hombre, ô del animal, y se toma por el anima y anda junto con *ninoch*

(Ximénez, *Primera parte del tesoro de las tres lenguas*, 1701-05, fol. 90r)

Más abajo en el texto del mismo capítulo, Vico explica a sus oyentes o lectores k'iche' que no se debería usar otros términos para referirse al concepto del alma humana, particularmente no se debería usar los términos *k'u'x* ‘corazón’ y *uxlab'* ‘aliento’.

¶ 4iy chi nabek vbi anima pichabal xa u4iyal bi ka4ux quixcha nabek kuxlab quixcha pucfj. xauí nabe xere ubi Anima xare maui vtz ui 4iy bixinak ui 4iy pu oq(ui)nak ui vbixic yumal

(Anteriormente había muchos nombres del anima en su lengua, no más que una multitud de nombres: “nuestro corazón” decían anteriormente y “nuestro aliento” decían también. Solo

anteriormente el nombre del alma era así, pero no es bueno cuando hay muchas denominaciones y muchos entendimientos de su significado por ustedes.)

(Vico, *Theologia Indorum I*, APS, capítulo 32)

De lo que declara Vico aquí se podría concluir que los mayas del altiplano tenían diversos conceptos de alma. El padre dominico continúa con su explicación:

... v4ux chicop v4ux ttçiquin ruxlab chicop ruxlab ttçiquin quixcha chic quehe 4ut mauj. ki are vbi. anima. ¶ 4o nabe v4ux 4o nabe ruxlab. chicop 4az nabek chibin nabek chichacan pucfj. Xa halan v4ux halan pu ruxlab, xa rach camic racfj çachic ru4 vtiohil. Are mahabi chic vnino4cfj vnatub Maui queta ri rech uinak xax utuquel ui vinak 4o Unino4cfj 4o unatub Ranima pucfj

(... “corazón del animal”, “corazón del pájaro”, “aliento del animal”, “aliento del pájaro”, dicen ustedes todavía. Pero no es verdad que esto sea el nombre del alma. Primero tiene su corazón, primero tiene su aliento, y el animal ya está vivo, antes de caminar, antes de andar a gatas. Pero diferente es su corazón y diferente es su aliento, solo es compañero de la muerte, compañero del perder con su carne. Todavía no tiene su *ninoch'*, su *natub'*. Es diferente al hombre, únicamente para el ser humano hay su *ninoch'*, hay su *natub'* y su alma)

(Vico, *Theologia Indorum I*, APS, capítulo 32)

Vico constata que según el entendimiento cristiano los términos *k'u'x* y *uxlab'* simplemente definen el ser vivo, una condición que no requiere la presencia de un ‘alma’ o ‘anima’. Por lo tanto los animales solamente tienen *k'aslik* ‘vida’, y por eso tienen ‘corazón’ y ‘aliento’, pero no tienen *ninoch' natub'* ‘alma’. El hecho que Vico se dedica a explicar esta diferencia entre seres humanos y animales con tanto detalle sugiere que no solamente intentó de refutar una creencia maya en diversos conceptos del alma (incluyendo a *ninoch' natub'*, *k'u'x* y *uxlab'*), pero también que había entre los indígenas una idea que los animales tenían alma igual como los humanos.

En la literatura etnográfica sobre la cultura maya de Guatemala y Chiapas se encuentran amplias descripciones de conceptos complementarios del alma (por ejemplo Bunzel 1981 y Saler 1964 para *k'iche'*, Guiteras Holmes 1961 para *tzotzil* o Ulrich Köhler 1995 y Pedro Pitarch Ramón 1996 para *tzeltal*). Estas descripciones distinguen por lo general entre dos conceptos de almas. Primero, un alma de sombra que consiste de varias partes y puede salir del cuerpo humano (véase por ejemplo Pitarch Ramón 1996: 32 ss. y 51 ss.). Y segundo, el espíritu de un animal compañero que es el doblete del alma de un genuino animal en la selva que co-reside en el cuerpo humano y que se muere cuando se mata al animal (Saler 1964). Es cierto que el difrasismo de *ninoch' natub'*, que tal vez podemos traducir literalmente como ‘sombra-sombreada’, se refiere a tal concepto de alma de sombra. Parece que estos términos no han sobrevivido en el *k'iche'* o *kaqchikel* moderno (véase por ejemplo Fischer 1999: 482) y que los podemos reconstruir sólo a través de las fuentes misioneras. Los conceptos de *k'u'x* ‘corazón’ y *uxlab'* ‘aliento’ forman parte de esa alma de sombra. En la cultura *kaqchikel*, se entiende el *k'u'x* como centro del cuerpo y lugar del alma, la esencia de la identidad (Fischer 1999: 482). El alma compañera del animal que co-reside en todos seres humanos ha sido designada en la literatura etnográfica comúnmente con el nombre *nawal*.

III. TRANSFORMADORES

En la religión maya, los animales tienen alma y ciertos humanos pueden cambiar a animales dependiendo de su *nawal*. La creencia en la transformación, o más bien en almas que cambian su lugar, es decir el cuerpo en que residen, es uno de los elementos centrales de la religión maya de Guatemala. El concepto de ‘*nawalismo*’ y de los transformadores, o *shape-shifters*, fue tratado ampliamente en la literatura etnográfica del altiplano (véase Saler 1964, Köhler 1995 [1977]). Hay

numerosas tradiciones orales que tratan de personas que se transforman en zopilotes, jaguares, coyotes o culebras (véase por ejemplo Weisshaar y Hostnig 1995).

De las fuentes misioneras podemos obtener todavía más información sobre esa categoría ontológica de transformadores. En el *Vocabulario de la lengua cakchiquel* encontramos la entrada del término difrástico *puz nawal* que denomina explícitamente el concepto religioso de la transformación de personas, o más bien, sus almas.

Puz nawal. Vn genero de arte maxica que osaban antiguamente los Indios en que se transformaban en animales o globos de fuego que iban por el ayre

(*Vocabulario de la lengua cakchiquel*, fol. 171v)

Ese concepto de personas, que se transforman en “globos de fuego”, requiere más atención. La creencia en la existencia de personas que tienen el poder de transformarse en meteoros o rayos se encuentra en varias descripciones etnográficas de Guatemala y Chiapas. Por ejemplo, Pitarch identifica un concepto de un alma celestial que en tzeltal se llama *lab'* ‘meteoros’ y que incluye *rayos rojos* que tienen un poder transformador (Pitarch Ramón 1996: 60 ss.). Los xinka en el sureste de Guatemala creen en el retorno de un ‘guardián’ que va a llegar en forma de un meteorito que caerá del cielo para liberar a la población indígena de la opresión (López Ramírez 2007). Esta misma idea de los transformadores como liberadores del pueblo aparece ya en las fuentes históricas que fueron escritas por autores mayas en la época colonial. El Memorial de Sololá, más conocido como los ‘Anales de los Kaqchikel’, menciona a un transformador que prometió vencer a los españoles.

Qi k'a tinik'ajär ruya'ik pwäq chire' Tunatiw, töq xk'utun jun achi k'axtok: "In kaqolajay; tinkamisaj kastilan winäq!" xcha chike ajawa'. "Xa pa q'aq' keya'är wil Tinq'osij tinamit!

(Al entregar la plata a Tonatiuh [= Pedro de Alvarado], pareció un hombre-demonio: “¡Yo soy el trueno! ¡Yo mato a los castellanos!” dijo a los señores. “¡Solo en fuego ellos serán ahogados! ¡Voy a batir al pueblo!”)

(Memorial de Sololá, Maxwell/Hill 2006: 267)

Esa idea de un guerrero transformador se encuentra también en una tradición oral de Jacaltenango. El ‘Cuento de Qanil’ describe cómo dos hombres mayas *popti'* se transformaron en rayos para asistir a los castellanos en la lucha contra los “moros”.

... y x'ahana t'ujna ya' sat kanhil, x'ayna, x'ayna sk'u ya', k'u heb' ya' skawanil, x'ichiko heb' ya', yanayo k'u, tx'ihal k'u xakanayo heb' ya', xkamkan sunil heb' naj moro yuh heb' ya'

(... él se levantó y saltó al cielo, después cayó su rayo, como los dos hombres son rayos. Los hombres empezaron, ellos empezaron a tirar rayos, muchos rayos tiraron de una vez, y todos los moros se murieron por ellos.)

(Historia de Qanil narrada por Julian Pérez Camposeco, 2016)

Además de ese significado se encuentran en los diccionarios misioneros otras traducciones del término *puz nawal*. En varios diccionarios del kaqchikel se traduce el difrasismo también como ‘polución’.

Puz naval. xel nupuz nunaval pa nuvaram. tube **polución** en sueños.

(Vocabulario de la lengua cakchiquel, fol. 173r)

La traducción de ‘polución’ parece ser un cambio en el significado que fue introducido por los misioneros que usaban el difrasismo probablemente en el contexto de la confesión. Tal vez los misioneros adoptaron el concepto estratégicamente para referirse a la idea de esencias espirituales saliendo del cuerpo humano.

En la *Theologia Indorum*, Vico usa el término *pus naval* aun en otro contexto, o sea para traducir el concepto cristiano de ‘milagro’. Ese concepto aparece más en el segundo tomo de su obra en que se trata de los milagros de Jesús del Nuevo Testamento:

¶ Ucapañ tçifñ vcalañicaxic vcutuniçaxic puch quia locolah **puz naual** xbanic xil puch ta xalaxic cahauil Jh(es)u(cristo) varal chuvach vleu.

(Segundo discurso de la clarificación y revelación de muchos milagros sagrados, hechos y vistos cuando nació nuestro señor Jesucristo aquí en el mundo)

(Vico, *Theologia Indorum* II, GGMA 175, p. 54)

La traducción del concepto de ‘milagro’ como *pus naval* es representativa para la metodología dominica de adoptar términos de la religión maya al discurso cristiano. En las fuentes franciscanas, por el contrario, se usa el término *mayijab’al* [admiración] para traducir ‘milagro’ (por ejemplo, Anónimo Diccionario Franciscano, fol. 182v), mientras que el difrasismo *pus naval* se encuentra con el significado de ‘polución’ (Diccionario Franciscano Anónimo, fol. 45v) o de ‘magia, encanto’ (por ejemplo Diccionario k’iche’ de Berlín, fol. 154r; Dürr/Sachse 2007: 269). Parece que Vico se sirvió del significado original de la metáfora para expresar el aspecto transformativo de milagros (por ejemplo Jesús cambiando agua en vino o curando a los enfermos).

El significado original de *pus naval* es aun más enigmático. La segunda parte del difrasismo, *nauval*, se refiere al concepto del animal compañero o a una persona con poderes supernaturales, como se puede leer en la *Primera parte del tesoro de las tres lenguas* de Francisco Ximénez de principios del siglo XVIII:

nauval llaman tambien a vn animal ô demonio que señalan por guarda a la criatura, quien le acompaña toda su vida, q(ue) se ha uisto muchas vezes matar â este animal, y morir la persona su encomendada (Ximénez, *Primera parte del tesoro de las tres lenguas*, fol. 89r)

El significado de la raíz *pus* es menos claro. En el k’iche’ moderno, el verbo *pusu* significa ‘cortar con cuchillo’ (Ajpacajá Tum et al. 1996: 270). Varios diccionarios misioneros traducen la raíz *pusu* al castellano como ‘sacrificar’, que se refiere específicamente a la práctica de matar a otros seres humanos en un contexto ritual. El autosacrificio en que la gente perforaba sus lenguas y orejas para dar sangre, al contrario, es descrito con el verbo *siso* ‘picar’.

matar sacrificando, *chin poch uinac*, *chin puzu* (Bassetta 1698, fol. 99v)

El significado ‘matar sacrificando’ está atestado también en el *Popol Vuh*, donde *pusu* aparece en dos contextos. Una vez con referencia al acto en que los Héroes Gemelos matan a los señores del inframundo Xibalba. En el otro contexto mito-histórico los k’iche’ alcanzaron la supremacía en el altiplano, subyugando a otros pueblos mayas que habitaban en la región y obligándoles a

ofrecer sus corazones a Tojil. El contexto semántico en que ocurre el verbo en el *Popol Vuh* cumple con los criterios para definir matanzas rituales mandados por el dios patronal de los k'iche'.

Xere xch'akajataj ri amaq' ronojel. Ta xuya'o uxe' utolok', uxe' umeskel chitu'xik. Are' k'ut utu'xik ri xub'ij Tojil. Ta xp^{us} ronojel amaq' chuwach. Ta xk'otix uloq uk'u'x chutolok', chumeskel

(Así fueron vencidos todos los pueblos. Entonces [los pueblos] dieron lo que es debajo de los hombros, lo que es debajo de las axilas, para el amamantamiento. Éste fue el amamantamiento de que había hablado Tojil. Entonces todos los pueblos fueron **cortados/sacrificados** ante él. Entonces se les sacaría el corazón de debajo de los hombros, debajo de las axilas.)

(Popol Vuh, fol. 37v; Christenson 2004: 176)

Se encuentran varios pasajes en el texto dónde los autores k'iche' dicen explícitamente que la gente de los pueblos de los alrededores fueron *pusu* 'cortado' *chuwach k'ab'amil* 'ante el dios'. Pero en el contexto del difrasismo *pus nawal*, que se refiere a un concepto de alguna transformación como hemos dicho, el significado de 'cortar' no parece tener mucho sentido.

En primer lugar, podemos constatar que ambos lexemas del paralelismo *pus nawal* son sustantivos, como se ve en el ejemplo arriba, dónde la metáfora *xel nupus nunawal* [se fue mi *pus* mi *nawal*] está traducida como 'polución'. Sin embargo, no se encuentra el significado del sustantivo *pus* en el k'iche' moderno ni en los diccionarios misioneros. Como estos difrasismos—en k'iche' o en otras lenguas mayas—generalmente consisten de dos conceptos complementarios que pueden ser sinonimias o antonimias, es probable que *pus* también se refiera a una concepción afín a *nawal* 'espíritu'. Con relación a esto hay que notar que en las lenguas mayas occidentales de la rama ch'olana y la rama del yukateko se encuentra el sustantivo *pusik'al* (ch'ol, itza, mopan) o *puk'sik'al* (yukateko, ch'orti) que significa 'corazón'. Según Terrence Kaufman se trata de un préstamo de totonaco (Kaufman 2003: 305). Puesto que hay otras formas en el *Popol Vuh* (y en otras fuentes coloniales con autoría k'iche') que se originan de lenguas mayas occidentales, no sería enteramente imposible que exista una relación entre el k'iche' *pus* y la palabra ch'olana de 'corazón'. Si esta sugerencia no es demasiado hipotética, la traducción literal de *pus nawal* sería algo como 'corazon-espíritu' o más bien "corazón y alma". Dado que hemos mostrado que el difrasismo originalmente se refiere a algún concepto precristiano de alma que lleva un aspecto transformativo, el análisis de *pus* como 'corazón' parece tener más sentido que una relación con el verbo 'cortar'. Aunque falta verificar si el verbo se deriva del sustantivo 'corazón' o si de hecho tiene cognados en otras lenguas mayas del oriente.

IV. DIVINIDAD

Las concepciones ontológicas de las culturas mesoamericanas eran esencialmente diferentes del concepto cristiano de divinidad. Sin embargo, las fuentes misioneras y en particular las diferentes estrategias de traducción de ambas órdenes mendicantes nos pueden ayudar a reconstruir las características de actores divinos en el sistema de creencia maya.

El término con que se referían en el altiplano a seres divinos fue *k'ab'amil* (en k'iche') o *k'abowil* (en kaqchikel). En los principios del proyecto de la misión, los dominicos adoptaron este término como nombre del Dios cristiano. Los franciscanos protestaron, porque este era el nombre con que la gente indígena se refería a las imágenes de piedra que veneraba (véase García Ruiz 1992). Por eso el obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, prohibió el uso del término para conceptos de divinidad cristiana. A partir de ese tiempo los misioneros de ambas órdenes usaban *k'ab'amil* exclusivamente para referirse a los ídolos mayas y a la práctica de idolatría (véase Sachse en prensa; Sparks s.f.). Vico explica a sus lectores que el Dios cristiano nunca debería ser emparejado con el *k'ab'amil* que solamente fuera de "piedra y madera" y por eso no podría actuar como un ser divino.

xa loe chiçilob y4ux rumal. xa abafj xa che. 4abauil quixcha chire Are ri abafj. che. huyub taeafj
4abauil quixcha chire

(Para nada va a mover su corazón, porque solamente es piedra, solamente es madera el k'ab'awil a que ustedes hablen. Él es piedra y madera, el Juyub' Taq'aj ['cerro-valle' = Dios Mundo], el k'ab'awil a que ustedes hablan.)

(Theologia Indorum I, APS, capítulo 25, fol. 35v)

Al explicar que el Dios Mundo *Juyub' Taq'aj* en que creían los k'iche' (véase Schultze Jena 1933: 20; Bunzel 1981:320-321) era nada más que 'piedra y madera', Vico muestra que ha entendido bien el concepto k'iche' de *k'ab'awil* que se refiere no solamente a las imágenes pero también a actores divinos transcendentales (véase Sparks 2011:174; Sparks s.f., Sachse en prensa). El *Popol Vuh* nos da la narración mitológica de la que venía esta concepción. El texto nos cuenta de los fundadores de la nación k'iche' que recibieron sus dioses patronales Tojil, Awilix y Jaqawitz en Tulan, el lugar de su creación, y los llevaron en sus espaldas hasta el altiplano, dónde se asentaron y esperaron al amanecer. En el momento que subió el sol, los dioses se cambiaron a piedra y subieron hasta "arriba" – supuestamente al cielo (*Popol Vuh*, fol. 38v-39v; Christenson 2003: 223-227). Así los mayas percibieron a sus *k'ab'awilab'* como transformadores que aparecían en diferentes estados ontológicos. Existían en forma transcendental igual como en forma de piedra dónde se transformaron.

Parece que Vico utilizó el conocimiento que tenía de los conceptos divinos en que creían los mayas cuando construyó su argumentación para la misión de los k'iche'. Se muestra que las fuentes misioneras codifican informaciones y detalles sobre la organización ontológica de la religión maya que nos pueden servir en la reconstrucción del sistema de creencia precristiana.

V. REFERENCIAS

Ajpacajá Tum, Pedro Florentino/Manuel Isidro Cho Tum/ Francisco Lucas Tepaz Raxuleu/Diego Adrián Guarchaj Ajtzalam (1996): Diccionario del idioma k'iche'. Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín.

Anónimo (siglo xvii): Vocabulario de la lengua Cakchiquel. 345 folios. American Philosophical Society, MS 497.43 V85.10. Philadelphia.

Anónimo Diccionario Franciscano (1787): Vocabulario de lengua kiché compuesto por el apostólico zelo de los m.r.p. Franciscanos de esta Santa Provincia del Dulcísimo Nombre de Jesús del Arzobispado de Guatemala. 218 folios. Tozzer Library, Harvard, Special Collections, MS C.A.6 V 85. Cambridge, Massachussets.

Bassetta, Domingo de (2005 [1698]): Vocabulario de lengua Quiché; R. Acuña (ed.). Mexico: UNAM.

Bunzel, Ruth (1981): Chichicastenango. Guatemala: Editorial Jose de Pineda Ibarra.

Christenson, Allen J. (2003): *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*. Winchester/New York: O Books.

Christenson, Allen J. (2004): *Popol Vuh, Volume II. Literal Poetic Version. Translation and Transcription*. Winchester/New York: O Books.

Christenson, Allen J. (2007): *Popol Vuh: Sacred Book of the Ancient Maya Electronic Database*. Center for the Preservation of Ancient Religious Texts, Brigham Young University, Provo

Dürr, Michael (2015): "Gott, Götter oder Götze(n)? Zwei Begriffe und ihre Verwendung im kolonialen K'iche' ". En: L. Frühsorge et al. (eds.), *Mesoamerikanistik: Archäologie, Ethnohistorie, Ethnographie und Linguistik*. Hamburg: Shaker, pp. 409-431.

Dürr, Michael/Frauke Sachse (eds.) (2017): *Diccionario k'iche' de Berlín: El Vocabulario en lengua Aiche otlatecas. Edición crítica*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut/Gebr. Mann Verlag.

Fischer, Edward (1999): "Cultural Logic and Maya Identity Rethinking Constructivism and Essentialism". En: *Current Anthropology* 40 [4], pp. 473-499.

García Ruíz, Jesús (1992): "El misionero, las lenguas mayas y la traducción: Nominalismo, tomismo y etnolingüística en Guatemala". En: *Archives de Sciences sociales des Religions* 77 [1], pp. 83-110.

Guiteras Holmes, Calixta (1961): *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*. New York: Free Press of Glencoe.

Kaufman, Terrence/John Justeson (2003): *A Preliminary Mayan Etymological Dictionary*. En: <http://www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf> (fecha del último acceso: 23 de mayo 2018)

Köhler, Ulrich (1995 [1977]): *Chonbilal Ch'ulelal – Alma Vendida: Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración maya-tzotzil*. México: UNAM.

López Ramírez, Ramiro (2007): *La cosmovisión Xinka*. Guatemala: Liga Maya de Guatemala, Amanuense Editorial.

Maxwell, Judith / Robert M. Hill (2006): *Kaqchikel Chronicle: The Definite Edition*. Austin: University of Texas Press.

Pitarch Ramón, Pedro (1996): *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Sachse, Frauke (2016): "The Expression of Christian Concepts in Colonial K'iche' Missionary Texts". En: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos en la época colonial*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 93-116.

Saler, Benson (1964): "Nagual, Witch, and Sorcerer in a Quiché Village". En: *Ethnology* 3 [3], pp. 305-328

Schultze Jena, Leonhard (1933): *Indiana I: Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*. Jena: Gustav Fischer.

Sparks, Garry (2011): *Xalqat B'e and the Theologia Indorum: Crossroads between Maya Spirituality and the Americas' First Theology*. Ph.D. dissertation, University of Chicago.

Sparks, Garry (en prensa): *Rewriting Maya Religion: Domingo de Vico, K'iche' Intellectuals, and the Theologia Indorum*. Boulder: University of Colorado Press.

Sparks, Garry (s.f.): *Books and/as Idols: Discourse of Affectivity in Early Colonial Missionary and Mesoamerican Writings*". Manuscrito en posesión del autor.

Sparks, Garry/Frauke Sachse/Sergio Romero (2017): *The Americas' First Theologies: Early Sources of Post-Contact Indigenous Religion*. New York: Oxford University Press.

Vico, Domingo de (1605 [1553]): *[Theologia Indorum]*. 190 fols. American Philosophical Society, MS 497.4.Ua13. Philadelphia.

Vico, Domingo de (siglo xvi [1554]): *[Theologia Indorum]*. 504 pp. Princeton University Library, Garrett-Gates Collection of Mesoamerican Manuscripts, MS 175. Princeton.

Weisshaar, Emmerich & Rainer Hostnig (eds.) (1995): *Ojer Tzij: Cuentos y leyendas del pueblo Quiche (Versión en Quiché)*. Guatemala: GTZ.

Ximénez, Francisco (1704-1714): *Primera parte de el Tesoro de las lenguas εαεchiquel, Quiche y 4,utuhil*. 152 folios. Biblioteca Provincial de Córdoba. Fondo Antiguo, MS 129. Córdoba.

**ATRIBUTOS DE LA DUALIDAD EN EL SIMBOLISMO
DEL JAGUAR. UNA MIRADA DESDE EL CHAMANISMO
Y LA COSMOVISIÓN ANDINA EN EL ARTE
PRECOLOMBINO DEL NOROESTE DE ARGENTINA**

LLAMAZARES, ANA MARÍA

ATRIBUTOS DE LA DUALIDAD EN EL SIMBOLISMO DEL JAGUAR. UNA MIRADA DESDE EL CHAMANISMO Y LA COSMOVISIÓN ANDINA EN EL ARTE PRECOLOMBINO DEL NOROESTE DE ARGENTINA

Cuando nos mirábamos a los ojos, era como un fuego...
ahí nomás los dos sabíamos quién iba a triunfar, pero el tigre no estaba por echarse pa' tras,
el hombre por ahí escapaba...el tigre siempre peleaba.
Y ahora que ya no hay más tigre
¿Cómo es que van a hacer nuestros hijos para saber si es que son hombres?
Morcho Patrocinio, comunidad El Quebracho, Formosa.

La cita del epígrafe nos ilustra dramáticamente acerca de la vigencia de uno de los simbolismos más antiguos del jaguar en Sudamérica, aquel que lo reconoce como el vehículo iniciático por excelencia. Son palabras de un poblador de la etnia wichi, una de las culturas indígenas actuales de la región Nordeste de la Argentina. Remontémonos a un pasado no tan lejano, cuando el monte todavía podía albergar estas prácticas fundamentales. Pensemos en un joven que debía ir allí a convertirse en hombre. Acompañado tan solo por su miedo y la expectativa del encuentro con el gran animal –el “tigre”, tal como se le solía decir en las crónicas-. A cada paso debía resistir la tentación de huir. Necesitaba estar frente a él para sostener la fiera intensidad de esa mirada y encontrar así, su valor masculino; para poder regresar a la aldea transformado en adulto.

Varias cualidades simbólicas del jaguar están presentes en esta escena. Su fuerza, su territorialidad, su elusividad. La dualidad de su poder, con el que puede destrozarse y matar, que encierra al mismo tiempo su capacidad iniciática y vital, con la que puede engendrar y transformar a un joven en un hombre, y luego también, al hombre en un chamán. Un rasgo lo asocia indisolublemente con su origen selvático, el ámbito propio de los rituales chamánicos: la mirada penetrante, los ojos que iluminan en medio de la noche y permiten el acceso a otros mundos, a las realidades alternas. Sus destellos se funden con el brillo de su pelaje. Su rugido convoca las fuerzas de la naturaleza, el temblor de los truenos y la fertilidad de la lluvia. Todo lo convierte en una figura tremenda, excluyente, autónoma e inevitable; un símbolo completo de lo sagrado, que tanto atrae como espanta.

Desandando la historia profunda de los Andes del Sur, podemos seguir el hilo de este multifacético simbolismo. Analicemos la vestimenta de un dignatario de los tiempos del Inca, que discurrieron entre los siglos XV y XVI de nuestra era. Se trata de un *unku* o camiseta tejida en la que, tras su aparente simplicidad iconográfica, se puede descubrir una magistral síntesis de criterios semánticos y compositivos.

FIGURA 1. UNKU. VESTIMENTA TEJIDA DEL PERÍODO INCA.

TOMADO DE: CÁCERES MACEDO, J. 2005.



Se destaca el contraste cromático entre el fondo y las figuras, dos felinos enfrentados según el eje vertical de simetría axial de la pieza textil, que no sólo las dispone especularmente, sino que les confiere posibles atributos de género -macho y hembra- por su disposición en las mitades derecha e izquierda del campo iconográfico, generalmente connotadas como masculina (*Ichoc*) y femenina (*Allanca*) respectivamente. Llama la atención el color negro liso de sus cuerpos, que tal vez sea la representación figurativa de panteras (*Felis jagouarondi*) versión negra del jaguar, que también existió en América. Se refuerza de esa manera el efecto semántico de la oposición cromática entre las dos mitades, superior e inferior- de la pieza. A través de los felinos, el color negro del campo inferior (femenino, por su asociación con el *Uku Pacha* o inframundo), aparece dentro del campo rojo superior (masculino por su asociación con el *Hannan Pacha*, o mundo celeste). Este juego cromático es una excelente metáfora iconográfica, tanto del principio de complementariedad o “ayni”, como de la dualidad, una categoría central de la cosmovisión andina (Llamazares 2011). El mismo juego cromático se repite al interior de las figuras, en las que resaltan los ojos amarillos dentro de los cuerpos negros. El amarillo, asociado con la luz y el sol, podría remitirnos simbólicamente no sólo al carácter divino del felino, sino a la capacidad visionaria del chamán, que también al igual que su alter ego felino, es capaz de “ver” en la oscuridad. Nuevamente, el cromatismo nos trae la dinámica semántica de los opuestos, a través del contraste entre el amarillo -como significante de la luz, lo diurno y lo masculino-, y el negro -que denota la oscuridad, lo nocturno y lo femenino-

Vemos a través de este ejemplo la articulación entre dos temas centrales de la cosmovisión nativa sudamericana: el felino y la dualidad. Uno proveniente de la vertiente selvática amazónica; la otra propia del pensamiento originario de los Andes. Su conjugación genera un nuevo efecto simbólico -el carácter sagrado de ambos- logrado plásticamente por la combinación entre la dimensión semántica -el tema felínico-, y la dimensión sintáctica -los recursos plásticos que expresan la dualidad a través de las oposiciones compositivas y cromáticas-

I. LA DUALIDAD: PRINCIPIO DINÁMICO CREATIVO

El culto al cambio y la transformación en las antiguas sociedades americanas encuentran su fundamento en dos principios básicos de la cosmovisión originaria: por un lado, la visión energética de la realidad, que concibe el mundo y las cosas como un flujo dinámico de fuerzas en permanente devenir y por otro, el principio de la dualidad, que sirve de base ontológica de la concepción energética (Ver Llamazares 2015 y 2011).

La dualidad o “ley de paridad” es una concepción central en la cosmovisión andina según la cual “todo es par o se da por parejas” (Lajo 2005: 88). Se refiere a un principio metafísico ordenador del cosmos, pero también a una norma de vida, pues la paridad es la célula madre que inspira y permite al ser humano vincularse armónicamente con todo lo que lo rodea. Entrar en paridad es también intercambiar con justicia, acordar entre los miembros de la comunidad y actuar guardando una relación adecuada con el entorno natural.

La dualidad otorga a la paridad una dinámica creativa. Los pares de opuestos no son antagónicos y estables, sino dinámicos y complementarios. El acompañamiento del par compañero se convierte en un encuentro de los contrarios que enciende la chispa de la vida y mantiene todo en movimiento. Existe una relación directa entre dualidad y cambio, pues la primera –como principio filosófico– es la condición previa y necesaria del segundo, como forma y modalidad cultural. Éstos, a su vez, son pilares de la cosmovisión y las prácticas chamánicas. La transformación, la multiplicidad, lo híbrido, el desdoblamiento, lo móvil, así como las demás manifestaciones del cambio, descansan en un nivel más profundo sobre la perfecta simetría del universo que es la dualidad.

Por eso podemos considerar este principio generador como una expresión del arte chamánico visionario, que remite simbólicamente a la concepción de lo sagrado.

II. LOS ATRIBUTOS DE LA SACRALIDAD

En las cosmovisiones indígenas lo sagrado está asociado a la unidad, lo “uno”, lo que está completo, la totalidad. Éste es uno de los principios rectores que les otorga una visión integradora de la vida y del cosmos (Martínez Sarasola 2004). Recordemos que no se trata de una unidad indivisible, sino de una unidad compuesta de dualidad, de fuerzas opuestas en equilibrio dinámico. El universo es concebido como una totalidad en tensión, como la dinámica entre dos estados básicos: el caos y el orden, que es también la lucha entre el bien y el mal, y la dialéctica vida-muerte-renacimiento, temas centrales de la práctica chamánica.

La función del ser humano –específicamente de los chamanes y sacerdotes– es mantener esa dinámica y sostener el equilibrio de fuerzas, garantizando la continuidad del orden cósmico a través de sus rituales y de los íconos que lo reproducen. En estas cosmovisiones el orden sólo se logra a través del movimiento, del transitar el caos, al aquietarlo con plegarias y ruegos, al dar curso y acompañar el movimiento natural y la transformación de las cosas.

Vemos así una relación profunda y constitutiva entre unidad y dualidad. Ambos principios, por ser la sustancia básica del orden cósmico, son sinónimos de sacralidad. Todo aquello que represente la unidad y la dualidad como totalidad dinámica puede ser símbolo de lo sagrado, imágenes a escala que reactualizan en el plano de la realidad ordinaria, lo que sólo se descubre transitando los diversos planos de las otras dimensiones o realidades.¹

¹ He denominado “íconos cosmológicos” a aquellas imágenes que reproducen simbólicamente la matriz estructural del cosmos o alguno de sus principios organizadores (Llamazares 2004:89).

El despliegue de la unidad dual en equilibrio es el desdoblamiento. A través de particiones sucesivas la unidad manifiesta su dualidad intrínseca, ésta se desdobra a su vez en tres, cuatro, cinco o la multiplicidad de formas que siguen, las que siguen conservando los atributos estructurales de la oposición dual. Como ya hemos señalado en otros trabajos (Llamazares y Martínez Sarasola 2006; Llamazares 2011), ésta es la cualidad divina por excelencia. Todo lo creado es una manifestación de la unidad dual inicial, es el fruto de desdoblamientos a partir de dualidades, pero sólo lo divino puede desdoblarse para manifestarse y volver a replegarse para recuperar su unidad original.

III. LA GRAN TRILOGÍA CHAMÁNICA: LA LUZ, EL CHAMÁN Y EL JAGUAR

Esta misma capacidad es compartida en la tierra por algunos seres destacados y ciertos fenómenos naturales, entre ellos, la luz, los chamanes y el jaguar: una trilogía por demás distintiva de nuestro tema. Todos ellos comportan, junto con los objetos que los acompañan o representan, una cualidad hierofánica, pues son manifestaciones de lo sagrado, del poder divino para desplegarse a partir de la dualidad, para fluir en la diversidad y retornar a la unidad. Esta trilogía temática puede considerarse así, como una manifestación terrenal del complejo simbolismo que une la dualidad, lo sagrado y el concepto de poder en la cosmovisión de los Andes del Sur.

El rayo de luz se descompone en el espectro de colores y luego puede reunirse nuevamente en un haz de luz blanca. Así, todos sus efectos asociados –el brillo, la iridiscencia, la formación del arco iris, el juego de los colores complementarios, la sumatoria de los colores del espectro, el juego de claro-oscuros, el color de los metales, los reflejos de las superficies pulidas, entre otros– revisten una connotación simbólica que los asocia con los atributos de lo divino y hace de la multisensorialidad una cualidad de la manifestación de lo sagrado (Saunders 2004).

El mismo principio se expresa en forma magistral en la iconografía precolombina, organizada casi obsesivamente sobre la base de diversos tipos de simetría. Éste es un mecanismo compositivo que hace que la imagen se comporte como lo haría un rayo de luz al chocar contra una superficie brillante, generando un reflejo idéntico a sí mismo. Si analizamos las figuras simétricas a partir de los diversos ejes en los que pueden partirse (axial o vertical, transversal u horizontal, diagonal o radial), veremos que la segunda mitad es un desdoblamiento de la primera. Se trata de una imagen que se ha desdoblado en partes iguales enfrentadas, invertidas o giradas sobre un mismo plano. En definitiva, estamos frente a un modo de representación plástica que imita un fenómeno óptico y, por eso, la simetría adquiere simbólicamente el mismo valor de sacralidad que la luz².

La misma correlación de significados reúne también el concepto de lo sagrado con el chamanismo, que puede definirse como la capacidad de entrar en trance, desdoblando la consciencia para desplazarse a otras realidades y regresar a su punto de partida. Resulta significativo que los instrumentos asociados con esta actividad reproduzcan en su factura y su ornamentación este principio básico de la habilidad chamánica: el desdoblamiento dual y la oposición simétrica.

² El tema de lo dual ha sido ampliamente estudiado dentro del arte precolombino del Noroeste argentino (González 2007). Por nuestra parte, le hemos dedicado un estudio específico (Llamazares 2011) y también analizamos cómo se expresa en algunos ejemplos notables como las placas metálicas de la cultura Aguada (Llamazares y Martínez Sarasola 2006).

FIGURA 2. TABLETA DE MADERA PROCEDENTE DEL NOROESTE DE ARGENTINA.
TOMADO DE: PÉREZ GOLLÁN Y GORDILLO 1993: 347.



Ejemplos significativos son las tabletas para la aspiración de polvos que se utilizaban para entrar en trance, mezcla de cebil, obtenido a partir de las semillas del árbol *Andenanthera colubrina* y tabaco u otras plantas psicoactivas. El carácter dual del felino se hace patente en la iconografía a través de las imágenes de pares de felinos enfrentados dispuestos a los costados o por sobre la figura humana. Dado el contexto que estamos analizando, pueden interpretarse como la representación de animales tutelares, guías iniciatorios, acompañantes o animales de poder del chamán, ubicado en el centro. En este caso un detalle llamativo es que los tres personajes se encuentran sentados con las piernas flexionadas; parecen honrar de esa manera el recipiente que contendría el sagrado polvo del cebil. La posición sedente o acucillada nos remite a un ritual de pasaje que, por la función de la pieza –contener el polvo psicoactivo para su inhalación–, bien puede estar indicando la forma de iniciar el trance chamánico (Ver Llamazares e/p).

IV. EL JAGUAR, UN HÉROE DUAL

El respeto por este gran felino, el temor a su constante asedio y su reconocida superioridad sobre otros animales, unido a los atributos misteriosos y sobrenaturales con los que la fantasía lo engalana, engendró en la mente de los hombres de la foresta, la creencia en el “dios jaguar”, o mejor dicho, en un animal con poderes sobrenaturales. - Julio Tello (1923)

El jaguar –gran protagonista del arte precolombino e indígena americano– puede considerarse la personificación animal de todo este simbolismo, ya que es un ser que despliega su poder en la tierra pero, en forma simétrica, puede viajar tanto hacia el inframundo, gracias a su valor y a su capacidad para ver en la oscuridad, como hacia los mundos superiores, convertido en astro solar que recorre diariamente el firmamento, o representado en el cielo nocturno como una pareja de pumas, la constelación de Géminis, llamada en lengua aymara “puma yunta” (par de pumas).

FIGURA 3. “SEGÚN LOZANO, EN LA ZONA AIMARA FUE CONOCIDA COMO LA CONSTELACIÓN UARA UARA (KAWA) NOMBRE CON EL QUE SE CONOCÍA AL PONCHO DE ESTRELLAS O MONTAÑA RESPLANDECIENTE QUE LUEGO SE DENOMINÓ CONSTELACIÓN ‘PUMA YUNTA’.” (BARDALES 2013:36)



El jaguar se distingue tanto por su fortaleza y su poder como por su brillo, rasgo que ostenta en su pelaje y en sus ojos, lo cual lo torna un animal luminoso y, por tanto, sagrado. Su brillo es también lo que lo asocia con el sol. Bajo esta forma, el felino –si bien reconoce la tierra del medio como su territorio natural– es el único ser que puede aventurarse y recorrer todos los planos del cosmos. De día como astro celeste, hasta ocultarse bajo el horizonte vespertino e internarse durante la noche, como en un juego de espejos, en las profundidades del inframundo. Su desmembramiento nocturno se resuelve a la manera chamánica con el alba, cuando el disco solar asoma nuevamente e inicia el ciclo diurno.

Así como sus garras y sus dientes son símbolo por excelencia de su poderío predador, sus ojos penetrantes conforman la metáfora más adecuada para representar el poder visionario del chamán, la capacidad para “ver” en la oscuridad, para proyectar su intuición hacia dimensiones distantes.

Las mismas cualidades son conferidas a los objetos relacionados con el culto felínico, los que también poseen superficies brillosas o reflejantes. Esto se aprecia en el uso de metales que semejan el brillo solar –como el bronce y el oro– o en el pulimento y bruñido de las superficies de cerámica, madera o piedra. Los atributos brillantes, propios de la materia prima o la terminación de la pieza, no sólo tienen un valor simbólico por sí mismos, sino que se transfieren a las imágenes implantadas sobre ella, duplicando así su sacralidad.

El atributo del brillo o resplandor que emana de los ojos y del pelaje de los felinos se ha reconocido en el área andina desde tempranos registros etnográficos, en relación directa con el proceso de transformación chamánica. Alberto Rex González, al mostrar la asociación entre el felino y la fertilidad, retoma elocuente información obtenida por Julio Tello en 1918 entre pobladores de la laguna peruana de Wari-Inka: “*Wari es el monstruo invocado en la laguna o adoratorio por el brujo o curandero intoxicado por el alcohol, wilca, chamico o tabaco, se le presenta en forma de un gato de cuyos ojos y pelos se desprenden ráfagas de fuego (...) Su poder se identifica con el sol, el rayo o temblor*” (Tello, 1923: 187, citado por González, 2007: 106). Wari, deidad caracterizada por un aspecto felínico de ferocidad que se expresa a través del potente rugido, desencadena sin embargo las fuerzas benéficas de los rayos, los truenos y finalmente, las esperadas lluvias.

Nuevamente, lo que se destaca es el carácter dual del felino, que conjuga sin contradicciones el poder de matar y el de propiciar la vida y la fertilidad, un ser peligroso y benefactor al mismo tiempo, “dueño del aire” al presentarse como ser alado y “dueño de la tierra”, regulador de la luz solar y de la oscuridad nocturna. Por su asociación con el trueno y la lluvia, se ha visto también una relación simbólica más abstracta entre el felino, Tunupa (dios del rayo) y las figuras escalonadas, que en ciertos casos pueden considerarse geometrificaciones del trueno, las lluvias que descienden de los cerros y la formación del arco iris, ampliando de esa manera la dimensión cósmica del simbolismo del felino por su asociación con los fenómenos celestes.

V. LA COMPLEJA LÓGICA DEL ARTE CHAMÁNICO

Dentro del Noroeste argentino prehispánico, las expresiones artísticas de la cultura de La Aguada, del período Medio o de Integración Regional (400-1200 d.C.) marcan un hito sobresaliente. Se trata de un arte que testimonia el encuentro pretérito de dos tradiciones culturales, pues en su iconografía se conjugan tanto las categorías conceptuales de la cosmovisión originaria de los Andes del Sur, como la lógica visionaria que remite a las prácticas chamánicas y el uso de plantas psicoactivas provenientes de las yungas y de la selva. El profuso simbolismo del felino y sus multifacéticos recursos expresivos representan ese punto de encuentro, ese cruce de mundos (Llamazares 2018). Su iconografía está poblada de figuras híbridas, que articulan sin contradicción alguna, la permeabilidad entre lo humano, lo animal, lo vegetal y lo sobrenatural. Históricamente ha sido calificada como “figurativa-fantástica”, por la extrema alteridad de los seres que refleja, muy lejos de nuestra realidad ordinaria, de la lógica lineal y conclusiva del pensamiento racional. Pero hoy en día, con una mayor comprensión del fenómeno chamánico y sus efectos visionarios, también podemos mirar estas imágenes con otros ojos, reconociendo que constituyen un lenguaje simbólico y como tal, su significado se despliega en múltiples niveles, respondiendo a una lógica propia del inconsciente colectivo y del campo onírico³.

Diversos recursos articulatorios generan una complejidad iconográfica que puede comprenderse mejor a la luz de la lógica sintética, atemporal y paradójica propia del fenómeno visionario del cual proviene. El campo de imágenes que se genera durante los estados de trance está en permanente movimiento, un fondo entramado de figuras geométricas oscilantes y retráctiles, puede dar lugar en el proceso cinético, a la conformación de una forma que rápidamente se funde o convierte en otra. Gran desafío significa llevar esa imaginaria móvil y en constante transformación a una expresión final estática, bi o tridimensional. El resultado de este proceso es lo que puede generar imágenes paradójicas cuando las queremos describir desde una mirada convencional, pero altamente significativas cuando las ponemos a la luz de otra lógica.

³ Desarrollo esta tesis en Llamazares e/p. Véase especialmente la relación entre la “condensación” (sensu Freud 1901) y la formación de figuras mixtas o híbridas.

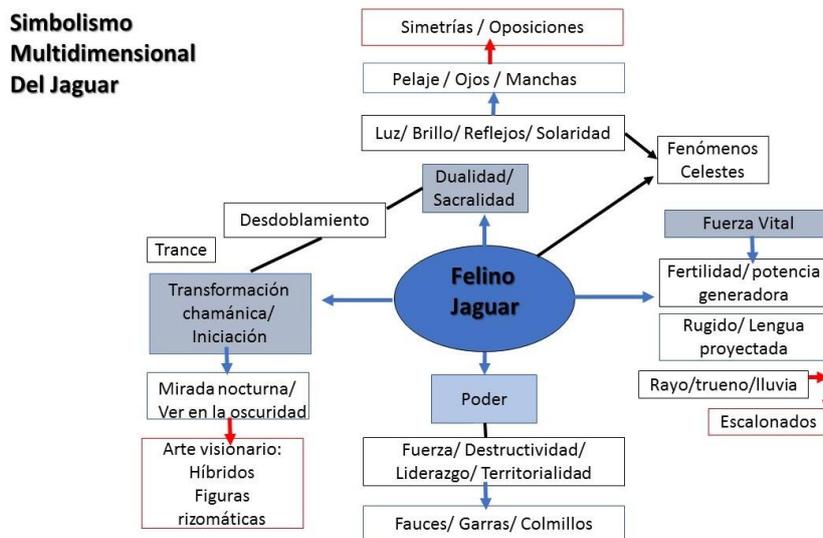
Las características del trance visionario encuentran su mejor expresión en la dimensión sintáctica de las imágenes, y nos permiten definir al arte chamánico como esencialmente sinestésico, dinámico y multidimensional. Hemos analizados diversos recursos compositivos que pueden considerarse como expresiones de la dinámica visionaria, entre ellos la multiperspectiva, el anotropismo, la reiteración iterativa de elementos geométricos o figurativos que da origen a tramas, series y secuencias, los efectos psicoactivos de la cinética de ciertas imágenes, entre otros (Véase Llamazares e/p). Solo ejemplificaremos aquí, por la intervención protagonista que tiene el tema felínico, los que dan lugar a la formación de figuras complejas, híbridas y ramificadas.

FIGURA 3. OLLA GLOBULAR DEL ESTILO AMBATO NEGRO PULIDO, CULTURA LA AGUADA. CATAMARCA, ARGENTINA. COLECCIÓN MUSEO AMBATO, CÓRDOBA. FOTOGRAFÍA DE LA AUTORA.



En la figura 3 observamos un caso típico. Se trata de una olla cerámica del estilo Ambato negro grabado, de pasta negra bruñida, cuya iconografía recorre circularmente el contorno globular, con trazos incisos relleno con un material blanco, que logran un notable efecto de contraste cromático. El personaje central es un animal que reconocemos como felínico por su cuerpo, sus ojos y sus orejas, pero con fauces que por su prolongación semejan más las de un cocodrilo. Lo más notable son las prolongaciones que emergen de su lengua y de su cola, que se proyectan en sucesivas fauces, cabezas y más fauces. Más allá de la identificación semántica de las formas, lo que quiero destacar es su mecanismo generativo, que recuerda el crecimiento rizomático propio de ciertos vegetales. Considero que el ser representado, puede así considerarse un híbrido entre elementos animales -por su forma- y vegetales -por su mecánica compositiva-.

FIGURA 4.



VI. MULTIDIMENSIONALIDAD DEL SIMBOLISMO FELÍNICO

El simbolismo del jaguar es amplísimo. Como se sintetiza en el gráfico 4, reúne e interconecta aspectos que lo conectan tanto con los planos celestes como con el inframundo, con lo sagrado y lo trascendente como con el poder, con la vida y con la muerte, con la capacidad de transformación y de regeneración.

Es un símbolo eje, un personaje pregnante, potente, vital. Pues aquello que lo distingue por sobre todas sus cualidades es que en su condición dual y aparentemente paradójica, representa el máximo poder energético, la esencia de la vida misma. Quiero retomar aquí las palabras de Carlos Martínez Sarasola -y de esta manera honrar también su memoria- acercando dos ideas que eran muy caras para él: la idea de la energía y el simbolismo del jaguar.

La idea de una fuerza vital que regula el ritmo del cosmos y que está presente en los momentos culminantes de la vida y la muerte; que lucha por trascender la materia y el espíritu a través de la fusión de ambos; que recorre los misteriosos senderos de la relación armónica entre el hombre, la naturaleza y el universo, tiene entre los pueblos originarios una gran presencia. Esa fuerza es la energía, generadora de la vitalidad creadora y que impregna la cotidianeidad. (Martínez Sarasola 2010:173)

El jaguar es el símbolo por excelencia de la energía, tal como la describe Carlos, responsable de la existencia y el florecimiento de la vida a través de su constante devenir y renovación. Por eso, tanto su imagen figurativa como sus abstracciones parciales –las manchas del pelaje, el rastro, los ojos, las fauces y las garras- se convierten en metáfora del poder de la vida sobre la tierra, particularmente del azaroso transitar humano sobre el *kay pacha*, o tierra del medio.

El jaguar es, sin duda, una pieza clave de la cosmovisión originaria americana, un patrimonio intangible de las culturas originarias. Pero es también un símbolo de la posibilidad del encuentro y la convergencia de varios mundos. No sólo de la selva y la montaña, del chamanismo y la cosmovisión andina, sino también de una espiritualidad más amplia que actualmente se revela como ecuménica e integradora, pues su alcance trasciende lo propiamente indígena, para convertirse en un símbolo universal y arquetípico.

VII. BIBLIOGRAFÍA CITADA EN EL TEXTO

Bardales Vassi, Ricardo (2013) *Wiracocha. El código de Tiwanaku y Machu Pichu*. Universidad Nacional del Altiplano, Perú

Cáceres Macedo, J. (2005) *Tejidos del Perú prehispánico*. Lima, Perú.

Freud, Sigmund. (1988 Orig. 1901). *Sobre el sueño*. Obras completas Vol. V. Buenos Aires, Amorrortu

González, Alberto Rex (2007) *Arte, estructura y arqueología*. Buenos Aires, La Marca Editora.

Lajo, Javier (2005) *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de la sabiduría*. Lima, CENES.

Llamazares, Ana María (2004) “Arte chamánico: visiones del universo”. En: Llamazares/ Martínez Sarasola (eds.) *El lenguaje de los dioses*. Buenos Aires, Biblos. pp.67-125.

---- (2006) “Arte chamánico: la simbiosis hombre-jaguar en la iconografía arqueológica de la cultura de La Aguada, Noroeste de Argentina (400-1000 d.C.)”. En: Revista *Cultura y Droga*, Año 9, 11: 65-82. Universidad de Caldas, Colombia.

----(2011) “Metáforas de la dualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo” En: Valverde, Ma .del Carmen/Victoria Solanilla (eds.) *Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México. pp.461-488.

----(2015) “Arte chamánico visionario. Una invitación al cambio de paradigmas”. En: *Revista Cultura y Droga* 20(22):13-35. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

---- (2018) “Arte visionario del Noroeste argentino. Un cruce de varios mundos”. En: Goretta, M./Llamazares, A./Martínez Sarasola, C. (eds.) *Pipas Sagradas de América Originaria. El arte de fumar y rituales chamánicos*. Buenos Aires, Fundación CEPPA. (En prensa).

----e/p. “Arte chamánico: visiones del universo. El lenguaje simbólico de la transformación” En: Llamazares, A. /Martínez Sarasola, C. (eds.). *El lenguaje de los dioses* (nueva edición)

Llamazares, Ana /Martínez Sarasola, C. (eds) (2004) *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires, Biblos. (Nueva edición en prensa)

----(2006) “Reflejos de la cosmovisión originaria. Arte indígena y chamanismo en el Noroeste argentino prehispánico” En: Goretta, M. (ed.) *Tesoros precolombinos del Noroeste argentino*. Buenos Aires, Fundación CEPPA.

Martínez Sarasola, Carlos (2004) “El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana”. En: Llamazares, A. / Martínez Sarasola, C. (eds.) *El lenguaje de los dioses*. pp. 21-65.

----(2014) *Toda la Tierra es una sola alma. Espiritualidad de los pueblos indígenas*. Buenos Aires, Del Nuevo Extremo.

---- (2010) *De manera sagrada y en celebración*. Buenos Aires, Biblos

Pérez Gollán, J. /Gordillo,I.(1993) “Religión y alucinógenos en el antiguo Noroeste argentino”. En: *Ciencia Hoy* 4(22):50-63. Buenos Aires.

Saunders, Nicholas (2004) “La estética del brillo. Chamanismo, poder y el arte de la analogía”. En: Llamazares, A. /Martínez Sarasola, C.(eds.) *El lenguaje de los dioses*. pp.127-140.

Tello, Julio (1923) “Wira Kocha Inca.” En: *Revista de Estudios Antropológicos* Vol.VII (I). Lima.

CATOLICISMO INTERCULTURAL EN EL PERÚ: LA DIOCESIS DE CHOSICA

VÍCTOR RAUL NOMBERTO BAZAN

CATOLICISMO INTERCULTURAL EN EL PERÚ: LA DIÓCESIS DE CHOSICA

El catolicismo intercultural es la forma particular como se ha manifestado el fenómeno religioso en el Perú; en la interacción entre la estructura social y el sistema de valores, actitudes, mentalidades y significados. Entre las instituciones vigentes del catolicismo tenemos a la diócesis, a la que entendemos como:

“El territorio sobre el cual ejerce jurisdicción eclesiástica un obispo cristiano. Las diócesis originales de la Iglesia occidental se basaron en las divisiones provinciales del Imperio romano”¹

Todas las diócesis no presentan la misma evolución histórica, aunque tienen elementos comunes; porque adoptan una identidad propia como red social y cultural, más allá de las vivencias individuales y grupales.

Interpretar las metonimias religiosas en la diócesis de Chosica implica develar las analogías del catolicismo cultural en su narrativa, textual y ritual; en su heterogeneidad cultural, unidad territorial e historia compartida. El catolicismo constituye un macrosistema cultural y social diferenciado, con unidades estructuradas de forma variable respecto al tiempo, que se mantienen frente a un entorno complejo y cambiante; que abarca el proceso en que las culturas se constituyen como tales, se distinguen entre sí y simultáneamente se comunican. La diversidad cultural es una constante en la historia de la humanidad, que parece haber sido mantenida y reforzada como una manera de afirmar la identidad del grupo por diferenciación con los otros.

I. EL SISTEMA RELIGIOSO INTERCULTURAL

El sistema² religioso en la Diócesis de Chosica no es homogéneo, es pluralista y competitivo. Se ha transformado el modelo uniforme que predominaba hasta mediados del siglo XX. En este contexto ubicamos el pluralismo católico, que se fundamenta en las diversas tradiciones religiosas, modelos pastorales y corrientes teológicas que existen simultáneamente en la Iglesia. Cada espiritualidad católica configura culturalmente el mensaje cristiano. El concepto de **interculturalidad** abarca el proceso en que las culturas se constituyen como tales, se diferencian entre sí y simultáneamente se comunican; especialmente en la educación, como parte de la globalización cultural³.

1 ROYSTON - PIKE, E. Diccionario de Religiones. México. Fondo de Cultura Económica. 1986.

2 Niklas Luhmann es quien ha estudiado la categoría sistema. Concibe el sistema como un concepto unificador de significados y niveles de análisis muy diversos, es decir, no es un término unívoco. Además, los sistemas se constituyen y se mantienen mediante la creación y la conservación de la diferencia con el entorno, pero el entorno no es ningún sistema. Para cada sistema, el entorno es diferente, ya que cada sistema guarda referencia con su propio entorno. En este sentido la diócesis es un sistema abierto.

3 A finales del siglo XIX se comenzó a utilizar el término aculturación para dar cuenta de las migraciones de los mexicanos a los Estados Unidos de Norteamérica. En ese país los trabajadores de origen hispano plantearon un desafío para las ciencias sociales. La comunidad científica empezó a debatir sobre temas clásicos de la sociología: integración, cambio de culturas, absorción, ¿cómo una cultura se transforma en otra?, ¿cómo un pueblo puede asumir el estilo de vida de otro diferente?, ¿cómo se destruyen o permanecen elementos entre culturas cuyas relaciones de poder son asimétricas?, ¿quiénes son los actores individuales o institucionales en esta aculturación? El problema de la migración mexicana pasaba de una integración biológica a una cultural. En 1985 durante el Congreso Internacional de Americanistas, en Santa Fe de Bogotá, todavía se hacía referencia a

La interculturalidad como principio normativo estuvo presente en la discusión teológica al inicio de la Iglesia fundada por Cristo, en el primer Concilio de Jerusalén, respecto a la circuncisión⁴.

Los horizontes civilizatorios imprimen un sello cultural propio en los procesos de aculturación, inculturación e interculturalidad. Incorporan aspectos discutibles y otros que terminan siendo impuestos, y constituyen las tensiones interculturales.

En la dimensión religiosa, los migrantes andinos en la diócesis de Chosica, con su diversidad de espiritualidades y culturas, coinciden con la oferta religiosa amplia de la iglesia católica que se adapta a su religiosidad. Es un espacio ambiguo metonímico en el cual la Iglesia se adapta a la diversidad. Migrantes e Iglesia no solo logran comunicarse sino influenciarse, incluso conflictivamente.

La diócesis de Chosica es un territorio en el cual se desarrollaron mitos como el de Pachacamac y Mama, quienes tuvieron un hijo que se ahogó en el océano pacífico y ahora es un islote frente al templo donde se le rendía culto. Es la misma área geográfica en la cual José María Arguedas y Pierre Duviols recogieron el mito de Huatiacuri y Chaupiñamca⁵. A este horizonte cultural mítico también pertenecen las idolatrías descritas por Francisco de Ávila, que representan el aprendizaje mutuo de mundos diversos que se encuentran obligados a convivir.

Como ha señalado Fernando Fuenzalida⁶ y Jesús Martín Barbero⁷, la modernidad está desencantada por el proceso de secularización y simultáneamente los medios masivos de comunicación llevan a cabo un reencantamiento superficial.

Autores como Raúl Fonet-Betancourt presentan la cuestión intercultural vinculándola al ámbito religioso, diferenciándola de otros conceptos como aculturación e inculturación.

Dicho autor considera que, en el caso de América Latina, la inoculación del cristianismo se ha dado en el marco de la cultura occidental, propiamente europea, siendo esta última también impuesta, desplazando a las expresiones autóctonas. En resumen, estaríamos ante un cristianismo aculturado que, a entender de Fonet-Betancourt, no sería el único posible.

La inculturación, ideal propuesto por el Concilio Vaticano II para el acercamiento del cristianismo a las diversas culturas, consistente en la adopción de las distintas variaciones culturales por parte de la religión católica, es saludada por el autor, considerándola una alternativa superior a la imposición cultural occidental explícita en la aculturación. Sin embargo, aun así, la considera insuficiente.

este concepto. En el Congreso de Ámsterdam disminuye sustancialmente la preocupación por este tema, y finalmente en 1991 en Nueva Orleans, las palabras aculturación, e incluso inculturación, no aparecen en los vocabularios oficiales.

4 Este debate no solo está registrado en los Hechos de los Apóstoles. Es permanente al interior de la Iglesia Católica, tal como lo han registrado en diferentes perspectivas Gustavo Gutiérrez Merino (En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas) y Carlos Castillo Mattasoglio en su tesis doctoral: Acerca de la conversión según Bartolomé de Las Casas en la obra Historia de las Indias.

5 Dioses y hombres de Huarochirí.

6 Tierra baldía.

7 Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático. Diálogos de la Comunicación. N°41. Revista de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social.

Sobre la inculturación⁸, Fornet-Betancourt señala que su propuesta representa el: “hilo conductor para universalizar la fe cristiana de manera culturalmente diferenciada”, con el que “se superaría definitivamente el horizonte enano que se reflejaba en aquel famoso dictamen que establecía que “fuera de la Iglesia no hay salvación” y que se inicia, por consiguiente, una nueva forma de entender la relación entre el evangelio y las culturas así como también entre el cristianismo y las otras religiones de la humanidad”⁹.

Aun así, a pesar de lo auspiciosas que son sus palabras, el propio autor complementa su posición, criticando el paradigma de la inculturación, pues presenta al discurso católico occidental en una posición de superioridad en relación a las culturas a las que se dirige, de modo que, finalmente, solo la prédica puede y debe modificar la cultura y no viceversa. En sí, Fornet-Betancourt señala que: “su programa todavía refleja la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental y se presenta, en consecuencia, como un proyecto de acción interventora de las culturas en las que estas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción”¹⁰.

La interculturalidad, en cambio, se manifiesta como: “Una actitud vivencial que no se proyecta como *misión de transmisión* al otro de lo propio sino como permanente dimisión de los derechos culturales que tenemos como propios, para que por esta *contracción* del volumen de lo que somos puedan emerger en nosotros mismos contextos de acogida, espacios libres no ocupados, en los que el encuentro con el otro es ya de entrada, experiencia de convivencia en su sentido fuerte”¹¹.

Por tanto, hablamos de una vinculación cultural en condiciones equitativas y con las mismas posibilidades de influir unas en otras (incluyendo al cristianismo), pero –esto es importante- sin síntesis ni desaparición de las diferencias.

Con lo cual, el cristianismo trascendería el marco occidental para expresarse en diversas alternativas culturales.

El tema fundamental de la antropología de la religión es la descripción y explicación de los **sistemas religiosos**¹² por medio de las técnicas de investigación cualitativas: observación participante, focus group, entrevistas; y la utilización del método comparativo.

La antropología de la religión describe los sistemas religiosos (etnografía religiosa), sistematiza las teorías sobre el funcionamiento de dichos sistemas (etnología religiosa) y recoge el desarrollo diacrónico de los mismos sistemas (etnohistoria religiosa).

Todo **sistema religioso** tiene cinco dimensiones interrelacionadas: creencias, ritos, organización, normas éticas y sentimientos peculiares. Marzal propone que: “una *creencia* es una proposición que afirma como real la existencia de un ser superior invisible (como “creo en

⁸ La inculturación es definida por el catolicismo como “el esfuerzo de la iglesia (católica) por encarnar el mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, y hacerlo de tal forma que por dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas por medio de la cual estas se mejoran y enriquecen a su vez la experiencia cristiana”. FORNET- BETANCOURT, Raúl. Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo. Quito: Ediciones Abya- Yala, 2007. Pág. 39

⁹ Ibidem, Pág. 38

¹⁰ Ibidem. Pág. 40

¹¹ Ibidem. Pág. 46

¹² Marzal 2002, Pág. 22.

Dios”) o de un acontecimiento del que no hay evidencia inmediata, (como “creo que Dios es autor del universo”). Un *rito* es un acto simbólico a través del cual los creyentes tratan de comunicarse con los seres superiores, como la plegaria o el acto penitencial. La *organización* es la estructura social de la comunidad religiosa, donde hay distintos roles, como sacerdotes, chamanes y fieles, y distintos grupos, como las cofradías o las comunidades de base. La *ética* es un conjunto de normas, cuyo cumplimiento es exigido por las creencias que se tienen, y así muchas religiones dan valor religioso a las normas de ética natural, como no matar, o imponen nuevas normas, como no tomar bebidas alcohólicas. Los *sentimientos* son emociones, más o menos institucionalizadas, que suelen tener los creyentes como fruto de sus creencias, como el sentimiento de confianza en los dioses o como el gozo y aun el llanto durante la celebración de los ritos”¹³.

Los ritos dependen de las creencias; así como los ritos sirven para mantener las creencias, las normas éticas corresponden a creencias que las convalidan. El hombre religioso considera trascendente todo contacto más allá de sí mismo con lo divino. Los estados de ánimo en la experiencia religiosa varían del entusiasmo a la tristeza, de la afirmación a la indiferencia, de una alta autoestima a la negación humilde del sí mismo. Frente al poder de Dios, a la energía de su Espíritu, los creyentes nos sentimos fascinados en diversas manifestaciones e intensidades.

La religión como **sistema cultural**¹⁴ denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. Por otro lado, no todas las representaciones culturales son representaciones religiosas y a menudo “*no es fácil trazar una línea para separar las que son artísticas o políticas, pues lo mismo que las formas sociales, las formas simbólicas pueden servir para múltiples fines*”¹⁵.

La metáfora es intrínseca a la religión. El sistema religioso es metafórico, así como el mensaje religioso por analogía construye nuevos significados en diferentes contextos, expresando la verdad hasta el límite de nuestro conocimiento¹⁶. Tanto la capacidad de metáfora como de **metonimia**¹⁷ que proporciona la religión a nuestros sentimientos y a nuestros mensajes hablados y escritos.

La religión es un sistema simbólico abierto. En la definición de Geertz¹⁸, la religión es un **sistema de símbolos** que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad.

Por tanto, estudiaremos las relaciones con lo sagrado en las prácticas y discursos, en las metáforas y metonimias de quienes producen y expresan mensajes hablados o escritos;

13 *Ibíd.* Pág. 28.

14 GEERTZ, La interpretación de las culturas. Pág. 88.

15 *Ibíd.* Pág. 108.

16 Los principios de asociación son esenciales a la mente humana. FRAZER, James George. La rama dorada. Magia y Religión, Pág. 76. El subrayado es mío.

17 La metonimia o "transnominación" es un fenómeno de cambio semántico por el cual se designa una cosa o idea con el nombre de otra, sirviéndose de alguna relación semántica existente entre ambas. Son casos frecuentes las relaciones semánticas del tipo causa-efecto, de sucesión o de tiempo o de todo-parte.

18 GEERTZ, La interpretación de las culturas. Pág. 120.

desarrollando y fortaleciendo las capacidades de combinación y de referencia; así como las emociones religiosas que generan autopercepción y sentido de la realidad.

Marzal¹⁹ señala que: “*la definición de Durkheim se puede aplicar al análisis de cualquier religión, porque es fácil hallar las creencias, los ritos y la organización, mientras la definición de Geertz no hace operativos los estados de ánimo y las motivaciones propios de la perspectiva religiosa, y así hay pocos estudios empíricos de los estados de ánimo y motivaciones inducidos por la religión*”.

Según su nivel de compromiso existen diversas clasificaciones, como la de Fichter para los Estados Unidos o Bravo para América Latina:

CUADRO 1 CATÓLICOS SEGÚN NIVEL DE COMPROMISO

Fichter ²⁰	Bravo ²¹
Nucleares: participan activamente en la vida de la parroquia y son practicantes fervientes	Comprometidos: participan en la liturgia oficial, formados, apostólicos y fe madura
Modales: practicantes normales y constituyen la gran masa de laicos católicos	Cautivo: asiste regularmente a la misa dominical, tiene fe individualista
Marginales: se conforman con un mínimo arbitrario de normas institucionalizadas	Popular: vive formas religiosas culturales y tradicionales indígenas o negras
Latentes: alejados del catolicismo pero no se han adherido a otra denominación	Alejado: no ha tenido contacto con la Iglesia, alejándose progresivamente

En el panorama del pluralismo católico, Manuel Marzal presenta la configuración de cada catolicismo, mediante la siguiente tipología:

CUADRO 2 PLURALISMO CATÓLICO

Tipos principales	Experiencia religiosa fundante	Tendencias sectarias
Católicos populares	Devoción al santo	Mínima
Católicos sincréticos	Santo y ritos de origen prehispánico	Media
Comunidades eclesiales de base	El pobre	Media
Movimientos laicales	El laico como Iglesia	Mínima
Católicos carismáticos	Espíritu Santo que habla y sana	Media
Católicos seculares	Autonomía del laico	Máxima
Nuevos movimientos eclesiales	Fidelidad a la jerarquía o dinamismo apostólico	Máxima

FUENTE: Tierra Encantada, 393-408.

¹⁹ Marzal 2002, Págs. 27-29.

²⁰ Fichter 1966. *Las relaciones sociales en una parroquia urbana*.

²¹ Bravo 1992. *Diccionario de religiosidad popular*.

1. ***Católicos populares***, que cuentan con una experiencia religiosa que se funda en la devoción a los santos. Su visión de Cristo y de Dios está marcada por el milagro, la bendición, el castigo, la promesa, la peregrinación a los santuarios o la procesión, y la fiesta. Sus organizaciones propias son las cofradías y hermandades, las cuales tienen la finalidad de dar culto público a las imágenes de los mencionados; además de proporcionar ayuda a sus asociados y de realizar acciones de beneficencia con los pobres, ejerciendo una función de equilibrio frente al poder del clero.
2. ***Católicos sincréticos***, cuyas fuentes emocionales e intelectuales incluyen ritos de origen prehispánico o africanos integrados a la devoción a los santos, lo cual da coherencia a su comportamiento religioso. Esta perspectiva representa una forma de resistencia cultural y a la vez una traducción del mensaje cristiano a categorías indias o afroamericanas.
3. ***Comunidades eclesiales de base***, que tienen como experiencia fundante al pobre, que se descubre en la reflexión bíblica y lleva al compromiso fraterno que busca cambiar la situación de marginación e injusticia existente. La experiencia religiosa del pobre condiciona la imagen de Dios, de Cristo y de la iglesia. Dios es el Dios de la vida, que conduce la historia de la salvación y lleva al pueblo creyente a la tierra prometida. Cristo –en su perspectiva– es modelo explícito de vida en cuanto Hijo de Dios hecho hombre, que supo comprometerse en la lucha de liberación de los pobres hasta morir en la cruz. Su iglesia ha optado por los pobres y sus sacerdotes han aprendido a insertarse en los asentamientos humanos marginales, acompañando tanto sus vidas como sus luchas reivindicativas.
4. ***Movimientos laicales***, que constituyen asociaciones eclesiales como pueblo de Dios para promover la formación y vida cristiana de sus miembros, así como la práctica del apostolado. Colaboran con la jerarquía y protagonizan la evangelización en diversos ámbitos. Entre estos movimientos destacan la Acción Católica, recomendada por Pío XI; también las Comunidades de Vida Cristiana, el Movimiento Familiar Cristiano, el Movimiento por un Mundo Mejor y los Cursillos de Cristiandad.
5. ***Católicos carismáticos***, cuya experiencia se funda en la manifestación del Espíritu Santo, que sana, se revela en la oración y se comunica en el “bautismo del Espíritu”. Dios es vivo y cercano, se manifiesta en visiones y profecías, exige un comportamiento ético, dando gran seguridad y entusiasmo. Jesucristo histórico resucitado llama al cambio del corazón, al cambio individual del creyente, más que a los cambios sociales. Su vivencia eclesial se sostiene en los carismas y grupos de oración, logrando bastante difusión en sectores populares –siempre abiertos a las emociones religiosas– y en sectores medios.
6. ***Católicos seculares***, provienen de algunas élites urbanas secularizadas. Pretenden una experiencia religiosa intercultural basada en la presencia silenciosa de Dios en la sociedad globalizada, como laicos con una fe adulta emancipada de una dependencia de la jerarquía eclesial.
7. ***Nuevos movimientos eclesiales***, con dinamismo apostólico y fidelidad a la jerarquía, cuentan con un reconocimiento especial de la Sede Apostólica, tanto por el Papa Juan Pablo II, como por Benedicto XVI, que a la vez les advierte contra toda tentación sectaria. Ejemplo de esta categoría son movimientos como Comunión y Liberación, Focolares, Movimiento del Camino Neocatecumenal, Comunidades del Arca, *Sodalitium Christianae Vitae*.

En esta encrucijada de ciudadanos y creyentes, predominan los católicos comunitaristas estatistas, en la medida que demandan tanto la función distributiva del Estado como una función de unidad y cohesión. El comunitarismo es un elemento esencial del catolicismo en su versión derivada del barroco español y que permite definirlo a nivel ético²².

En el otro extremo se ubican los católicos secularizados liberales que constituyen aun una minoría influenciada por la ética del liberalismo -estudiada por Weber-; ellos demandan un Estado regulador de la competencia, que garantice la libertad de todos en la actividad privada.

Entre comunitaristas estatistas y liberales, encontramos dos matices de ciudadanos: los estatistas liberales y los comunitaristas liberales, que comparten sus demandas al Estado con la regulación de la competencia y la protección de la libertad ciudadana. Los comunitaristas liberales demandan que el Estado promueva la unión de todos los peruanos y al mismo tiempo garantice la libertad de los individuos.

Existe también el pluralismo en los roles al interior de la Iglesia. Según el Código de Derecho Canónico, los fieles cristianos –clérigos o laicos- pueden asociarse en institutos de vida consagrada –religioso y secular-, sociedades de vida apostólica y asociaciones de fieles²³

Responder a esta pregunta nos permite determinar lo que permanece y lo que cambia en el fenómeno religioso contemporáneo. A diferencia de lo que sucede con la religión primitiva en las perspectivas de Tylor, Frazer, Durkheim y Lévy-Bruhl; Malinowski encontró el sentido racional presente tanto en la magia, como en la religión y la mitología. Sentido que el hombre religioso del siglo XXI incorpora en su vida dentro un mundo secular caótico, huidizo, ilusorio y desprovisto de significación.

II. ¿QUÉ RELACIÓN SE ESTABLECE ENTRE CULTURA E IDENTIDAD RELIGIOSA?

Por cultura entendemos los diferentes modos de vivir, pensar y transformar; o los modos de ser compartidos socialmente. La relación con el mundo implica la relación con la naturaleza, con los demás, consigo mismo, **con la trascendencia**; nos relacionamos con el mundo con formas de mirar, de sentir, de expresarnos, de actuar, de evaluar. Aunque las expresiones materiales manifiestas son parte de la cultura, es importante entender que, en tanto es viva, una cultura no se reduce nunca a la suma de todas sus producciones... recordemos que ésta se gesta al interior de los diversos grupos a los que el humano se une por diversas afinidades: ideológicas, de clase, **de credo**, de origen territorial, de origen étnico, de edad, de sexo, etc.

La historia de la humanidad, y en especial también la del Perú, está llena de ejemplos de interculturalidad de facto que se ha producido en medio de relaciones sociales jerarquizadas y de procesos de dominación y explotación. Sólo por tomar ejemplos materiales muy obvios, se puede recordar que Europa se salvó de muchas hambrunas gracias a la papa andina y que la agricultura andina, por su lado, adaptó con mucho éxito el buey y el arado a sus sistemas de producción²⁴. La religión proporciona a las culturas el sentido trascendente. En la Diócesis de Chosica, la religiosidad se mantiene por los cultos que tienen raíces familiares y que proporciona integración

22 Informe del Banco Interamericano de Desarrollo sobre La Sociedad Civil en el Perú, elaborado en octubre de 1999 por Sinicio López. Págs. 134-135.

23 Código de Derecho Canónico (online). Dirección URL: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P10.HTM

24 Ansión 1997.

a una organización social débil; expresando la catolicidad mediante cultos comunes. La cultura es un elemento resistente, en tanto la religión es flexible.

La cultura satisface necesidades diversas, proporcionando orientaciones compartidas a ideas y emociones diferentes. Desde la antropología cultural, Ruth Benedict sostiene la interdependencia entre los rasgos y patrones de cada cultura:

“En toda cultura hay propósitos característicos, no necesariamente compartidos por otros tipos de sociedad.

En sintonía con estos propósitos, cada pueblo consolida más y más su experiencia, y en proporción a la urgencia de esos impulsos los renglones heterogéneos de la conducta adquieren aspectos de mayor congruencia”²⁵.

Así, la cultura proporciona coherencia a las subculturas. Las relaciones entre las personas presentan espacios definidos donde coexisten grupos humanos con tradiciones culturales diferentes. En tal sentido la diversidad cultural no se podrá entender sin la influencia de los inmigrantes que traen consigo sus expresiones culturales nativas. Las diversas expresiones en un solo espacio como es la Diócesis de Chosica nos permite sostener la interculturalidad como derrotero de su presencia, pues implica la actitud de asumir positivamente la situación de la diversidad cultural, esto entre los agentes pastorales (sacerdotes, comunidades religiosas, misioneros laicos) e incluso entre los fieles laicos.

Para Madeleine Zúñiga y Juan Ansión²⁶, la apuesta por la interculturalidad como principio rector no debe establecer una tendencia homogenizadora ni mucho menos empobrecer la riqueza cultural, sino que debe afirmar y asumir la diversidad cultural como riqueza y como potencial. Para María Heise²⁷ la revalorización cultural es un aspecto fundamental de la interculturalidad, pues la cultura de cada grupo reforzará la identidad grupal.

III. ¿QUE INTERACCIÓN SE ESTABLECE ENTRE PASTORAL CATÓLICA, RELIGIÓN POPULAR Y NUEVAS IGLESIAS?

La diócesis es una realidad jurídica con una diversidad cultural en el ámbito de lo religioso. Constituye una realidad funcional y cultural, con aspectos territoriales e institucionales:

EL CONJUNTO DE LA AUTORREALIZACION DE LA IGLESIA	1. DIAKONIA: Preocupación por las necesidades objetivas del hombre	2. MARTYRIA: Promoción de la conciencia y el testimonio cristianos	3. KOINONIA: Promoción de la integración social de los fieles	4. LITURGIA: La praxis meta comunicativa de la IGLESIA
1. PRAXIS COMUNITARIA “OBJETIVA”	1.1. Ayuda en necesidades	2.1. Información de la fe Catequesis y evangelización	3.1. Instituciones Eclesiales Comunitarias	4.1. Retiros: Encuentros de experiencia religiosa -eclesial

²⁵ Así lo señala en el capítulo III de El Hombre y la Cultura, donde trata sobre la integración de la cultura, y en cuya introducción Franz Boas afirma que la autora penetra profundamente en el conocimiento del genio de la cultura que consiste en la configuración de las actitudes que dominan la conducta individual y del grupo.

²⁶ Madeleine Zúñiga y Juan Ansión. 1997. Interculturalidad y educación en el Perú. Pág. 16.

²⁷ María Heise et al. 1994. Interculturalidad un desafío. Pág. 16.

	materiales: Opción por los pobres ²⁸			
2. PRAXIS COMUNITARIA "PERSONAL"	1.2. Ayuda en situaciones de conflictividad personal	2.2. Concientización de la persona: Opción por la persona ²⁹	3.2. Formación de la persona al servicio de la comunidad	4.2. Meditación, oración: El compromiso religioso personal
3. PRAXIS "SOCIO INTEGRATIVA"	1.3. Ayuda para la auto-ayuda colectiva	2.3. Inculturación alternativas de vida, crítica social	3.3. Promoción social desde la fe: Opción por la sociedad pluralista ³⁰	4.3. Costumbres eclesiales y la religiosidad popular
4. PRAXIS COMUNITARIA "METACOMUNICATIVA"	1.4. Diakonia socio-política: Planificación y formación de la vida social	2.4. Meditación discursiva de la visión cristiana de la vida	3.4. Promoción (misión), unificación y formación de la vida eclesial	4.4. "LITURGIA/ EUCARISTIA": Recepción – opción fundamental cristiana = la opción de Dios por nosotros en Jesucristo

El obispo de Chosica, Monseñor Norberto Strotmann Hoppe es autor de un texto doctrinario sobre *Sociología de la Organización Parroquial*, que tiene entre sus aportes fundamentales la teoría y metodología del análisis pastoral muy detallado y basado en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla. La pastoral católica -según Strotmann- se aplica a la planificación de la Diócesis y las parroquias que la conforman en cuatro dimensiones normativas y orgánicas.³¹

IV. ¿QUÉ REDES RELIGIOSAS Y SOCIALES SE HAN CONSTRUIDO EN LA DIÓCESIS DE CHOSICA?

La *Sociología de la Organización Parroquial* incluye también este esquema de análisis de la realidad social y cultural, cuya dimensión religiosa es materia de nuestra investigación:

ANÁLISIS DE LA REALIDAD	Dimensión Objetiva	Dimensión Subjetiva	Dimensión Social	Dimensión Trascendental
Dimensión Objetiva	1.1. Situación geofísica y ambiental	2.1. Cobertura de necesidades básicas de la persona humana: Nutrición, vivienda, salud.	3.1. Tipificación básica de la sociedad	4.1. Estadística de experiencia y praxis religiosa: Pertenencia, debilidades y fortalezas

²⁸ Cf. Puebla, No. 1,134 – 1,165.

²⁹ Cf. Puebla, No. 1,254 – 1,293.

³⁰ Cf. Puebla, No. 1,206 – 1,253.

³¹ Ver Anexos 6 y 7: Plan Pastoral de la Parroquia de San Benito 2007, en el distrito de San Juan de Lurigancho; y el Plan Pastoral 2008 de la Diócesis de Chosica.

Dimensión Subjetiva	1.2. Aspectos demográficos: localización, crecimiento, migración.	2.2. Situación de la persona: identidad y autorrealización	3.2. Visiones dominantes de la vida social	4.2. Relación entre Religión y Ciudadano
Dimensión Social	1.3. La economía	2.3. Situación social de las personas	3.3. Situación de la sociedad: grupos, estratos, estructura, relaciones internacionales.	4.3. Relación entre Religión y Sociedad
Dimensión Trascendental	1.4. Política: Estado, organizaciones políticas, mentalidades.	2.4. Sistema de comunicaciones	3.4. Cultura: diferenciación, movimientos e instituciones, valores, sistema.	4.4. Situación de la religión

Tomando la perspectiva sistémica de Niklas Luhmann y de Richard Hall, la Iglesia Católica constituye un Sistema Abierto, con múltiples entradas y salidas de carácter externo e interno: “organización es una colectividad con límites relativamente identificables, con un orden normativo, con escala de autoridad, con sistemas de comunicación y con sistemas coordinadores de alistamiento, esta colectividad existe sobre una base relativamente continua en un medio y se ocupa de actividades que, por lo general, se relacionan con una meta o un conjunto de fines”.³²

Los miembros de la Iglesia que se comunican entre sí tienen más posibilidades de lograr un consenso; el consenso lleva a facilitar la cooperación; la cooperación aumenta la cohesión del grupo; la cohesión es el fundamento para más contactos y a su vez los contactos aumentan las posibilidades de comunicación para obtener una situación deseada o meta, que la institución busca e intenta alcanzar.

V. ¿QUÉ TANTO DISMINUYE Y QUE TANTO SE FORTALECE LA DIÓCESIS RESPECTO A LAS NUEVAS IGLESIAS?

La perspectiva pastoral de la Diócesis de Chosica no marca fronteras; se ha propuesto atender pastoralmente las diversas realidades humanas, tanto religiosas como sociales. Para lo cual debemos conocer el comportamiento de las nuevas iglesias.

La Diócesis debe apuntar a constituir una nueva unidad cultural, satisfaciendo las necesidades religiosas de personas que pertenecen a subculturas diversas, mediante proyectos pastorales que no busquen alterar o superar el pluralismo existente, queriendo imponer su discurso hegemónico.

En las últimas décadas, según cifras globales sobre la sociedad peruana, se ha ampliado la oferta religiosa interna. Las misiones evangélicas norteamericanas que llegaron al Perú a mediados del siglo XX, conjuntamente con los movimientos de espiritualidad oriental y otros grupos fundados en el país, paulatinamente han ido diversificando las creencias, las prácticas rituales y los estilos de vida de un porcentaje significativo de peruanos.

Para 2012, el Índice Global de Religiosidad y Ateísmo medido por WIN-Gallup International³³, encontró un 86 % de personas que se declaran religiosas, un 8% de personas que se declaran no religiosas, un 3 % de personas que se declaran convencidos ateos y un 3 % que

³² Hall 1979, pág. 9.

³³ WIN-Gallup International. Global Index of Religiosity and Atheism – 2012, págs. 9-12.

no sabe o no responde; ubicando al Perú en el noveno lugar entre los países encuestados que se inclinan a afirmar su religiosidad.

Según la encuesta elaborada en el mes de febrero de 2008 por APOYO S.A. el número total de creyentes constituye el 96 % del total de la población; siendo el 49 % creyente y además practicante. La población peruana es una comunidad religiosa, en tanto que la mitad frecuenta los templos de diversas denominaciones para cumplir su correspondiente devoción:

CUADRO 3 CREYENTES Y NO CREYENTES

	TOTAL (%)	NIVEL SOCIOECONÓMICO (%)					EDAD (%)		
		A	B	C	D	E	18 a 24 años	25 a 39 años	40 años a más
Creyente y practicante	49	47	53	51	43	53	28	38	71
Creyente y no practicante	47	45	42	45	53	45	65	58	27
Agnóstico	2	3	3	3	1	9	2	2	2
Ateo	2	5	1	1	2	2	4	2	0
No precisa	0	0	1	0	1	0	1	0	0

FUENTE: Opinión Data febrero 2008 – Ipsos APOYO Opinión y Mercado.

El mismo índice registró un incremento del 2 % con respecto a 2005, entre los que se declaran personas religiosas. En el mismo periodo el incremento entre los que se declaran convencidos ateos fue del 1 %. Esto nos revela que la población del Perú es mayoritariamente religiosa.

La población católica en el Perú es el 82% de fieles. Según el nivel socioeconómico la mayoría de católicos pertenecen al nivel A con el 90%, mientras que en el nivel D solo representan el 76%:

CUADRO 4 RELIGIÓN Y NIVEL SOCIOECONÓMICO

	Total (%)	NIVEL SOCIOECONÓMICO (%)					EDAD (%)		
		A	B	C	D	E	18 a 24 años	25 a 39 años	40 años a más
Católica	82	90	89	82	76	80	77	83	83
Protestante evangélica	8	3	3	7	13	6	10	7	8
Testigos de Jehová	1	0	3	1	2	2	2	1	2
Mormona	1	0	2	2	0	0	1	0	1
Otras	6	7	3	7	6	6	6	7	5
No precisa	2	0	0	1	3	6	4	2	1

FUENTE: Opinión Data febrero 2008 – Ipsos APOYO Opinión y Mercado.

Las otras confesiones religiosas suman 16 % y tienen mayor número de fieles entre los sectores C, D y E. Los lugares de culto de las diversas expresiones religiosas en los últimos años

han aumentado, pues la necesidad de llegar a los lugares alejados está presente en la evangelización:

CUADRO 5 NÚMERO DE TEMPLOS A NIVEL NACIONAL POR RELIGIÓN

DENOMINACIÓN RELIGIOSA	NÚMERO DE TEMPLOS
Católica	5,576
Las Asambleas de Dios del Perú	3,900
Adventistas del Séptimo Día	1,727
Iglesia Bautista del Perú	1,000
Testigos de Jehová	600
Israelitas del Nuevo Pacto	600
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)	499
Iglesia Alianza Cristiana y Misionera	357
Comunidad Cristiana Agua Viva	86
Soka Gakkai International	10
Asociación de las Iglesias Evangélicas Libres del Perú	5

FUENTE: Opinión Data febrero 2008– Ipsos APOYO Opinión y Mercado.

Podemos observar que la Iglesia Católica cuenta con 5,576 templos para el culto, seguido de las Asambleas de Dios del Perú con 3,900. Por su parte, los templos Adventistas están en aumento, con 1,727 templos que albergan ceremonias religiosas. En cambio, los que tienen pocos templos es la Asociación de las Iglesia Evangélicas Libres del Perú.

Las expresiones culturales-religiosas son diversas. La confesión de cada una de ellas es variable en cuanto a su doctrina; aunque tienen en común el asumir como persona trascendental y como centro de su doctrina a Jesús de Nazareth, a pesar de que no sea tomado en cuenta a veces como Dios:

CUADRO 6 CONFESIONES Y PRINCIPALES CREENCIAS

CONFESIONES	LA BIBLIA	DIOS	JESUCRISTO	CIELO	JUICIO FINAL
CATÓLICOS	Es la palabra inspirada de Dios, pero no todo lo que dice la Biblia es literal, sino figurado. El canon católico acepta 72 libros inspirados.	Un solo Dios en tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo	Fue Dios hombre, parte de la Trinidad y su misión en la tierra fue salvar del pecado a la humanidad.	Es la morada de Dios. Todas las personas justas van al cielo y las injustas al infierno.	Será un momento de juzgamiento a la humanidad a partir de sus acciones. Las personas justas irán al cielo y las injustas al infierno

PROTESTANTES (EVANGÉLICOS)	Es la palabra inspirada de Dios, en la que pocos relatos son tomados en sentido simbólico. La mayoría se asumen literalmente. Sólo aceptan 66 libros como inspirados por Dios, no incluyendo en este rubro a los llamados "Deuterocanónicos" ³⁴	Un solo Dios en tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo	Jesús es parte de la Trinidad y el Salvador personal de los cristianos que lo aceptan como tal.	Es la morada de Dios. Todas las personas creyentes van a él, mientras que a las no creyentes les espera la condenación. ³⁵	Ocurrirá después que Jesús transporte (rapte) al cielo a todos los cristianos justos que aún vivan en la tierra.
MORMONES	Es la palabra de Dios en el Medio Oriente, aunque también es tomado en cuenta. El Libro de Mormón, sin embargo, tiene prioridad ya que es visto como la palabra de Dios revelada a los antiguos habitantes americanos ³⁶ .	Padre, Hijo y Espíritu Santo no forman parte de una trinidad, siendo seres distintos. No excluyen la existencia de otros dioses. ³⁷	Es el hijo de Dios, que murió, resucitó y dirige su Iglesia a través de profetas de esta época.	El hogar donde mora Dios y el futuro hogar eterno de los santos.	Tendrá lugar después de la resurrección. Dios juzgará a toda persona para determinar la gloria eterna que ésta recibirá. Ese juicio se basa en la obediencia personal a los mandamientos de Dios.
TESTIGOS DE JEHOVÁ	La palabra escrita de Dios para la humanidad, mediante la cual él da a conocer sus mandatos y propósitos futuros. Aceptan sólo 66 libros como inspirados, desconociendo a los mencionados Deuterocanónicos	Un solo Dios y una sola persona, al igual que judíos y musulmanes. Niegan la Trinidad por no tener, a su parecer, bases bíblicas. ³⁸	El hijo unigénito de Dios, quien tomó forma humana para rescatar a la humanidad obediente por medio de su sacrificio.	La morada de Dios y de criaturas espirituales fieles; ahí vivirán 144000 cristianos fieles (Afirmen esto basándose en Apocalipsis 14, 1) Los demás personas justas vivirán en el paraíso terrestre, en felicidad perfecta. ³⁹	El juicio final resulta en un bien para los amadores de lo bueno, y en destrucción eterna para las personas que obran lo malo.

FUENTE: CAZANA CANCHIS, Serapio. "Los diferentes rostros de Dios en el Perú". En Perú Económico. Febrero 2008.

34 "Nombre dado por la Iglesia Católica a seis libros (Tobías, Judit, I y II de los Macabeos, Sabiduría (de Salomón), Eclesiástico y Baruc) y a partes de otros libros (adiciones a Ester y Daniel) que fueron los últimos en ser admitidos en el canon. Estas obras, escritas en griego y no en hebreo, no forman parte de la Biblia hebrea, si bien fueron incorporadas a la Septuaginta y traducidas por San Jerónimo en su Vulgata. El Concilio de Trento reconoció su valor considerándolas inspiradas". En ROYSTON PIKE, E, 1986, pág. 283.

35 PEREZ-GUADALUPE, José Luis. Ecumenismo, Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos. Lima: Ediciones Paulinas- Diócesis de Chosica, 2002. Pág. 217

36 *Ibidem*. Pág. 241

37 *Ibidem*. Pág. 242

38 *Ibid.* Pág. 234

39 *Ibid.* Pág. 235

Julien Ries señala que “hemos recorrido dos millones de años con la intención de descubrir la aparición del *homo religiosus*, de señalar las etapas de su experiencia de lo sagrado desde que se pudo contemplar la bóveda celeste, a fin de seguirle en la expresión de la experiencia religiosa, en el arte de las cavernas y en la decoración de las catedrales de la prehistoria. Hemos intentado comprender la experiencia religiosa del hombre de las sociedades arcaicas que han sucedido a lo largo de dos millones de años, en comparación con los cuales los seis milenios del tiempo histórico son, verdaderamente, un período muy breve. Hicieron falta varios millones de años para preparar el *homo sapiens*?”⁴⁰

VI. BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Jeanine. “Ni bienestar ni equidad: los fundamentos de la política social peruana”. En *Pobreza y políticas sociales en el Perú*, Lima: CIUP, 1994.

AGUIRRE, Milagros. *La Utopía de los Pumas*. Quito: CICAME, 2007.

ARELLANO CUEVA, Rolando. *Los estilos de vida en el Perú. Cómo somos y pensamos los peruanos del siglo XXI*, Lima: Consumidores & Mercados, 2000.

CAZANA CANCHIS, Serapio. “Los diferentes rostros de Dios en el Perú”. En *Perú Económico*. Febrero, 2008. Págs. 3-5.

BLOOM, Harold. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación postcristiana*, México: FCE, 1994.

BARTRA, Enrique (Editor). *Tercer concilio limense (1582-1583)*, Lima: Facultad de Teología, 1982.

BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura*, Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

BERGER, Peter. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971

BLOOM, Harold. *La religión en los Estados Unidos. El seguimiento de la nación postcristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CASTELLS, Manuel. *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI Editores, 1982.

CASTELLS, Manuel y Jordi BORJA. *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus, 1997.

CELESTINO, Olinda. “Cofradía: continuidad y transformación en la sociedad andina”. En *Allpanchis N° 20*, Cusco: Instituto de Pastoral Andina, 1982.

CELESTINO, Olinda y MEYERS, Albert. *Las cofradías en el Perú. Región central*. Frankfurt: Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1981.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA. *Directorio eclesiástico*, Lima. 2013.

CORNEJO, Hernán. *Cúrame con las manos en las misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*. Lima: Arteida, 1995.

CORTAZAR, Juan Carlos. *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*. Lima: PUCP. 1997.

⁴⁰ RIES, Julien. A LA BÚSQUEDA DE DIOS. El camino de la antropología religiosa, pág. 101.

DIEZ-HURTADO, Alejandro. Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la humanidad de Sechura (siglos XVI-XX). Piura: CINCA. 1994

EARLS, Jhon. Introducción a la teoría de sistemas complejos. Lima. PUCP-Instituto de Estudios Ambientales. 2007.

ELIADE, Mircea. Lo Sagrado y lo Profano. Barcelona: Paidós Orientalia, 1998.

FERNANDEZ VALLE, Juan. Los Ruricancho. Orígenes prehispánicos de San Juan de Lurigancho. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2007.

FORNET- BETANCOURT, Raúl. Interculturalidad y Religión: Para una lectura de la crisis actual del Cristianismo. Quinto: Abya Yala, 2007

FOUCAULT, Michael. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI. 1971.

FOUCAULT, Michael. La arqueología del saber. 14ª. Edición. México: Siglo XXI. 1990.

FOUCAULT, Michael. Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta, 1992.

FRAZER, James George. La rama dorada. Magia y Religión. México: FCE, 1964.

FUENZALIDA, Fernando. Tierra Baldía. La crisis del consenso secular y el militarismo en la sociedad posmoderna. Lima: Australis. 1995

GARCÍA JORDÁN, Pilar. Iglesia y poder en el Perú contemporáneo (1821-1919). Cusco: CERABC, 1991.

GARCIA Y SANZ, Pedro. Apuntes para la Historia Eclesiástica del Perú. II Parte: Que comprende de la historia del Arzobispado de Lima desde el VIII hasta el XVII Arzobispo inclusive. Tipografía de la Sociedad. 1876. Lima.

GEERTZ, Clifford. La interpretación de las culturas, Barcelona: Editorial GEDISA, 1992.

GONZÁLEZ, José Luis. La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico. Cusco: IPA, 1987.

GONZÁLEZ, José Luis y VAN RONZALEN, Teresa. La religiosidad popular en el Perú. Biografía: antropología, historia, sociología y pastoral. Lima: CEP. 1983.

GRUZINSKI, Serge. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México: Fondo de Cultura Económica. 1991.

GUISECKE, Mercedes. Un grupo de sanación de nueva religiosidad. Lima: PUC, mimeo. 1996.

GUTIERREZ ESTEVEZ, Manuel. El sueño de los sentidos. Antropológica No. 17. PUCP. 1999.

HERNÁNDEZ, HAROLD. La Iglesia de Dios es amor. Lima: PUC, mimeo. 1994.

HEISE, María. Interculturalidad un desafío. 2a edición. Lima CAAAP. 1994

INEI. Resultados definitivos de los censos nacionales: IX de población y vivienda, INEI: Lima, 1993.

KAPSOLI, Wilfredo. Guerreros de la oración. Las nuevas Iglesias en el Perú. Lima: SEPEC. 1994.

KAUFMANN, Franz-Xaver. Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums., Freiburg-Basel-Wien. 1979.

KINGMAN GARCES, Eduardo –Compilador. Historia social urbana. Espacios y flujos. Quito: FLACSO Ecuador – Ministerio de Cultura, 2009.

LIPOVETSKY, Guilles. El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas. Barcelona: Anagrama, 1990.

LISSÓN CHÁVEZ, Emilio. La Iglesia de España en el Perú. Sevilla TII. Vol. 2

LUHMANN, Niklas y DE GEORGI, Raffaele. Teoría de la sociedad, México: Universidad de Guadalajara - Universidad Iberoamericana, 1993.

LUHMANN, Niklas. Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general. Barcelona: Anthropos; Universidad Iberoamericana; Centro Editorial Javeriano. 1998.

LUHMANN, Niklas. La religión de la sociedad. Madrid. Trotta. 2007.

LOZADA DE GAMBOA, Carmen. Perú: Demarcación territorial. T II. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2000.

MARZAL, Manuel. La religiosidad de la cultura de la pobreza. En Catequesis Latinoamericana, Asunción, 1970, N° 7 y 8.

MARZAL, Manuel M. El mundo religioso de Urcos. Cusco: IPA. 1971.

MARZAL, Manuel M. La transformación religiosa peruana. Lima: PUCP. 1983.

MARZAL, Manuel M. Historia de la antropología indigenista. México y Perú. Lima: PUCP, 1989.

MARZAL, Manuel M. El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía). Lima: PUCP. 1985.

MARZAL, Manuel M. Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima. Lima: PUCP. 1988.

MARZAL, Manuel M. El retorno indio de Dios. Lima: PUCP, 1991.

MARZAL, Manuel M. La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial. 2 Vols. Lima: PUCP. 1994.

MARZAL, Manuel M. José Acosta. Lima: Brasa. 1995.

MARZAL, Manuel M. Historia de la antropología I. Antropología indigenista. Quito: Abya-Yala. 1998.

MARZAL, Manuel M (ED.). “Religión y sociedad en el Perú”. En Cristianismo y sociedad. México, 1990, XXVIII/106.

MARZAL, MANUEL M. C. Romero y J. Sánchez (eds.). La religión del Perú al filo del milenio. Lima: PUCP. 2000

MARZAL SJ., Manuel. “Una polémica sobre la evangelización del indígena peruano (1654-64)”. En Debates en Antropología N° 6, Lima: PUCP, 1981.

MARZAL, Manuel SJ. Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina, Lima: PUCP – Editorial Trotta, 2002.

MATURANA, Humberto. Transformación en la convivencia. Santiago de Chile. Dolmen, 1999.

MAUSS, Marcel. Institución y culto, T. II, Barcelona: Barral Editores, 1971.

MENDIBURU, Manuel. Diccionario histórico bibliográfico del Perú, T X, Lima: Librería Imprenta Gil, segunda edición, 1933.

MOTTE, Dominique. ¿Una revolución silenciosa? El impacto social de las nuevas Iglesia no católicas del Perú. Cuzco: CERABAC, 2001.

NOMBERTO BAZÁN, Víctor. “La Diócesis Chosica”. En IX Congreso de ALER: Religión y etnicidad. Lima: PUCP.

NOMBERTO BAZÁN, Víctor. “Proyecto nacional de liberación”. En El Dominical. El Comercio. 1 de febrero de 1987.

NOMBERTO BAZÁN, Víctor. “Proyecto nacional de desarrollo peruano”. En III Seminario de Investigaciones Sociales en la Región Norte. CONAPIS. Universidad Nacional de Piura. Setiembre 1989.

NOMBERTO BAZÁN, Víctor. “La Interculturalidad en José María Arguedas”. En Arguedas vive. Instituto Nacional de Cultura Junín. Huancayo, 2002.

NOMBERTO BAZÁN, Víctor. “Narcoterrorismo y ecosistema”. En El Peruano 3 de junio de 1991.

NOMBERTO BAZAN, Víctor. Los Centros Privados de Investigación y Promoción en el Perú. 2 Tomos. Tesis de Magíster en Sociología. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1992.

NOMBERTO BAZÁN, Víctor. “Desarrollo sustentable: Gestión de cuencas hidrográficas”. En Socialidad, Revista de la Escuela Profesional de Sociología de la Universidad Federico Villareal. Año 1. N° 1. 1996.

NOMBERTO BAZÁN, Víctor. “Camisea: estudio del impacto ambiental”. En Congreso Peruano de Ecología. Lima. 25-28 de marzo de 1997.

NOMBERTO BAZAN, Víctor. “Entwicklungszusammenarbeit mit den USA”. En Peru Nachrichten. N°46. Heidelberg. 12/1998. Págs. 25-28.

NOMBERTO BAZAN, Víctor. “Die Umweltprobleme von Lima”. En Peru Nachrichten. N° 48. Heidelberg. 9/1999. Páginas 30-32.

NOMBERTO BAZAN, Víctor. Historiografía general y del Perú. Lima: Universidad Ricardo Palma. 2007.

NOMBERTO BAZAN, Víctor. “La deuda externa del Perú durante los años noventa”. En Entera Voz. Año I. Chiclayo. 2007. Págs. 25-27.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. ¿Por qué se van los católicos? Lima: Conferencia Episcopal Peruana. 1992.

PEREZ GUADALUPE, José Luis. Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos. Lima: Diócesis de Chosica- Paulinas, 2002.

POLONI, Jacques. San Juan de Lurigancho: su historia y su gente. Un distrito popular de Lima, Lima: CEP, 1987.

POUPARD, Paul. Diccionario de las religiones, Barcelona: Editorial HERDER, 1987.

RAPPAPORT, Roy A. Ritual y religión en la transformación de la humanidad. Madrid: Cambridge University Press. 2001.

REDFIELD, Robert. The Folk culture of Yucatan. Chicago: University of Chicago Press. 1941.

RIES, Julien. A la búsqueda de Dios. El camino de la antropología religiosa. EDICEP. Valencia. 2010.

ROSTWOROWSKI, María. Pachacamac y el Señor de los Milagros, una trayectoria milenaria. Lima: IEP, 1992.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Sílex de divino amor, ed. José L. Rouillón. Lima: PUCP, 1991.

SANTUC, Vicente. Ciudadanos del mundo, llamados a ser “sal de la tierra y luz del mundo” en Ser humanos y cristianos en el siglo XXI –una ética para el camino-. Lima: Red Apostólica Ignaciana CEP. 2001.

STUBBS, Ricardo Walter. Registro histórico de Lurigancho y la ciudad de Chosica, Chosica-Lima: Editora Médica Peruana, 1958.

STUMER, Louis. Antiguos centros de población en el valle del Rímac en Revista del Museo Nacional. T XXIII. Págs. 212-240.

VARGAS UGARTE, Rubén. Historia de la Iglesia en el Perú, Tomo I. Lima: Imprenta Santa María, 1953.

VARGAS UGARTE, Rubén. Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados, 2 Vols. Madrid. 1956.

VARGAS UGARTE, Rubén. Historia general del Perú, Tomos II y III. Barcelona: Carlos Milla Batres Editor, 1971.

WEBER, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Península, 1987.

WEBER, Max. Ensayos sobre sociología de la religión, 3 Vols. Madrid Taurus. 1920-1921.

WEBER, Max. Economía y sociedad, 2 Vols. México: Fondo de Cultura Económica. 1974

WIN-GALLUP INTERNATIONAL. Global Index of Religiosity and Atheism – 2012

ZÚÑIGA CASTILLO, Madeleine, ANSIÓN MALLET, Juan. Interculturalidad y educación en el Perú. Lima: Foro Educativo. 1997.

**CUERPOS LABRADOS. TATUAJES INDÍGENAS
Y RECUPERACIÓN CONTEMPORÁNEA
DE COSTUMBRES ANCESTRALES**

MARTÍNEZ SARASOLA, CARLOS RAFAEL

CUERPOS LABRADOS. TATUAJES INDÍGENAS Y RECUPERACIÓN CONTEMPORÁNEA DE COSTUMBRES ANCESTRALES

Mesoamericanos, especialmente los mayas del Período Clásico; pueblos de la costa del Pacífico como los mochica (la Señora de Cao); culturas de la selva amazónica y del Chaco como los mocovíes o los *güinín a këina* de las pampas y Patagonia argentinas, entre muchísimos otros compartieron la práctica del tatuaje que fue cayendo en desuso después de los sucesivos procesos de conquista a que se vieron sometidos los pueblos originarios.

FIGURA 1: PAUCKE: TATUAJE DE LOS MOCOBÍES



Sin embargo, como muchos otros rituales ancestrales, el tatuaje está siendo recuperado hoy por distintos grupos indígenas y en particular por aquellos que están en proceso de autoadscripción, reetnización ó emergencia étnica.

I. LA EMERGENCIA ÉTNICA EN AMÉRICA

Cuando los conquistadores españoles llegaron al actual territorio argentino existían alrededor de una treintena de grupos étnicos. Muchos de ellos lograron sobrevivir al impacto, y sus descendientes llegaron hasta nuestros días manteniendo en buena medida sus culturas: son las comunidades indígenas que en un número estimado a las dos mil se distribuyen en toda la geografía del país; otro gran porcentaje de esos descendientes viven también en los centros urbanos, participando de una tendencia continental que nos dice que cerca de la mitad de la

población indígena americana vive en las grandes ciudades. En total, se calcula que cerca del millón y medio a dos millones de personas conforman la población indígena de la Argentina¹.

La conquista y colonización en el siglo XVI extinguió a muchos de los pueblos originarios por la vía de la guerra de exterminio, las epidemias o la disolución identitaria del mestizaje. Y ya hacia fines del siglo XIX la autodenominada “conquista del desierto” acabó con la existencia comunitaria de muchas de las etnias de la región pampeana como los ranqueles o rankülche y buena parte de mapuches y tehuelches, además de los charrúas del actual Uruguay y la provincia de Entre Ríos, que habían pasado por sus propios procesos de desintegración a manos de los nacientes Estados nacionales².

Cuando digo “existencia comunitaria” me refiero al hecho que estos grupos perdieron no solo a la mayor parte de sus miembros sino a sus tierras y territorios, su estructura social, y gran parte de su cosmovisión, tradiciones y lenguas originarias, lo que hizo muy difícil cuando no imposible su reproducción como grupo.

Este proceso de aniquilamiento de las culturas tradicionales -un verdadero genocidio- hizo también que hasta no hace mucho tiempo atrás -hasta la década del noventa- mucho de estos grupos se consideraran como pueblos y culturas extinguidas.

A partir de entonces, un conjunto de hechos como los propios procesos de autoadscripción, las nuevas investigaciones académicas, un marco continental favorable y una legislación internacional y local auspiciosa para la causa de los originarios, han echado luz acerca de los actuales procesos de reetnización al interior de muchos de estos grupos que los colocan en un franco camino de restitución de sus derechos como pueblos originarios y de reconstrucción de sus comunidades.

Y más allá de algunos cuestionamientos que en algunos casos reciben estos procesos, estamos en presencia de situaciones muy novedosas, que requieren un grado de flexibilización y apertura al que no estamos acostumbrados.

Cada vez más estudios hacen su aparición de la mano de un número creciente de especialistas que tratan esta importante temática en la Argentina: Nagy (2014); Martínez Sarasola (2010 y 2012); Escolar (2007); Pizarro (2006); García (2004) por mencionar solo a algunos recientes, teniendo en cuenta además a los propios indígenas que están reivindicando estos procesos. Tal lo que sucede con la comunidad (*lof*) *günüin a küna* mapuche de la región de las pampas de la cual nos ocupamos en esta ponencia.

II. EL CASO DEL LOF VICENTE CATRUNAO PINCÉN

Vicente Catrunao Pincén o Vicente Catrinau y Piseñ fue uno de los caciques (*lonko*) más emblemáticos de las pampas, con actuación destacada entre 1870 y 1878.

¹ Los datos del último Censo Nacional de Población dan cuenta de un total de 955.032 indígenas (Fuente: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010) Pero las estimaciones actuales aumentan considerablemente esa cifra, entre otras razones también por los novedosos procesos de emergencia étnica.

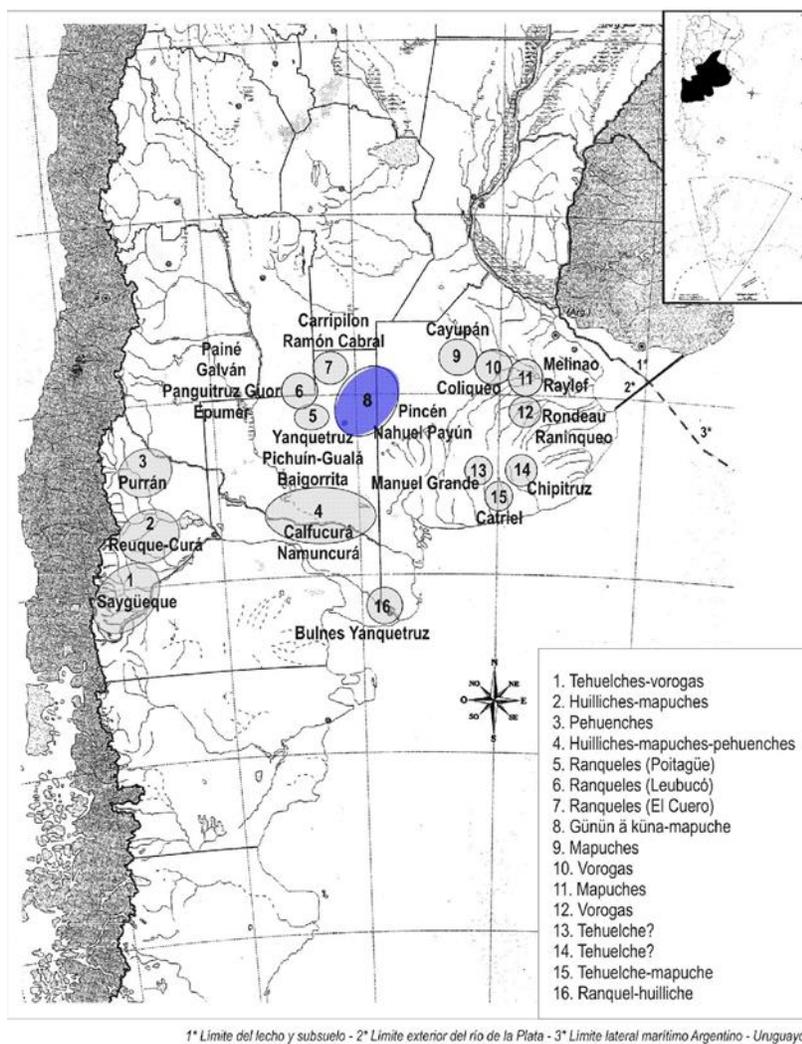
² Se conoce como “la conquista del desierto” a la toma de los “territorios indígenas libres” (Martínez Sarasola 1992: 95) de Pampa y Patagonia por parte del Estado nacional entre 1879 y 1885, campaña militar complementada con la del Chaco (1870-1884), cuyas consecuencias fueron la destrucción de buena parte del mundo indígena.

FIGURA 2: VICENTE CATRUNAO PINCÉN, FOTOGRAFÍA DE ANTONIO POZZO, DICIEMBRE 1878, ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, AGN



Líder indiscutido, heredero de la fuerte tradición de cazadores de los tehuelches del norte (*günün a kúina*) a la que sumó la cultura mapuche de gran presencia en aquel entonces en la región, ocupó con sus tolderías nómades una amplia zona fronteriza que se extendía por el oeste de la actual provincia de Buenos Aires con epicentro en Sierra de la Ventana, hasta el este de La Pampa. Luchó hasta el final por “sus campos” junto a los ranqueles y los salineros de los caciques Calfucurá y Namuncurá, pero siempre manteniendo autonomía política y cultural.

FIGURA 3. CACICAZGOS, SIGLO XIX Y TERRITORIALIDAD DE CATRUNAO PINCÉN (MARTÍNEZ SARASOLA 2012:33)



Fue algo más que un jefe guerrero: fue un “hombre de conocimiento”, un líder espiritual que tenía la jerarquía de “señor de la palabra” ó "dueño del decir" *-gñempin-*. Es factible que su verdadero nombre haya sido Vicente Catrunao y el agregado de Pincén sea la referencia a su cargo y a su rol, el de *gñempin*.

Capturado por el Ejército argentino en 1878 y confinado en la isla Martín García -inmenso campo de concentración de prisioneros indígenas especialmente caciques y guerreros- a sus 70 años de edad no solo había perdido su libertad y sus tierras, sino a su comunidad, que fue destruida; los miembros sobrevivientes sufrieron la dispersión en distintas zonas del país y nunca más volvieron a reagruparse como tales.

Liberado y detenido en dos oportunidades más, a partir de 1883 nunca más se supo del *lonko* Catrunao Pincén, de quien sólo quedaron algunas vagas referencias que lo ubican hacia 1896, en algún lugar de la Provincia de Buenos Aires (Estévez 2011: 335)

Desde hace unos veinte años, Luis Eduardo Pincén, tataranieto del cacique, comenzó un proceso de profundización de la asunción de su identidad, que implicó el reconocerse parte de un linaje legendario de las culturas indígenas al mismo tiempo de informar, transmitir e intercambiar entre los distintos grupos de descendientes, los conocimientos acerca de la historia comunitaria.

Fue y es un trabajoso camino en grupos que hoy viven dispersos y alejados entre sí en distintas localidades de todo el país: Capital Federal, Provincias de Buenos Aires, La Pampa, Córdoba, Neuquén y Santa Cruz (ver <https://lofcatrunaopincen.wixisite.com/pincen>)

En los primeros años se llevaron a cabo largos debates acerca desde qué lugar se iba a abordar la reconstrucción del *lof* prevaleciendo la decisión de encarar un camino novedoso, centrado en la cosmovisión y la espiritualidad. Y más puntualmente en la reinstalación de la ceremonia ancestral del *Nguillatún* en las pampas, donde hace más de un siglo que no se realiza³.

FIGURA 4: NGUILLATÚN, NORPATAGONIA, MARZO 1933, FOTOGRAFÍA DE JOSÉ LAVÍA, AGN



Para llegar a esta decisión se tuvieron en cuenta tres factores:

-la necesidad de reconectar a las personas con sus ancestros, logrando la completud del espíritu familiar (*kempen*) impidiendo que este muera y fortaleciendo así la tradición comunitaria.

-la participación desde el año 2000 de los miembros del *lof* Pincén en las ceremonias del *Nguillatún* en dos comunidades mapuches del norte de la provincia del Neuquén. Allí se lleva a cabo la danza del *Choique Purrún*, durante la cual se logra la vital reconexión del *kempen* individual con el de los ancestros.

³ El *Nguillatún*, *Kamaruko* o *Rogativa* es hoy la ceremonia más importante del mundo mapuche en la Patagonia argentina y tal vez la más importante de los indígenas en la Argentina. Se celebra en decenas de comunidades y tiene una duración de tres días con sus noches.

-la pérdida de las tierras originarias. Al no contar con ellas, se consideró imprescindible generar también allí una reconexión. El lof Pincén cree que esto será posible precisamente a través de la reinstalación de la ceremonia, la que no sólo reequilibrará a las personas sino a toda la biodiversidad circundante, restituyendo el newén -la energía- a los territorios ancestrales.

La comunidad, en todo este contexto de espiritualidad emergente, comenzó a profundizar también en otras temáticas vinculadas, apareciendo así la necesidad de tener en cuenta una práctica olvidada como la del tatuaje ritual.

FIGURA 5: NGUILLATÚN, NORPATAGONIA, MARZO 1933,
FOTOGRAFÍA DE JOSÉ LAVÍA, AGN



III. PASAJE AL OTRO LADO, RITUALES MORTUORIOS Y TATUAJES

En el marco del proceso de restituciones de restos de indígenas depositados en museos nacionales que desde el año 1994 se lleva a cabo en la Argentina y la participación oficial del lof Pincén en ese proceso, es que comienzan a debatirse en las reuniones mensuales distintos aspectos relacionadas con la muerte y el pasaje al Otro Lado⁴.

A partir de 2009 se mantienen reuniones periódicas entre los distintos miembros y agrupaciones locales para afianzar los vínculos, organizar, proyectar y realizar las distintas actividades.

⁴ Desde 1994, en un creciente contexto mundial favorable, el Estado argentino inició la restitución de restos de indígenas depositados en museos nacionales. En junio de 2016 la comunidad Pincén suma su voz solicitando a los organismos públicos responsables de ese proceso “que se la tenga en cuenta de ahora en más para todo aquello que tenga que ver con restituciones de restos humanos y/u objetos, y todo lo atinente a la región pampeana que tenga que ver con nuestros ancestros y nuestros hermanos” (<http://www.clorejiverde.com/toda-la-tierra-es-una-sola-alma/1319-el-lof-vicente-catronao-pincen-suma-su-voz-en-la-region-pampeana>)

Fue en mayo de 2017, en el transcurso de una de esas reuniones en que se estaba tratando el tema de las restituciones, que surgió la necesidad de incorporar en el proceso de reaprendizaje comunitario el tema de los rituales mortuorios, el pasaje al Mundo de los Muertos y la eventual reutilización ceremonial del tatuaje⁵.

Esta decisión por el tatuaje se fundamenta en el principio espiritual de ligar a la persona con los Ancestros, recuperando así una parte vital de la cosmovisión originaria: aquella que señala el momento crucial del paso de la persona al Otro Lado, lo que es vivido no como un punto final de la existencia sino como un nuevo estado del espíritu.

La tradición oral y varias fuentes indican que cuando un indígena pasa al Otro Plano uno de las maneras para ser reconocidos por los familiares y ancestros que lo esperan es el tatuaje con algunos de los símbolos que el mundo *gimün a këina* y *aónikenk* ha desarrollado a lo largo de siglos de conformación cultural y volcado en pinturas rupestres, petroglifos, decoraciones en mantos y textiles, platería, cerámica, placas grabadas, pintura corporal, y en los mismos tatuajes.

Y no solo son los familiares los que reconocen al fallecido a través del tatuaje sino una entidad encargada de autorizar el pasaje “entremundos”, permitiendo el ingreso de aquel a su nuevo lugar, una vez verificada la existencia del dibujo que haría así las veces de un salvoconducto ineludible para poder pasar:

Sésom es un ser femenino de edad avanzada, es la Vieja del Cielo, *Karunon*, “la que mira el brazo”, “la que no se ve”. Su hábitat está ubicado ya sea en el sector Este del cielo o en la línea del horizonte detrás del mar, o el lugar en que el cielo se junta con la tierra (Siffredi 1969-1970:250)

Su actividad se limita a recibir y examinar a los muertos para comprobar la efectiva existencia del *sháin* (tatuaje) en la muñeca del difunto, y arrojar al mar a los que carecen de él, convirtiéndose en consecuencia en un ser temido (Siffredi 1969-1970:250-251)

Algo muy semejante sostienen otros autores sobre este requisito para los muertos tehuelches

Llevan todos en el brazo izquierdo pequeños tatuajes que, según me contó un indígena amigo, resultan una especie de bautismo para poder entrar a los campos extramundanos; al indio que no tenga marcados esos signos hieráticos, no se le da sepultura; en proximidad de un río se le tira al agua (Onelli 1977:95)

Según otras fuentes, como la de Margarita Chapalala, de la “costa del Deseado”, la deidad que espera al espíritu del difunto es “La que recibe en la puerta” claramente pues un dios del laberinto, asimilable prima facie a *Gamakiatsüm*, tehuelche septentrional (Casamiquela 1988:113)

⁵ Entre otras actividades que la comunidad lleva a cabo pueden mencionarse: el aprendizaje de las lenguas madres *gimün a'ajech* (tehuelche) y *mapudungun* (mapuche); la reintroducción de artes tradicionales como platería, tejeduría, maderería y cerámica; la recuperación de ceremonias y rituales olvidados como el del tabaco; la vinculación con el caballo y el arte de la equitación indígena.

Una tradición ancestral

En los distintos grupos de origen tehuelche en la región de Pampa y Patagonia el tatuaje tiene una larga tradición. El viajero Musters lo dejó claramente consignado en una célebre obra:

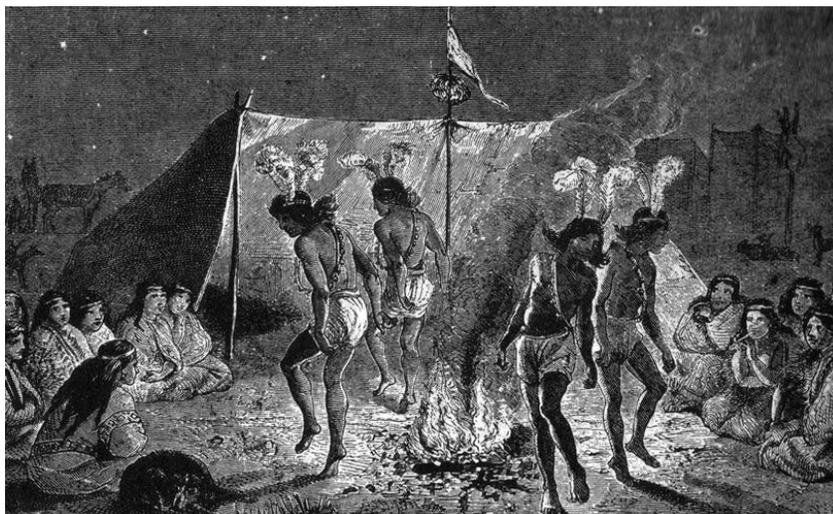
Tanto los hombres como las mujeres se tatúan el antebrazo mediante el sencillo procedimiento de pincharse la piel con un punzón e introducirse una mezcla de tierra azul con un pedazo de vidrio seco: los modelos usuales consisten en una serie de líneas paralelas, y a veces en un triángulo solo o doble, apoyado el de arriba en el ápice del inferior. Yo también me dejé tatuar por una linda muchacha y confieso que la operación fue un poco dolorosa (Musters 1964[1871]:241)

Por su parte el explorador y político Ramón Lista, encuentra la denominación que los indígenas le dan al tatuaje, así como corrobora parte de la información de Musters:

El tatuaje, que ellos llaman *chaine*, es de uso común y puede observarse en casi todas las mujeres de alguna edad. La operación es dolorosa, dicen, cuando se hace en el pecho, pero apenas sensible en los brazos o en las manos. El instrumento que se emplea es casi siempre una aguja de enjalme, y el dibujo poco vario: círculos, cruces y rayas paralelas. Aunque no tengo seguridad de ello, creo que tal costumbre expresa un sentimiento de duelo, como lo expresan las heridas que las mujeres suelen hacerse en la piel con ayuda de cualquier instrumento cortante (Lista 1998 [1894]:70)

Más recientemente Aguerre en un ensayo sobre un grupo familiar tehuelche de Santa Cruz, da cuenta de que la práctica del tatuaje perduró hasta mediados del siglo XX en que fue desapareciendo. Según los testimonios recogidos estas rituales estaban relacionados en el caso de las mujeres con los momentos de pasaje adolescencia-adultez y su ceremonia de la “Casa Bonita” e incluso como ritual previo al casamiento.

FIGURA 6: CASA BONITA, DIBUJO DE JOHANN BAPTIST ZWECKER (MUSTERS 1871)



Aguerre rescata lo que describe Siffredi cuando en ocasión de esta ceremonia la niña era recluida, se la instruía y se la tatuaba como parte del rito de iniciación. A estar de algunas versiones en esta circunstancia se practicaba también la perforación del lóbulo de las orejas, aunque este ritual era más común en la infancia.

En esta oportunidad también se hacía el tatuaje –*sháin*– en la muñeca de la joven; consistía en dibujos lineales o de puntos muy simples, valiéndose de un tendón de guanaco u otra fibra, impregnada de tintura, que se enhebraba en una aguja y se pasaba por debajo de la piel. (Siffredi 1969:264)

Datos de viajeros señalaban todavía a principios del siglo XX como muy importante esta ceremonia. En 1903, el padre Carbajal asiste a “esta fiesta de la Niña Mujer”. Casamiquela recoge la información de José Quilchamal que recuerda la última ceremonia de pubertad a la que pudo asistir en Chalia (Chubut), que se hizo en 1920. Luisa Pascual recuerda la fiesta como un "episodio muy importante que incluía cortes en la coyuntura de los dedos para que la niña adquiriera agilidad para sus labores entre otros dones que le hacían” (Aguerre 2000: 174)

- ¿Era ya de grande?

- Sí, ya antes que se casara, tenía como veinte años ya.

- ¿Y era siempre el mismo motivo?

- A Carmen el motivo que yo le vi hacer era como una estrella con dos alitas.

- ¿Lo pedía ella?

- No, no, era la marca que la abuela le dejaba. La abuela le regalaba la ofrenda cuando ella se casó. Era la preferida. Era la menor. Se llevó la ofrenda que usó la abuela cuando se casó con el abuelo. Eran los aros grandotes, eran colgantes pero grandes, como tipo un estribo todos dibujados de plata. Y el prendedor lo mismo. En la ceremonia le dio eso y después le hizo el tatuaje, como una estrella con dos alitas para el costado (Aguerre 2000: 148-149)

Estos últimos testimonios parecen remitir el tatuaje a una presunta “marca de mujeres”. Es más, en los varones el tatuaje no parece estar asociado con los ritos de iniciación, limitados en cambio al corte de pelo, tanto en la infancia como en la adolescencia. Sin embargo, el tatuaje reaparece en la situación culminante y más trascendente de la existencia humana como es el viaje de la Vida a la Muerte. Tal es lo que recupera hoy el *lof Vicente* Catrunao Pincén.

IV. TATUAJES PARA WALANAK Y GUALICHO

De acuerdo con lo que sostiene Daniel Huircapán, referente *güniin a kiina* de Puerto Madryn (Chubut), cuando el *shüikül* (espíritu sombra del fallecido) emprende el viaje a la *Gayaw a ajway* (Carpa Ancestral o Tierra del Otro Mundo), se llama mediante su *gayaw* (canto ancestral) al aguilucho pecho blanco o al cóndor para que ayuden al espíritu para su viaje a la costa del Este.

El espíritu viaja entonces por el *Gayaw a iipatr* (Camino Ancestral de los Muertos), llegando a la costa del Este, donde lo recibirá el *Wasüi* (Guardián del Paso) y lo autorizará para que embarque en la *Wasüchüim* o “barquera” que en estos *güniin a kiina* es la *Walanak*, la ballena.

La ballena llevará al espíritu por el *Gayaw a ashkach* (Río Ancestral) hasta la orilla de la Tierra del Otro Mundo adonde esperará a quienes lo lleven hasta sus familiares.

Varios días después el espíritu notará que su conocimiento ha cambiado, pudiendo ya compartir con todos sus familiares y amigos que están allí, convertido en un integrante de los Espíritus de los Mayores del Linaje, estando en condiciones de visitar a sus descendientes en los sueños, aconsejándolos y guiándolos (Huircapán 2015)

Por su parte Luis Pincén da cuenta de un proceso semejante en las pampas, aunque con ciertas diferencias: de acuerdo con las últimas investigaciones y búsquedas de los propios indígenas Gualicho es una antigua entidad espiritual pampeana más ligada a cuestiones morales y que no tiene las características de un Dios creador como *Futa Chao* de los mapuche o como el *Kooch* de los tehuelches. Ni tampoco sería la entidad negativa como generalmente se la conoce.

La etimología de la palabra proviene de la cultura andina quechua-aymara y según el maestro de la lengua Carmelo Sardinas Ullpu significaría en realidad una pregunta: “¿Has hecho bien?”, lo cual remitiría a la entidad femenina pampeana *Walitsum*, *Hacedora* del Bien y del Mal, propicia a los que hacen bien y castiga a los que hacen mal (Pincén 2018).

Algunas pinturas rupestres de Pampa y Patagonia en forma de espiral representarían el ascenso del muerto al Mundo de Arriba para convertirse en una estrella. Este pasaje solo es posible si al ser interrogado por *Walitsum* la persona demuestra que se ha comportado correctamente de acuerdo con las pautas culturales ancestrales. “Para nosotros” –remata Pincén– “no hay duda que *Gualicho* es *Walitsum* y esto lo hemos corroborado con hermanos tehuelches de Chubut” (Pincén 2018).

¿Será el *Gualicho* de las pampas el equivalente a la famosa “Vieja del Cielo” que en la Patagonia controlaba si los muertos tenían el tatuaje ritual? ¿Será algo semejante al “Guardián del Paso” que menciona Huircapán para los tehuelches de Chubut? La búsqueda continúa, pero las coincidencias son muy sugestivas y la realidad de una entidad ligada al pasaje del muerto es más que evidente.

V. ICONOGRAFÍA ANCESTRAL Y RECREACIONES CONTEMPORÁNEAS

En cuanto a los diseños a elegir, el *lof* Vicente Catrunao Pincén ha dado libertad de acción a sus miembros, entendiendo de acuerdo a lo expresado por el propio *lonko* que “no tenemos que quedarnos en el pasado, todo evoluciona, y podemos recrear –dentro de ciertos límites- la iconografía tradicional adaptándola a nuestro camino actual” (Pincén, com.pers.)

La base para estos nuevos diseños son los símbolos ancestrales tomados de un arte que se extiende a lo largo de unos 10000 años, plasmado como vimos en las distintas artes tradicionales, así como en los últimos tatuajes en tehuelches del siglo XX.

A esto se suma la recreación actual de algunos diseños de la iconografía de los Antiguos incluyendo el logo actual de la comunidad, tomado de dos piezas de platería del siglo XIX pertenecientes a Vicente Catrunao.

Respetar la iconografía ancestral y su espíritu al mismo tiempo de incorporar recreaciones contemporáneas es muy importante y se encuadra en el hecho de tener en cuenta los cambios en los pueblos indígenas, lo que implica que sus cosmovisiones si bien mantienen y respetan un

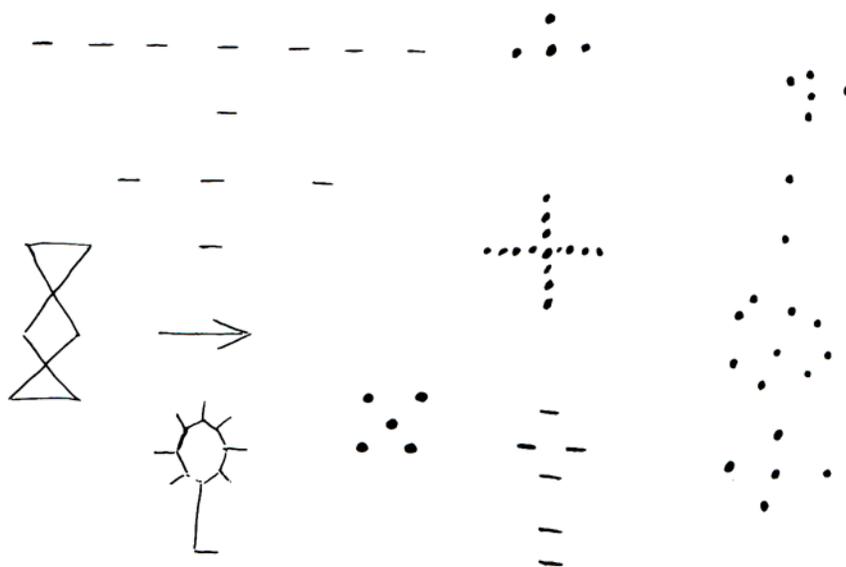
núcleo central de ideas y principios sufren lógicas adaptaciones y reinterpretaciones, que por otra parte constituyen una de las explicaciones de su vitalidad (Martínez Sarasola 2010: 200)

Se trata de no concebir a las culturas indígenas como algo cristalizado, como la continuidad del pasado o como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso de transformación y reelaboración constante que, no obstante, “se sustenta en raíces muy antiguas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos “(Broda 1995:14, en Medina 2000:261)

Varios miembros del lof están actualmente en el proceso de decidir no sólo por cuales de estos modelos de tatuajes optar, sino quien será el tatuador o tatuadora, un detalle no menor a estar del rol aparentemente preferencial que tenían las mujeres como responsables del ritual.

Como sea, la comunidad ha decidido incluir también esta práctica olvidada como parte de su proceso de reconstrucción, sin dudas un escalón más en el camino de fortalecer la nueva identidad colectiva.

FIGURA 7: TATUAJES TEHUELCHES, SIGLO XX (CASAMIQUELA, MONDELO Y OTROS, 1991:237)



VI. BIBLIOGRAFÍA

Aguerre, Ana M (2000) *Las vidas de Pati. En la toldería tehuelche del Rio Pinturas y después.* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras

Boschin, María T/Llamazares, Ana María (1992) “Arte rupestre de la Patagonia. Las imágenes de la continuidad”. En: *Ciencia Hoy*, Vol.3, Nro.17 marzo-abril, págs.26-37

Casamiquela, R.M/Mondelo, O/Perea, E/Martinic Beros, M (1991) *Del mito a la realidad. Evolución iconográfica del pueblo tehuelche meridional.* Bs As/Viedma, Fundación Ameghino

Del Carril, Bonifacio (1992) *Los indios en la Argentina 1536-1845. Según la iconografía de la época.* Buenos Aires, Emecé Editores

Escolar, Diego (2007) *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina.* Buenos Aires, Prometeo

Estévez, Juan José (2011[1991]) *Pincén, vida y leyenda.* Buenos Aires, Biblos

García, Alejandro (2004) *Tras las huellas de la identidad huarpe. Un aporte desde la arqueología, la antropología y la historia.* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras

Huircapán, N.G. Daniel;Wüsüwül Würka a Pana (2015) El Viaje a la Tierra del Otro Mundo. En: <http://www.elorejiverde.com/el-don-de-la-palabra/545-el-viaje-a-la-tierra-del-otro-mundo> (Visitado el 15/5/18)

Lista, Ramón (1998 [1894]) *Los indios tehuelches. Una raza que desaparece.* Buenos Aires, Confluencia

Llamazares, Ana María/Martínez Sarasola, Carlos (2004) *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica.* Buenos Aires, Biblos. (Nueva edición en prensa)

Medina, Andrés (2000) *En las Cuatro esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana.* México, UNAM

Martínez Sarasola, Carlos (2014 [2012]) *La Argentina de los caciques. O el país que no fue.* Buenos Aires, Del Nuevo Extremo.

----- (2012) “Pueblos originarios, procesos de reetnización y reconstrucciones comunitarias. El caso de la comunidad günün ä küna-mapuche Vicente Catrunao Pincén en las pampas argentinas”. En: *Diversidad.* Revista de los docentes e investigadores de la Maestría y el Instituto en Diversidad Cultural de la UNTREF. Año 2, Nro.4

En: <http://www.diversidadcultural.net/articulos/nro004/04-05-carlos-martinez-sarasola.pdf> (Visitado el 28/5/18)

----- (2010) *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas.* Buenos Aires, Biblos, Colección Biblos/desdeAmérica

----- (2004) “El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana”. En: Llamazares/Martínez Sarasola (2004) Pags. 21-65

Martinic Beros, Mateo (1995) *Los Aónikenk. Historia y Cultura.* Zona Franca, Punta Arenas Ediciones Universidad de Magallanes

Musters, George Chaworth (1964[1871]) *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Rio Negro.* Buenos Aires, Solar/Hachette.

Nagy, Mariano (2014) *Estamos vivos. Historia de la comunidad indígena Cacique Pincén, provincia de Buenos Aires (Siglos XIX-XXI)*. Buenos Aires, Antropofagia

Onelli, Clemente (1977[1904]) *Trepando los Andes*. Buenos Aires, Marymar

Pauke, Florián, SJ (1942,1943,1944[1829]) *Hacia allá y para acá (Una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767)* Tucumán-Buenos Aires. Institución Cultural Argentino-Germana

Pincén. Luis Eduardo (2018) “Gualicho, Hacedora del Bien y del Mal”. En: <http://www.elorejiverde.com/el-don-de-la-palabra/4259-gualicho-hacedora-del-bien-y-del-mal> (Visitado el 28/5/18)

----(2016) “Si estamos danzando Abajo es porque están danzando Arriba”. En: <http://www.elorejiverde.com/el-don-de-la-palabra/1807-si-estamos-danzando-abajo-es-porque-estan-danzando-arriba> (Visitado el 20/5/18)

Pizarro, Cynthia Alejandra (2006) *Abora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del valle de Catamarca*. Córdoba, Universidad Católica de Córdoba

Siffredi, Alejandra (1969-1970) “Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridionales”. En: *Runa*, Vol. XII, Partes 1-2, págs. 247-271, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras

**IDEALES DE RENOVACIÓN ESPIRITUAL
EN LAS AMERICAS: LA DEVOTIO MODERNA
Y LOS MISIONEROS FRANCISCANOS
EN LA NUEVA ESPAÑA**

RÍOS ESPINOSA, MARÍA CRISTINA

IDEALES DE RENOVACIÓN ESPIRITUAL EN LAS AMÉRICAS: LA *DEVOTIO MODERNA* Y LOS MISIONEROS FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA

I. INTRODUCCIÓN

En esta ponencia se plantean los posibles vínculos entre los ideales de renovación de los devotos de los Hermanos de la Vida Común —precursores de la *communitas* cristiana de Martín Lutero— y los misioneros franciscanos de la primera evangelización de México (1524-1550). Estos últimos, inspirados en una diversidad de corrientes espirituales para edificar una Iglesia indiana cuyos principios críticos se sustentaban en la Ley de Cristo, coinciden con la filosofía política de la utopía del monje agustino de lograr una justicia comunitaria. Ambos proyectos poseían una superioridad moral frente a la corrupción de la Iglesia ibérica peninsular, en el caso de los franciscanos y de la Iglesia de Roma con el fraile cismático sajón.

La pertinencia del tema obedece a la importancia histórica de las misiones franciscanas en la Nueva España, la conmemoración de los 500 años de Reforma protestante ocurrida en 1517 en Europa, además de su coincidencia con la irrupción de América mediante el arribo de los primeros conquistadores —Diego Velázquez, Juan de Grijalva, Pedro de Alvarado, Francisco Montejo, Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés (Torquemada 1975: 22-34) entre otros— a las costas de Yucatán en México y a las islas del Caribe, La Española, Jamaica, Cuba y San Juan, acompañados de los primeros frailes dominicos y agustinos. Reconocemos, siguiendo la hipótesis de Enrique Dussel (2009), a este acontecimiento histórico como el nacimiento de la Modernidad y de la subjetividad moderna en el “yo conquisto”, una alteridad que, para afirmarse, primero debe negar al “otro” recién encontrado, al indio americano.

La hipótesis de esta investigación consiste en probar los vínculos evangelizadores de la *Devotio moderna*, Martín Lutero y los primeros místicos franciscanos llegados a la Nueva España en 1523 y 1524. En particular sus ideales de renovación espiritual, los cuales abrevaron de las mismas fuentes teológicas de los reformadores de la baja Edad Media —las Escuelas de los Hermanos de la Vida Común (Van Engen 2008)—¹ con sus reglas devocionales prácticas. Ellos influyeron en algunos monjes, místicos y humanistas del Norte de Europa del siglo XVI, miembros del movimiento intelectual crítico de esa geopolítica, del cual destacan Martín Lutero, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y los frailes de Flandes, como Pedro de Gante, un franciscano simpatizante del humanismo erasmiano —igualmente crítico del cristianismo real invertido— pariente de Carlos V, a su vez educado en el tenor de las reglas morales de esta corriente devocional. El pensamiento llegó por igual a los consejeros del rey: Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrecht —futuro papa Adriano VI—. De ahí nacerían los intentos de la Corona por remediar la desviación del proyecto evangelizador al enviar una Segunda Audiencia que corrigiera los abusos de la primera, con oidores humanistas como Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, entre otros.

1 Conocido en inglés como Sisters and Brothers of the Common Life.

II. LA *DEVOTIO MODERNA* Y LA NUEVA ESPAÑA: LA HETERODOXIA FRENTE A LA ORTODOXIA CATÓLICA

La *Devotio moderna* llegó a América y con ello, no sólo los ideales o utopías políticas de comunidad perfecta, sino las críticas en contra de la Iglesia europea corrupta. Es precisamente en estos dos puntos donde Martín Lutero se emparenta con los misioneros franciscanos.

Las utopías políticas providencialistas de estos místicos —que para nada fueron frailes ordinarios, los monjes conventuales y frailes europeos fueron duramente criticados por “los espirituales”— provocaron el rechazo de los encomenderos y el credo regular en la Nueva España, pues amenazaban sus intereses económicos y políticos, al convertirse en serios obstáculos. La orden franciscana los enfrentaría con gran valor mediante las alternativas de organización social de sus “Repúblicas de indios”, las cuales se consideraron una política autónoma de autogestión jurídica, paralela a las leyes positivas impuestas por las autoridades seculares y eclesiásticas. Los franciscanos confrontaban a los encomenderos tomando como fundamento político de su crítica al derecho natural y a la ley evangélica, límite moral del derecho positivo, principalmente el amor al prójimo basado en la caridad y el voto de pobreza como ejemplo de una vida honesta; ello debía constituir el modelo de actuación de los miembros de la Iglesia de credo regular, e incluso del Virrey y los Consejeros.

Como institución de las Indias, la Iglesia opuso resistencia contra estos ideales debido al control que los miembros del clero ejercían mediante la recaudación del diezmo sobre los indios, a quienes obligaban a pagarlo. Por su parte, los franciscanos exentaban a los nativos del mismo por el reconocimiento de la tremenda miseria estructural en la que vivían (Gutiérrez 2005; Ruiz Sotelo 2010), la explotación sistemática de las minas y la esclavitud en las encomiendas. Como alternativa a la falta de cobro del diezmo, la comunidad de los espirituales o doce apóstoles se sustentaban materialmente de limosnas voluntarias, y hacían viable la continuidad del proyecto utópico misionero, sin depender de este tributo ni, en consecuencia, del dominio económico y administrativo de la Iglesia ibérica en la Nueva España ejercido por el virrey y su consejo. Obtenían con ello la libertad de autogestión de sus escuelas, los contenidos de sus enseñanzas y la impartición de los sacramentos, de peculiar contraste pues no dependían exclusivamente de un sacerdote, sino bastaba con que alguien de la comunidad escuchara la confesión. Lo mismo ocurría en el bautismo que se hacía en masa ante la escasez de sacerdotes y la impartición de la eucaristía.

El sacramento de la confesión es de particular importancia porque se emparenta con las reformas espirituales de Martín Lutero, la cual promovía que la absolución del pecado ya no dependiera del sacerdote como terrateniente del perdón, sino que la comunidad de fe (la *fides*) tendría acceso a la reconciliación mediante una democratización dialógica, esto es, que todos los miembros podrían ofrecer los unos a los otros una escucha atenta y por lo tanto una liberación espiritual. Del lado de los franciscanos la liberación del indio penitente ocurría mediante el aprendizaje de su lengua y su aproximación, puesto que la dependencia de un intérprete traductor al castellano para volver inteligible el testimonio espiritual al sacerdote, complicaba el secreto de confesión y obstaculizaba la intimidad del alma.

Pedro de Gante llegó a tener tanta popularidad —no buscada desde luego— que el obispo Montúfar lo tomaba como el verdadero obispo de la Nueva España. El proyecto político de Gante (1479-1572) y la utopía franciscana misionera posterior, como fue la de Jerónimo de Mendieta (1525-1604), Bernardino de Sahagún (1499-1590) y Juan de Torquemada (1557-1624), fracasó en ese momento. A ellos debemos su ejemplaridad y contribución en los métodos de enseñanza educativa de la comunidad, la etnografía y antropología, estudios nacientes que contaron con un método científico. Asimismo, fueron de un gran aporte en la lingüística comparada, al inaugurarla

en esta región, la cual ocuparía un papel importante mediante la sistematización ordenada de un método eficaz de evangelización en el trabajo de los misioneros. Si bien las utopías políticas franciscanas fracasaron en el siglo XVI, dejaron su legado crítico en el imaginario nacionalista criollo posterior. Un caso emblemático corresponde al de Servando Teresa de Mier en el siglo XVIII, quien retoma las tesis expuestas por Juan de Torquemada en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España (Teresa de Mier 1994).

Un año después del desembarque de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora, estos dos últimos frailes morirían de hambre y miseria en su travesía junto a Hernán Cortés, llegó fray Martín de Valencia. Su misión de franciscanos, los espirituales o doce apóstoles de América, se asentaron en el palacio del rey Netzahualpilli en Texcoco, donde fundaron el primer convento dedicado a San Antonio de Padua.

III. PEDRO DE GANTE HEREDERO DE LOS HERMANOS DE LA VIDA COMÚN Y LA UTOPIA LUTERANA

Las escuelas de los Hermanos de la Vida Común fueron fundadas en el siglo XIV por Gerardo Groote (1340-1384), un burgués acaudalado de Bruselas que donó una de sus propiedades para que las mujeres organizaran una escuela en donde se enseñara a los jóvenes desamparados a leer y escribir. Se aceptaban tanto religiosos como laicos, y la única condición era seguir las normas de vida que las escuelas imponían a sus miembros. Practicaban una rigurosa disciplina sobre el cuerpo como forma de vida, eran amanuenses antes de la imprenta y se dedicaban a copiar manuscritos, ilustrarlos y darles difusión. Vivían de su venta y no de la mendicidad a diferencia de los franciscanos; además no estaban de acuerdo con una vida dedicada a la contemplación. Tenían libros de oraciones y una de sus prácticas era el sueño interrumpido, como vía de disciplina sobre el cuerpo. Copistas de libros religiosos, vieron en el cristianismo primitivo el modelo de vida práctica que debían seguir, la cual era reflejada con su vida ascética, el voto de pobreza y la vida en comunidad sin propiedad privada, además del control de las pasiones; de tal forma sustenta Francisco Martín Hernández:

Además de su recia espiritualidad —y como base y sostenimiento de la misma— los canónicos y hermanos se dedicaban a transcribir libros y a copiar con el mayor esmero los mejores códigos de la Biblia y de las obras de los Santos Padres, así como manuales de Liturgia, misales y breviarios. De la primera llegaron a hacer algo parecido a una edición crítica de la Vulgata —la biblia *nostra* o arquetípica— que copió por su mano Tomás de Kempis. Aún no era conocida la imprenta. También se distinguieron por su labor educativa y por el impulso que dieron a las escuelas y colegios, lo mismo que a la instrucción del pueblo (Martín Hernández 1984: 88).

Este movimiento nació en Flandes y se extendió a Francia, lugar donde estudiarían Erasmo, Kempis e Ignacio de Loyola —fundador de la orden de los jesuitas, y considerado el primer intento reformador, dos siglos antes que el de Martín Lutero—. Para estos hermanos la abnegación del yo constituyó una virtud para crear el vacío del alma y el nihilismo absoluto necesario para recibir a Cristo, a la manera de una morada sin impurezas. Practicar el sueño interrumpido fortalecía el alma en contra de los placeres del cuerpo, no dormir constituyó una forma de disciplina corporal. Sus días comenzaban a las cuatro de la mañana con una oración, las matines, y permanecían despiertos hasta las nueve de la noche trabajando en sus manuscritos. Eran místicos y no monjes, a quienes criticaban por haber relajado y desviado sus reglas devocionales del objetivo cristiano, pero además porque dependían de la vida contemplativa de la oración (*devotio antiqua*), de la escolástica y la erudición. A diferencia de los Hermanos de la Vida Común, críticos de la filosofía como teoría

abstracta, consideraban el imperativo cristiano del amor al prójimo como un servicio activo mediante la enseñanza a los jóvenes menos favorecidos.

La creencia central que animó sus enseñanzas y que pudo derivarse en místicos del siglo XIV como el Maestro Eckhart (1327) y su discípulo Juan Tauler (1300-1331), era que todos los esfuerzos que hacen los hombres por encomendarse a Dios no son sino reflejos de una vanidad pecadora y, por lo tanto, que el objetivo del alma fiel debe ser quedarse pasivamente en su aceptación de las gracias de Dios (Skinner 1993: 29).

Según Quentin Skinner, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, estos místicos medievales del Norte de Europa fueron los precursores del luteranismo, reformadores antes de los llamados controvertidamente reformadores, y ejercieron una influencia muy importante. Inclusive en los místicos españoles Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, la idea del vacío del alma y su purificación para que el espíritu divino la habitara como morada era una creencia común entre los místicos, la cual provenía de los medievales. Tal y como afirma Eckhart en el *Fruto de la Nada* acerca de la necesidad de purificación del alma, era necesario vaciarla primero:

No actúa Dios igual en todos los corazones; actúa según la predisposición y la susceptibilidad que encuentra. Pero en el corazón hay esto o lo otro puede haber algo por lo que Dios no puede actuar en lo más elevado. De ahí que para que el corazón tenga predisposición a lo más elevado deba permanecer sobre *una pura nada* y en ello consiste también la mayor posibilidad que puede haber (Eckhart 2011: 133).

Esta idea de purificación del alma es un nihilismo místico interesante para liberarla de cualquier sustancia. Al estar llena de ese algo, Dios no puede habitar o actuar en ella, debido a que la masa existente se lo impedirá. En este sentido, los ejercicios espirituales ayudan a limpiar el terreno para la simiente espiritual, por ello era necesaria la disciplina de la autonegación del cuerpo, ideal compartido por los frailes franciscanos de Flandes y la mística española posterior. Las ideas del maestro Eckhart con respecto del hombre interior también las podemos encontrar en el *Enquiritidion o Manual del Caballero Cristiano* de Erasmo de Rotterdam (1905), al incluir reglas de moral para orientar al príncipe y convertirse un modelo ético de sus súbditos, siempre girando en torno a la filosofía de Cristo y las formas de vida de las primeras comunidades cristianas. Eckhart señala:

Los maestros dicen que en todo hombre están presentes dos tipos de hombre: uno es el hombre exterior, es decir, la sensualidad; a este hombre le sirven los cinco sentidos, y con todo el hombre exterior obra en virtud del alma. El otro hombre es el hombre interior, es la interioridad del hombre [...] un hombre espiritual que ama a Dios, no recurre a las potencias del alma en el hombre exterior [...] y lo interior se presenta a los cinco sentidos solo en la medida en que es un conductor y una guía de los cinco sentidos y los vigila, de manera que no se entregue como animales a sus objetos sensibles [...] Dios espera que todo hombre lo ame con las cinco potencias del alma [...] hay alguna gente que usa todas las potencias del alma en el hombre exterior [...] éstos no saben nada del hombre interior [...] el hombre interior debe permanecer vacío e inmóvil (2011: 115-118).

Esta es la manera como el nihilismo del alma en su purificación recibe a Dios. Un alma así es sabia, es guía de la actuación, pero para ello es necesaria la negación de este mundo y su depreció; ese es el ascetismo promulgado por estos místicos y donde los franciscanos simpatizaron, por el voto de pobreza y de castidad. De hecho, buscaban los monasterios en donde las reglas devocionales fuesen más severas para lograr la purificación, dentro de sí y no como el hombre

exterior, que depende del mundo y de su sensualidad y pierde, en consecuencia, su sustancia anímica, se encuentra fuera de sí, es irracional.

La intensidad de los místicos medievales es, pues, individualista. Promotores del celibato, sus fundadores estaban en contra del matrimonio, por considerarlo un obstáculo de la verdadera unión con Cristo. Eran cristocéntricos, la vida del redentor era la norma de conducta, pero siempre desde el silencio del mundo. A diferencia de los franciscanos para quienes su vida estaba dedicada a las obras de caridad, a los pobres, ellos vivían de la limosna; sin embargo, no es extraña su influencia tanto en franciscanos como en luteranos, e inclusive en los humanistas del Norte de Europa, como Erasmo y Tomás Moro. Al respecto Henri Pirenne anota:

San Francisco de Asís y los franciscanos todos que de veras lo son y que la universalidad y la humanidad caracterizan asimismo a los discípulos mejores de las escuelas de los Hermanos de la vida en común, así como a cuantos son verdaderos seguidores de Cristo. [Las enseñanzas de los hermanos] llevan a tendencias prácticas, no se contentaban con saber; querían obrar; no se absolvían en la contemplación de la perfección divina; no se olvidaban de las necesidades sociales (Chávez Ezequiel en Márquez 2001: 12).

De esta manera, podemos afirmar que el siglo XVI fue una época de reformadores tanto católicos como protestantes. No existió una tajante separación: “Aún después de la estabilización que supusieron la Paz de Religión de 1555, en el Imperio y el edicto de Nantes en 1598, los contactos entre una confesión y otra fueron bastante frecuentes” (Hernández 1994: 101).

Regresemos nuevamente a la articulación reformadora de los Hermanos de la Vida Común y Pedro de Gante, fue oriundo de la ciudad de Gante cuya actividad principal era la producción y venta de paños, cuna además de grandes artistas y artesanos como los hermanos Van Dyck y Rembrandt. En el plano económico, Flandes sufre de una importante lucha de clases, dos siglos antes de la Revolución industrial. Se trata del lugar en donde comienza lo que Marx llamará en el XIX, la “acumulación originaria del capital”. Es la gran época del mercantilismo en la cual las Monarquías beneficiaban con privilegios a los grandes mercaderes, y el comercio era visto como un juego de “suma de cero”, es decir, en la relación comercial entre dos países solo ganaba el exportador, no había reciprocidad comercial. Existió un gran proteccionismo de los príncipes a favor de los mercaderes en contra de las importaciones de bienes de los países vecinos, pues se creía que la riqueza de un país dependía de su acumulación de oro y plata y solo se lograba mediante la exportación. En este escenario aconteció una lucha encarnizada entre la burguesía recién nacida de comerciantes y mercaderes y los gremios de artesanos (Pirenne 1980: 149-159), incluyendo a los pintores e intelectuales, añadidos los campesinos cada vez más empobrecidos y desplazados a las ciudades con mano de obra libre —en el sentido de la ausencia de propiedad—, y, además, la promulgación de las leyes en contra de la mendicidad y de los vagabundos en el Norte de Europa. Leyes que fueron brutalmente criticadas por Moro en su primer libro *Utopía*.

A este punto, podemos ahora entender lo que significó para la Nueva España las prácticas proteccionistas y el mercantilismo de la época: una luz de riqueza y de poder político de la Corona española, Castilla y Aragón, pues no otro abrevadero.

IV. LA *DEVOTIO MODERNA* Y LOS MÍSTICOS “ILUMINADOS” ESPAÑOLES DE INFLUENCIA ERASMIANA

Con el objetivo de entender cómo es que la *Devotio moderna* con sus ideales reformadores llegó a la Nueva España, es necesario revisar primero su influencia en España a través de un movimiento espiritual, para nada sistemático y metódico, llamado “el iluminismo”, nacido en la Baja Edad Media. Esta corriente coincide con algunas reglas devocionales de los Hermanos de la

Vida Común. Se trata de un movimiento surgido antes de que Lutero publicara sus 95 tesis en 1517. Es una doctrina totalmente independiente del luteranismo, aunque coinciden al igual que con el erasmismo posterior. Sostuvieron 48 proposiciones de reforma “antes de la reforma” lo cual provocó su persecución con el Edicto inquisitorial en Toledo en 1525. Sus integrantes fueron procesados, torturados y sometidos a la hoguera en autos de fe, y constituyó también el inicio de la prohibición de las lecturas de Erasmo que asociaron con el contagio luterano.

El centro de su doctrina fue la de un “cristianismo interiorizado”, “un sentimiento vivo de la gracia”. Se trataba de un recogimiento como método que consiste también en vaciar el alma y ponerla delante de Dios para que la llenase de su gracia, mediante su recibimiento pasivo: “El recogimiento es la espiritualidad que florece entonces entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Es un florecimiento del misticismo alentado por Cisneros, que encontrará su expresión más rica y matizada en el *Tercer abecedario espiritual* del fraile Francisco de Osuna” (Bataillon 2013: 167). El recogimiento espiritual de los iluminados buscaba a Dios en su interior, y para ello era necesario el desprendimiento absoluto del mundo. Se debía abandonar el pensamiento de lo creado y de la materia, inclusive del mismo pensamiento discursivo, la mente se volvería un desierto de ideas. Similar al misticismo de Eckhart con su hombre interior en oposición del exterior, y a Erasmo con sus veinte reglas devocionales, en particular la quinta, la cual constituye su esencia.

El común denominador de todas estas corrientes devocionales de los Hermanos de la Vida Común, Eckhart, los alumbrados o iluministas españoles de la Baja Edad Media del siglo XIV, los evangelistas erasmistas y luteranos del siglo XVI y finalmente el milenarismo providencialista de algunos de los frailes franciscanos, seguidores de Joaquín Di Friori del siglo XIII, fue la crítica a las ceremonias más que a la devoción o a la fe. Para ellos, únicamente la filosofía de Cristo debía ser el centro de las doctrinas, basados en el Evangelio como la sola ley. De ahí la crítica a la vida del monje, a quien no le bastaba su nombramiento eclesiástico para ser aliado de la *Philosophia Christi*.² Incurrían, de esta forma, en la defensa de la *sola fides* sin el radicalismo luterano. Otra semejanza digna de mención son los ataques en contra de la escolástica, más teórica que práctica. Estas corrientes prefirieron por encima de todo el evangelismo. De igual manera, la lectura de la biblia en traducciones para el pueblo, una vulgarización de las enseñanzas del cristianismo aunque como devoción por la sola fe, era más valiosa que las ceremonias de los monjes y sus complicadas interpretaciones de las biblias en latín. Fatídicamente, todo ello les valió ser acusados de paganismo simplemente porque veían en la condena contra Lutero un exceso del papado y del clero regular.

Es interesante como los espirituales franciscanos y los iluminados españoles se centraron totalmente en la venida del Espíritu Santo, a la manera como la Iglesia primitiva la esperaba, en el centro de su pietismo, de corte milenarista y providencialista de renovación de la humanidad. De esta forma, anota Marcel Bataillon:

[...] la última palabra de la contemplación, consiste en decir que la evocación de la santísima Humanidad de Cristo no es un medio de unirse a Dios. De la misma manera que los apóstoles estaban detenidos en el amor de la sacra Humanidad, la cual era menester que les quitasen para que así volasen a mayores cosas deseando la venida del Espíritu Santo, así también conviene a los que se quieren a llegar a la alta y pura contemplación dejar las criaturas e la sacra Humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales [...] Es preciso desembarazar el corazón [...] que del se vacíe y eche fuera todo lo criado, para que el señor solo more dentro de él [...] para llegar al final a una purificación de las pasiones y los deseos (2013: 167-168).

2 Doctrinas centradas en la gracia como justificación o salvación del pecado.

De esta manera, se llega al conocimiento de Dios por la vía del desprendimiento y del nihilismo mundano y no por la vía de la escolástica o el estudio teológico. Se trata de una episteme a través del corazón ya purificado de las pasiones, un alma alumbrada o iluminada por las virtudes teológicas perfeccionada por el Espíritu Santo y las bienaventuranzas (promesas) evangélicas. Esta es una postura pietista y devocional de corte antiescolástica e inclusive crítica de la misma, lo que provocó la animadversión del alto clero. Crítico de las ceremonias, las cuales no tenían ningún valor sin la disposición de la intimidad del alma en su seno.

V. EL MÉTODO EVANGÉLICO PRIMITIVO DE LOS APÓSTOLES FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA

Los misioneros franciscanos que arribaron a la Nueva España en 1524 con Martín de Valencia como su líder, se reunieron con Pedro de Gante. Las dificultades con las que se enfrentaron fueron la idolatría, la incomunicación por la diversidad de lenguas, el clima, la altura de Tenochtitlan y las epidemias. En términos generales se pueden advertir dos métodos de evangelización: la tabla rasa y la evangelización providencial.

En lo que respecta a la tabla rasa, los misioneros españoles no reconocieron la legitimidad de los gobiernos indios ni sus religiones o cosmogonías. Las condenaron como idólatras y demoniacas. Venían con la idea de que convertir al indio era una manera de caridad al erradicar la condenación de sus almas. Para ello, era necesaria hacer una roturación total, a la manera como se barbecha un terreno o se limpia para la siembra, y así la semilla cayera en suelo fértil ya fructífera. En este tipo de evangelización los misioneros tuvieron mucho cuidado de emplear nuevos vocablos para referirse a Dios, al Papa y a la Virgen de Guadalupe. Se valieron de nombres enteramente innovadores, con la finalidad de que los indios no tuviesen oportunidad de asimilarlos con sus antiguos dioses. Inclusive se procuró no recurrir a los milagros ni promover las celebraciones de los santos porque los indios guardaban muchas festividades de culto a sus dioses. Los evangelistas no pretendían ocasionar un camuflaje de la idolatría con el aspecto de la cristiandad.

Hubo muchas destrucciones de ídolos y de templos prehispánicos. Los franciscanos comenzaron a fundar conventos en Texcoco y Tlatelolco los primeros, donde se fundaron los Colegios para los niños de los nobles indígenas. La resistencia fue pasiva, nunca activa, pero no por ello menos efectiva. Al llegar a las comunidades informaban, de alguna manera, que venían en nombre del Papa y del Rey, como representaciones de la trinidad, y que la desobediencia a las ordenanzas era lo mismo que enfrentar al Dios de la cristiandad. Por ello debían renunciar a sus dioses y cultos, a los sacrificios humanos. Se ha registrado que uno de los caciques de las comunidades de indios les replicó que no podrían renunciar a lo que de sus antepasados habían aprendido, ni podían desterrar de la noche a la mañana sus costumbres. Para convencerlos, los frailes argumentaban que sus dioses no los habían defendido en contra de la Conquista española, lo cual ocasionó una gran discusión entre jefes y sacerdotes.

Dentro de las formas de resistencia por parte de los indios, estaba la emigración a zonas más altas en los montes y sierras, pero esto solo podría durar ocho meses o cuando mucho un año, antes que los agruparan en reservas de indios para su evangelización y catecismo. En el caso de los nobles, como método de evasión, enviaban a sus esclavos o criados a los conventos vestidos con ropajes elegantes para recibir la doctrina en su lugar; o en su defecto mandaban al hijo más pequeño y se reservaban enviar al hijo primogénito o su sucesor para no corromperlo con las enseñanzas cristianas. Otra resistencia, no menos efectiva fue la de revestir a la Tonantzin con la apariencia de la Virgen de Guadalupe, tanto así que Bernardino de Sahagún relataba en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, que de todas las eremitas dedicadas al culto mariano, la más visitada era el

monte del Tepeyac, en donde se veneraba a la antigua diosa, aunque ahora dedicado a las apariciones a la Virgen. Sospechaba del culto idólatrico por la gran afluencia de visitantes en comparación con otras ermitas dedicadas igualmente a la Virgen. Todas estas formas de resistencia evidenciaron su efectividad, podríamos tener muchos más ejemplos, para comprobar cómo en teoría la evangelización pretendía ser pura, como tabla rasa, pero la realidad fue el sincretismo cultural.

La insistencia de los frailes en este método, conocido también como roturación total, fue de una necesidad inmensa. Una de sus consecuencias fue la rebelión de los indios del Norte de México, bastante cruenta en contra de los misioneros por parte de los chichimecas, en las regiones de Zacatecas, Sonora y Sinaloa, y cuya tendencia se extendería hasta la Revolución mexicana en el Norte de México a principio del XX con los indios yaquis. El método fue en parte efectivo por el poderío militar español, sin el cual sería imposible sofocar un levantamiento armado por parte de los indios.

Los intentos por erradicar la idolatría y todo aquello que les permitiera a los indios recordarla incluyó la destrucción de ídolos y templos, la prohibición de fiestas paganas, hasta la formación de niños que sirvieran de observadores para denunciar a sus padres, familiares o vecinos que llevaran a cabo prácticas sospechosas de idolatría. Se quisieron hacer a un lado las analogías entre las prácticas religiosas paganas y las cristianas, como en el caso del bautismo, la comunión y la confesión que practicaban de manera similar los mexicanos en sus cultos y ritos, pero los misioneros juzgaron que nada tenían en común con los sacramentos de la Iglesia, sino que se trataban de una “satánica parodia” (Ricard 2013: 411).

Los misioneros veían la asimilación como un obstáculo a la verdadera conversión religiosa. Sin embargo, tanto Toribio de Benavente, Motolinía (1482-1569) como Bernardino de Sahagún (1499-1590) se dieron a la tarea de estudiar escrupulosamente las culturas prehispánicas, sus lenguas, su cosmogonía y sus ritos, con la finalidad de realizar una evangelización mucho más eficiente. La obsesión del clero regular provocó persecuciones en contra de estos misioneros franciscanos, según cuenta Jerónimo de Mendieta tanto en *Vidas franciscanas* como en la *Historia antigua de México*, principalmente por el obispo Montúfar³ que los vio bajo una sospecha de apoyo al paganismo.

Por su parte, el método llamado evangelización providencialista fue aquel que se aprovechó de lo existente, de la cultura primitiva, e incurrió en su resignificación semiótica. Es precisamente a esta a la cual Bolívar Echeverría (2000) toma como modernidad alternativa y llama “ethos barroco”, la de una forma de vida que aprovecha lo existente como estrategia de supervivencia semiótica cultural. No es la finalidad de este trabajo ahondar en ella, porque se rebasaría el objetivo y la hipótesis de esta investigación.

VI. ESCATOLOGÍAS RELIGIOSAS DE LUTERO Y LOS MILENARISTAS FRANCISCANOS

Los teólogos luteranos contemporáneos, al realizar la exégesis de las cartas y sermones de Lutero, quien ocupó tres cuartas partes de la prensa escrita de 1517 a 1545, coinciden en afirmar la visión escatológica que tenía Lutero acerca del fin de los tiempos. El reformista proyectaba un venidero panorama apocalíptico debido a la corrupción de la Iglesia romana. Esto es comprobable en su *Captividad de Babilonia*, en donde crítica a los abominables papistas; este escrito estuvo dirigido al papa León X, y aclaraba que las acusaciones no eran en contra de su divina persona sino de su

³ Antiguo calificador del Santo Oficio en la Nueva España.

Consejo de obispos y arzobispos corruptos. Resulta dudoso que se tratase de un verdadero sentimiento de admiración al papa, pues sabido es que Lutero mandó a hacer por encargo a Lucas Cranach y a Hans Holbein, entre otros artistas, representaciones de la autoridad eclesiástica y su Iglesia como encarnaciones del demonio y productos de desecho, e incluso como un asno.

En la Nueva España Lutero estuvo asociado con la serpiente, un animal demoniaco en la Biblia, también se le representaba con la figura de un Dragón. Sin embargo, la presencia del monje cismático fue a través de la retórica, como muestra Alicia Mayer en *Lutero en el paraíso* (2008), aunque esta presencia simbólica surgiría en los imaginarios sociales hasta entradas las primeras tres décadas del siglo XVII. Como se ha hecho énfasis anteriormente, la Nueva España estaba más preocupada por erradicar la idolatría de los indios que por el contagio luterano.

Sabemos que existieron antes de las 95 tesis de Lutero otros reformadores de la Baja Edad Media. Dentro de las visiones escatológicas milenaristas tenemos la de los frailes franciscanos flamencos seguidores de Joaquín di Fiori en el siglo XV. Este fraile de la baja Edad Media consideraba que la historia de la evangelización estaba dividida en tres etapas, la del Padre, el Hijo vigente en siglo XIII y la del Espíritu Santo, quien anunciaría la llegada del juicio final para corregir la corrupción de Europa. Estos ideales de renovación fueron los fundamentos de la orden franciscana, como eran los mandamientos de las escrituras de la Iglesia primitiva y los indios americanos eran considerados los últimos gentiles antes del juicio final.

Los primeros tres apóstoles franciscanos flamencos, de quienes se dice que cruzaron descalzos tierra firme de San Juan de Ulúa hasta la llegada a la ciudad de Tenochtitlán, y queriendo estar lejos del bullicio de reconstrucción de la ciudad de México se fueron a Texcoco, nación aliada de Cortés, ahí los recibió Ixtlixóchitl en el antiguo palacio de Netzahualpilli (Márquez 2001: 18-19). Según el historiador Joaquín Icazbalceta:

Se dedicaron desde luego a aprender la lengua mexicana, para lo cual mostraba Fray Pedro las más felices disposiciones. Antes de cumplirse un año, llegó la misión de franciscanos con el custodio Fray Martín de Valencia. Salieron a recibirlos Cortés, Ixtlixóchitl y el padre Gante y habiéndoseles dado, a instancia de éste, el recado necesario, dijeron allí la primera misa solemne el día de San Antonio de Padua, el 13 de junio [de 1524...] Admirados los recién venidos de que a pesar de la conquista y la presencia de los tres misioneros aun reinase la idolatría, sin que ni siquiera hubiesen cesado del todo los sacrificios humanos, preguntaron a sus predecesores que en que se ocupaban. Fray Juan de Tecto respondió por todos: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín”, es decir, la lengua mexicana, indispensable para emprender la conversión de aquellas gentes (Icazbalceta en Márquez 2001: 20).

Las historias de los pueblos mesoamericanos serán escritas por franciscanos como Sahagún, Motolinía y Juan de Torquemada, una historia además escrita en náhuatl y no en castellano, es una interesante vulgarización de los textos para el acceso de los pueblos conquistados y una forma de preservación de la memoria. Lo anterior no significa que estos frailes desearan mantener los cultos considerados idolátricos, tampoco quiere decir que dejaran su tendencia colonizadora a favor del proyecto de unificación de la Corona por medio de la religión. No hubo un proyecto definido, esto fue involuntariamente una forma de conservación de la memoria. La evasión del total genocidio semiótico cultural constituyó un fenómeno que en una visión moderna podríamos llamar preservación de lo inmaterial, de la cultura de estos pueblos, cuya arquitectura y organización política quedó completamente en ruinas, pero dentro de sus escombros destellaban fuerza, la del mestizaje como forma de supervivencia, y culminó por adoptar las formas dominantes de los conquistadores por la religión al conservar una forma “criptomesoamericana”, es decir, bajo el ropaje simbólico del dominador continuaban practicando sus cultos a Tonantzin, Huitzilopztli,

entre otros ritos. Y que, de igual manera, en un juego dialéctico semiótico, los misioneros aprovecharon los vestigios culturales mesoamericanos para reafirmar la cristianización en la Nueva España.

VII. CONCLUSIONES

La investigación me permite concluir que la *Devotio moderna* llegó a la Nueva España a través de Pedro de Gante y los Doce apóstoles americanos, místicos y misioneros franciscanos que compartían las reformas devocionales de los místicos europeos del Norte de Europa durante la baja Edad Media, como el maestro Eckhart, Tomás de Kempis y en particular los Hermanos de la Vida Común. Erasmo de Rotterdam estudiaría en esta congregación religiosa durante su juventud, mientras que Martín Lutero visitaría a uno de sus fundadores, Juan Reinecke, para dedicarse posteriormente al estudio sistemático de la *Devotio moderna* con íntimas afinidades en su obra la *Teología Alemana*, además de que se alojó con estos Hermanos en Magdeburgo de 1496 a 1497. Influyeron también tanto a los místicos españoles como a los misioneros flamencos, en particular a Pedro de Gante, primo hermano de Carlos V. Sabemos además que los “Doce apóstoles americanos” formaban parte de un movimiento —los espirituales— de rasgos milenaristas, apocalípticos y utópicos en la tradición de Joaquín di Fiori (1202); asimismo, consideraban a los indoamericanos los últimos gentiles antes de la llegada del fin del mundo.

La utopía de realizar una Nueva Iglesia similar a la cristiana primitiva para corregir los errores de la vieja Europa, enferma de ambición, y la cual invirtió su misión evangélica, fue compartida tanto por los primeros frailes y místicos franciscanos como por Martín Lutero. Los primeros vieron en los indios, con su sencillez, simplicidad, pobreza y falta de ambición la oportunidad de realización de un cristianismo ideal basado en la pobreza, la propiedad comunitaria, la unión por la fe y la caridad. ¿No era acaso esto lo que Lutero pedía con su *sola fides* y su idea originaria de *ecclesia* fundada en la comunidad de fieles? Así pues, tanto el reformador alemán como los espirituales franciscanos consideraban a la Iglesia de la vieja Europa encerrada en una *Cautividad de Babilonia*, lo cual constituía una señal inequívoca del fin de los tiempos en las imágenes escatológicas y apocalípticas, cautiva en la idolatría hacia el oro por las jerarquías eclesiásticas, hundidos en el pecado de la ambición y la guerra.

La crítica política de los místicos devocionales de la vía moderna compartidas por las órdenes mendicantes franciscanas en la Nueva España, permitió la implantación de las utopías políticas de los franciscanos en sus Repúblicas de indios, con la educación de los indoamericanos, la exclusión del diezmo a los nativos dada la pobreza estructural que padecían, la organización del trabajo como alternativa al repartimiento de los indios en las encomiendas. Asimismo, su división en gremios de artesanos, pintores, copistas de libros, músicos, cantores, fue una estructura administrativa y educativa que cuestionó al clero regular, al arzobispo Montúfar y culminó por provocar la animadversión contra las ordenes mendicantes, quienes tenían una relativa autonomía al no depender del diezmo sino de las limosnas.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Bataillon, Marcel (2013): “Iluminismo y Erasmismo. El Enquiridión”. En: *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (2009): *Política de la liberación*. España: Trotta. Echeverría, Bolívar (2000): *Modernidad de lo barroco*. México: ERA. Eckhart (2011): *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela.

Gutiérrez, Gustavo (2005): *En busca de los pobres de Jesucristo*. Bogotá: Universidad Javeriana.
Torquemada, Juan de (1975): *Monarquía indiana*, vol. 2. México: IHH-UNAM.

Márquez, Ignacio (2001): *La utopía del Renacimiento en tierras indígenas de América*. México: BUAP/ Universidad de las Américas Puebla.

Martín Hernández, Francisco (1984): “Alcance cultural de la Reforma: Imprenta, escuela, universidad, lengua”. Konieki, Dieter / Almanza-Meñica, Juan Manuel (eds.). En: *Martín Lutero, 1483-1983: Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento*. España: Instituto Superior de Filosofía de Valladolid.

Mayer, Alicia (2008): *Lutero en el Paraíso*. México: IHH-UNAM / Fondo de Cultura Económica. Mendieta, Jerónimo de (1994): *Vidas Franciscanas*. México: UNAM.

Pirenne, Henry (1980): *Historia económica y social de la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricard, Robert (2013): “Evangelización y evolución religiosa”. En: *La conquista espiritual de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rotterdam, Erasmo (1905). *A Book Called in Latin Enchiridion Militis Christiani and in English the Manual of the Christian Knight, replenished with the most wholesome precepts made by the famous clerk Erasmus of Rotterdam, to which is added a new and marvellous profitable Preface*. Londres: Methuen and Co. *Online Library of Liberty*. En: [<http://oll.libertyfund.org/titles/erasmus-the-manual-of-a-christian-knight#toc>] (15 de abril de 2017).

Ruiz Sotelo, Mario (2010): *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI.

Sahagún, Bernardino de (1989): *Historia General de las cosas de la Nueva España*. García Quintana, Josefina / López Austin, Alfredo (eds.), vol. 1. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Skinner, Quentin (1993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La reforma*, vol. 2. José Utrilla, Juan (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Teresa de Mier, Servando (1994): *Escritos y memorias*. O’Gorman, Edmundo (ed.) México: UNAM.

Torquemada, Juan de (1975): *Monarquía Indiana*, vol. 2. México: IHH-UNAM.

Van Engen, John (2008): *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

**RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA:
LOS CULTOS AL SEÑOR DE LAS MARAVILLAS
Y A LA SANTA MUERTE EN LA CIUDAD DE PUEBLA,
MÉXICO**

LUIS ARTURO JIMÉNEZ MEDINA

RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA: LOS CULTOS AL SEÑOR DE LAS MARAVILLAS Y A LA SANTA MUERTE EN LA CIUDAD DE PUEBLA, MÉXICO

I. INTRODUCCIÓN

La ciudad de Puebla de Zaragoza y capital del estado de Puebla, fundada en el primer tercio del siglo XVI con notables evidencias arquitectónicas religiosas y civiles que se construyeron desde la época colonial, es un escenario en donde se realizan una diversidad de actividades tanto religiosas, políticas y culturales (Jiménez y Escalante, 2009). Se ubica entre las cinco ciudades más pobladas del país según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)¹ con más de millón y medio de habitantes sin contar la zona conurbada. Además de lo anterior, el estado de Puebla está entre las diez primeras entidades federativas mayoritariamente católicas con casi nueve católicos por cada diez habitantes de acuerdo con los datos del INEGI. Sin embargo, el catolicismo en la ciudad capital –espacio urbano que se está considerando como marco de referencia para este escrito–, no se expresa de manera homogénea. Al contrario, al interior del catolicismo en la ciudad se han identificado diversas formas de concebirlo, de vivirlo y de manifestarlo.

En este texto, se presentarán algunas imágenes etnográficas que se han obtenido en el trabajo de campo que se ha realizado en algunos años de la década actual y que mostrarán cómo se está conformando una religiosidad popular urbana, a partir del análisis de los cultos al Señor de las Maravillas y a la Santa Muerte, ambos cultos se realizan en el centro histórico de la ciudad capital mencionada. Por lo que el objetivo de este documento es dar cuenta de manera introductoria de la religiosidad popular urbana, en donde algunos creyentes católicos en los contextos urbanos de la ciudad de Puebla, dan sentido a sus creencias y que las expresan en prácticas religiosas, muchas de ellas, alejadas de la normatividad eclesiástica y que son producto de las iniciativas de los propios creyentes y que se realizan en los espacios públicos de la ciudad.

Metodológicamente, hemos identificado como a un medio centenar de personas que son devotos del Señor de las Maravillas que también tienen devoción por otras entidades sagradas como la Santa Muerte, San Judas Tadeo, el Niño Doctor de los Enfermos, San Charbel, las vírgenes de Guadalupe y de Juquila, principalmente; dichos creyentes son habitantes del centro histórico y de otras colonias y barrios de la ciudad capital poblana; la mayoría son empleados de diversas dependencias, obreros, amas de casa y estudiantes, sus edades oscilan entre los 16 años y hasta los sesenta años; además, dichas personas pertenecen a la cultura católica pero muy distantes de las exigencias formales y canónicas ya que eventualmente asisten al templo y cumplen con algunos de los sacramentos, entre otras características, es decir, están más bien alejados de las estructuras de la iglesia católica (Suárez 2015: 15-16).

¹ El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática es una institución de carácter público y autónomo que se dedica a normar y coordinar el sistema nacional de información, estadística y cartografía en México desde 1983. Cada diez años realiza en censo nacional de población y vivienda y un conteo intermedio en el mismo periodo de tiempo. Precisamente, del último censo de población y vivienda del 2010 y el cálculo intercensal del 2015 provienen los datos del lugar que ocupa la ciudad de Puebla a nivel nacional en cantidad de población.

Del total de las personas identificadas, se ha trabajado con casi 20 personas de los cuales 8 son jóvenes solteros. Con el número de creyentes mencionado, se ha trabajado con cierta profundidad a través de entrevistas, pláticas, y el acompañamiento en sus prácticas religiosas tanto en el templo, la calle, otros ámbitos y, en algunos casos, en sus viviendas. Se autoidentifican como católicos y de varios de ellos se ha podido verificar en el trabajo de campo sus prácticas católicas en los diferentes ámbitos en los que se desenvuelven como son las actividades laborales, la vida familiar y otras áreas de la vida cotidiana. Este tipo de religiosidad muestra un conjunto de creencias, valores y rituales que obedecen a una religiosidad más dinámica, transitoria y en vías de reformulación y regeneración que a una más de tipo institucional (de la Torre 2012: 11). Éste tipo de expresiones religiosas no son nuevas manifestaciones de lo sagrado y de lo religioso, ni nada por el estilo, sino más bien son un conjunto de complejas interacciones entre las prácticas tradicionales y las mediaciones modernizantes contemporáneas (de la Torre 2012: 11). Este tipo de religiosidad católica es una dimensión transversal para este tipo de creyentes poblanos y que tiene la capacidad de atravesar el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, pero además se ubica en los intersticios y, a veces al margen del campo religioso institucional, en donde los agentes "...no institucionalizados acceden a la manipulación simbólica sobre los caminos de la salvación (...), de las creencias trascendentales (...), de la distinción del orden de lo sagrado y lo profano (...), del vínculo entre nomos [...] y cosmos [...] (...) de la manipulación simbólica de la percepción del mundo" (de la Torre 2012: 12-13), entre otros aspectos.

II. ASPECTOS CONCEPTUALES

Ante los pronósticos de la marginación de las religiones y las creencias al ámbito de lo privado y familiar que varios estudiosos postulaban desde las décadas de los ochentas y noventas del siglo XX, en las ciudades mexicanas y latinoamericanas y más en específico, en la ciudad de Puebla, lo religioso y las producciones de lo sagrado se continúan expresando en los templos, atrios, ermitas, entre otros lugares; igualmente, lo sagrado se expresa en el ámbito doméstico principalmente en los altares domésticos o con la colocación de objetos religiosos (como imágenes y estampas de algún santo, virgen o cristo, fragmentos de palma, yerbas aromáticas y otros objetos diversos bendecidos) en las puertas y ventanas de las viviendas; también lo sagrado se manifiesta en los lugares públicos como las calles, las avenidas, las plazas, los jardines, muros, altares callejeros, postes y otros espacios que existen en las ciudades. Aunque sigue habiendo una participación de los creyentes en organizaciones religiosas normalmente controladas por la organización eclesial, como es el caso de los grupos parroquiales diversos así como otras que son gestionadas y dirigidas por los laicos con poca injerencia de la instancia eclesial; comienza a surgir el creyente católico pero que no participa de la institución, algo parecido a lo que Davie (2011) denomina como "creer sin pertenecer" en donde pueden entrar las denominaciones "soy católico pero no practicante" o "católicos a su manera"; es decir, es un católico que ya no participa de la institución eclesiástica ni de las organizaciones asociadas a dicha instancia, igualmente, no sigue la normatividad institucional ni doctrinal. Esto ha significado, entre otras cosas, que actualmente el ámbito de lo religioso y las creencias en dichas ciudades estén pasando por diferentes cambios que se expresan en una serie de fenómenos culturales como la diversidad y la fragmentación de las opciones religiosas; la coexistencia de religiosidades que un mismo creyente lleva a la práctica cultural; los procesos de desinstitucionalización religiosa; la apropiación de espacios tradicionalmente seculares para transformarlos en lugares en donde se realizan cultos y devociones diversos y otro tipo de prácticas culturales más.

De lo mencionado, se quiere destacar cuando menos dos aspectos que se han elegido para esta presentación porque a nuestro parecer, representan dos fenómenos poco estudiados en las manifestaciones de religiosidad popular en los ámbitos urbanos como son

el uso de los espacios públicos y el tipo de creyente que no pertenece ni participa de la institución eclesial.

Entre varias de las características más sobresalientes de la ciudad y de lo urbano (sin que la ciudad sea sinónimo de urbano), es precisamente la presencia de los espacios anónimos, las calles, las avenidas, los centros comerciales, entre otros; es decir, “los no lugares” que nos sugiere Augé (1993); en ellos da la impresión de que no hay arraigo de ninguna relación social pero, con la intervención de ciertos actos y/o eventos culturales se crean paradójicamente, ciertas familiaridades (Augé 2014: 63). Conceptualmente hablando, se puede decir que los procesos de sacralización de los diversos espacios de la ciudad considerados como “los no lugares”, éstos son modificados en términos simbólicos por las acciones de los creyentes y devotos. Dichos procesos producen un “lugar antropológico”, que es aquel espacio en donde se manifiestan las identidades, las relaciones sociales, las historias, las experiencias, es donde las expresiones humanas adquieren un sentido importante y significativo en dichos lugares (Augé 1996).

En relación con la religiosidad popular, éste texto se apoya en el argumento planteado por Giménez (1978) en donde se indica que el análisis de la religión popular no se realiza en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto. Por tanto, la religión popular no es un simple residuo de la ortodoxia oficial y se le puede definir como al conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por cualquier sector social, dentro del conjunto de sus prácticas y de sus relaciones sociales. Dicha definición se apoya en la premisa de que el campo religioso en México es discontinuo y contradictorio ya que está constituido por configuraciones cualitativamente diferentes de creencias y prácticas y, desde una perspectiva histórica, dichas diferencias están condicionadas por un contexto socioeconómico, sus prácticas sociales y la posición y situación en una estructura de clases (Giménez 1978: 19-20).

III. ALGUNAS IMÁGENES ETNOGRÁFICAS

Un brevísimo perfil religioso de la mayor parte de las casi 20 personas ya aludidas, son en principio, devotos del Señor de las Maravillas y de la Santa Muerte. Pero también tienen preferencias por otras entidades sagradas como la el Niño Doctor, la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo, la Virgen de Juquila, entre otros, participan en los rituales de peregrinación y festivales en los templos de dichas entidades a título individual sin pertenencia a ningún tipo de organización religiosa de ninguna de las entidades sagradas mencionadas. También dichos creyentes recurren a las cuestiones de la magia y el esoterismo, la lectura de los horóscopos, limpiezas diversas; además de la resurrección y una vida en el paraíso, también creen en la reencarnación y a dios lo llegan a considerar varios de ellos como una fuerza cósmica; también piensan y creen en la buena y la mala suerte; también creen que todos los seres humanos tienen su destino ya determinado; varios de ellos llegan a participar en las reuniones de los Espiritualistas Trinitarios Marianos de los cuales hay algunos centros de reunión en el centro histórico de Puebla, entre otros aspectos. Dichas características están contextualizadas en el ámbito urbano el cual se identifica con los cambios en la vida social, el riesgo, la incertidumbre y la fragmentación de la vida cotidiana, entre otras cosas, los cuales son propios de la vida moderna e industrial. Sin embargo, es conveniente reiterar que dichas prácticas religiosas no son expresiones falsas o equivocadas de las grandes religiones que existen en México ni mucho menos son acciones religiosas poco evangelizadas. Las prácticas religiosas de estos creyentes, son producto de la iniciativa de los propios creyentes que han sistematizado, de acuerdo a sus propias interpretaciones y necesidades.

Todos los 15 de abril, desde aproximadamente el año del 2008, se realiza una celebración en honor a la Santa Muerte en una de las calles más populares y más transitada de la capital poblana como es la 9 norte entre la 12 y la 14 poniente. La calle se convierte en una extensión del pequeño templo donde está ubicado el altar. Desde el año 2006 en que dicho altar en honor a la también llamada Niña Blanca se hizo público, los simpatizantes, devotos y curiosos comenzaron a visitar dicho espacio, por lo que los dueños y encargados del altar tuvieron que hacer una serie de adaptaciones y ampliaciones porque el espacio es insuficiente para dar cabida a la gente que cada vez va en aumento.

En los inicios, el local en donde está la escultura de la entidad sagrada mencionada, funcionaba como un espacio en donde se vendía parafernalia diversa de tipo esotérico; de hecho, en varias cuadras de dicha calle existen varios locales en donde se venden los mencionados productos y en varios de ellos, se venden esculturas e imágenes de la Santa Muerte, de Jesús Malverde, San Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe, principalmente.

Decíamos que, en cada celebración anual, la calle mencionada se convierte en una extensión del pequeño templo en honor a la también conocida como Flaquita. Las autoridades municipales cierran cuando menos tres calles, desde el día anterior, para que las actividades festivas se realicen sin ningún inconveniente. Igualmente, disponen de elementos de vigilancia y seguridad para que los asistentes, visitantes y peregrinos realicen sus actividades de manera libre.

Las actividades principales que se realizan en la calle, en la cual se instala un ring, un entarimado, la disposición de mesas y sillas, sonido y luces de colores; son de entretenimiento, espectáculos musicales, baile en el mismo espacio amenizado por los grupos musicales que se presentan, rituales de comensalidad, bendición de imágenes, música de mariachis, funciones de lucha libre, discursos diversos breves en donde se expresan testimonios de los actos milagrosos que la Santa Muerte produce entre sus devotos, entre otras actividades.

Desde el día anterior al día principal de la fiesta, el espacio delimitado se convierte en una especie de escenografía en donde se expresan una serie de actividades extraordinarias que, evidentemente, rompen la vida cotidiana de la zona, la cual en términos normales se utiliza para la venta de productos diversos porque existen muchos locales que se dedican a dicho asunto, también se utiliza dicha zona para la circulación del transporte público y del privado, también es una zona por donde circula un número significativo de personas.

La fiesta en honor a la Santa Muerte se realiza en medio de espectáculos musicales en donde diferentes grupos con estilos musicales diversos que van desde los mariachis, grupos de música tropical y de cumbias, música de banda de diferentes géneros, entre otros; diferentes funciones de lucha libre en casi todo el día en donde participan gladiadores de diferentes edades y hasta de género; igualmente, hay momentos para la convivencia y la ingesta de alimentos y bebidas en donde un grupo de voluntarios –mujeres y hombres– preparan memelas, sopes y quesadillas, principalmente, acompañado de aguas frescas de diferentes sabores, los cuales son distribuidos de manera gratuita a cualquier tipo de persona que lo solicite, así como a las personas que ocupan un lugar en las mesas y sillas que están dispuestas a lo largo de la calle frente al local donde está ubicado el altar, conformando una especie de ritual comunitario de comensalidad. En los extremos de las calles cerradas al tráfico, están grupos de policías guardando el orden y la seguridad de los devotos, seguidores y curiosos que circulan permanentemente en la zona. Varios de los organizadores de la festividad, también les llevan alimentos a los policías. Por supuesto, está la circulación permanente de la gente frente al altar de la Santa Muerte, que constantemente pasan conforme van llegando al lugar y que provienen de diferentes lugares del estado y del país. En efecto, los visitantes llegan en peregrinaciones, en grupos de amigos o de familiares y

también de manera individual. La mayor parte de los visitantes, suelen quedarse algunas horas en el lugar conviviendo e intercambiando experiencias con otras personas y también consumiendo los alimentos que se preparan ahí y se distribuyen. Las actividades religiosas más recurrentes que realizan la mayoría de las personas que llegan hasta la escultura sagrada y que se pueden considerar como rituales en el sentido en que lo define Turner (1980), y son más o menos las siguientes:

Rituales de limpieza y protección. El devoto toca la escultura con su mano en algún lugar de la misma e inmediatamente se pasan dicha mano a su propio cuerpo y al mismo tiempo dicen que los proteja o que los limpie ante los peligros y riesgos que hay en la vida diaria. Dicho acto de limpieza y protección también se realiza en las personas acompañantes, si es el caso, desde niños hasta personas de la tercera edad.

Rituales de petición. En la mayoría de estos actos se recurre a la oración, -entendida como un conjunto de palabras que refieren a lo social, a las creencias y a las necesidades de los sujetos, además de otros aspectos (Mauss 1970)-, la cual se realiza en un volumen de voz muy audible, por lo que cualquier persona cercana a la que está haciendo la petición, puede enterarse del contenido de la oración en donde se solicita el apoyo de la Santa Muerte. Obviamente también hay oraciones y peticiones que se realizan en absoluto silencio y prácticamente nadie se entera del contenido.

Rituales de ofrenda. También la mayoría de los devotos realizan acciones rituales en donde se deja algún tipo de ofrenda o don (Mauss 1979); casi siempre se ofrenda dinero a veces en cantidades significativas, pero también se le lleva de ofrenda a la “Niña Blanca”, manzanas, cigarros, botellas de tequila, entre otras ofrendas.

A una calle de distancia, está uno de los mercados populares del centro histórico y de la ciudad, también es una zona en donde se practica la prostitución, el narcomenudeo, el robo a transeúntes y a escasas cuatro calles, otro templo que atrae a muchos creyentes y seguidores: el templo de Santa Mónica en donde está la escultura más popular de la ciudad Señor de las Maravillas. Lo que se puede deducir de lo hasta aquí expuesto, es que la zona comercial que se explicita con el mercado ya mencionado, es un punto medio entre los dos lugares en donde se le da culto a dos de las entidades sagradas más populares de la ciudad, por lo que es momento de señalar lo referente del también llamado “Señor de las Caídas”.

Todos los días del año en el templo de Santa Mónica entra y sale gente en cantidades significativas. Cuando menos, la gente llega a “persignarse” ante la escultura del Señor de las Maravillas, la cual está colocada en una vitrina cubierta con gruesos cristales y soportada por una base de madera la cual está cubierta con pintura dorada. Los fines de semana en el templo aludido, son muy notables por la afluencia importante de creyentes. Los seguidores de dicha escultura, normalmente solicitan apoyo para solucionar problemas difíciles como solventar las carencias económicas y materiales; para solucionar enfermedades de ellos mismos o de algún familiar o amigo; también piden el apoyo para algún familiar que consiga empleo o que no lo deporten del país vecino ya que está en calidad de “indocumentado”; entre otras peticiones. Para realizar dichas solicitudes, los devotos no recurren a un especialista eclesiástico, en realidad ellos mismos realizan los procesos rituales y ceremoniales estableciendo una comunicación directa con la entidad sagrada a partir de oraciones y “limpias corporales” utilizando una vela, que primero pasan por algunos de los cristales que cubre a la escultura, para luego pasarla por el cuerpo del creyente o de la persona potencialmente beneficiada. Éstas y otras actividades se realizan generalmente dentro del templo, independientemente de que al interior de éste se realice algún oficio religioso.

Con ocasión de la fiesta anual en torno a la escultura aludida, que se realiza cada día primero de julio, ésta se lleva a cabo dentro del templo y sobre la calle 5 de mayo en donde está ubicado el templo de Santa Mónica. Desde antes de la cinco de la mañana de ese día, el

templo mencionado se convierte en un centro religioso que atrae a muchos creyentes. En todo el día, en efecto, agrupaciones musicales como mariachis, grupos de amigos y/o de parientes, organizaciones de peregrinos, parejas o personas solas; entran y salen del templo, a pesar del amontonamiento de la gente al interior del templo y alrededor de la vitrina que contiene a la escultura sagrada, en donde la gente lucha con empujones, codazos, pisotones, y otras estrategias con el objetivo de cuando menos llegar y tocar algún cristal de la vitrina que cubre al Cristo ensangrentado. Cabe señalar que el templo de referencia no tiene atrio, por lo que la calle se convierte en una especie de extensión de éste. Aunque en la calle frente al templo, no se dan las aglomeraciones como las que existen en el interior del templo, es en la calle donde los creyentes, seguidores y hasta curiosos del Señor de las Maravillas realizan actividades de tipo comunitario como la distribución de alimentos (como tamales, gorditas, tacos, cemitas, chalupas y otros antojitos) y bebidas (como atoles, café, refrescos, aguas frescas de sabor, entre otras) los cuales comparten casi a cualquier persona que pasa frente al templo, creando una especie de rituales de comensalidad ya que dichos alimentos son “pagos” al Señor de las Maravillas por los favores y milagros realizados a la persona que precisamente lleva los alimentos a la entrada del templo.

Mientras se consumen los alimentos, la gente comparte platicando experiencias sobre los milagros que el Señor de las Maravillas les ha concedido, aspectos de su vida familiar y personal, cuestiones de la política local y nacional y experiencias de diverso tipo. Este tipo de prácticas se multiplican en muchos espacios de la calle donde está el templo por varios grupos que se forman de manera espontánea con ocasión de la fiesta. De hecho, la policía municipal asigna un par de patrullas con dos oficiales cada una para resguardar la seguridad de las creyentes que están conviviendo y compartiendo en la calle mencionada, los cuales también realizan visitas espontáneas y frecuentes al interior del templo para realizar oraciones y solicitudes de apoyo para solventar sus necesidades frente a la escultura del Señor de las Maravillas. También hay mucha gente que se queda unos momentos más cortos tanto en la calle como en el interior del templo y, de alguna forma, también se incorporan en las diversas actividades que se realizan en ese día, principalmente en la calle.

Aunque las actividades festivas son muy importantes y atraen mucha gente de diferentes lugares de la ciudad, del estado, de otros lugares del país y hasta de migrantes que viven en algunas ciudades de Estados Unidos de Norteamérica (Jiménez 2013); es en la procesión del viernes santo cuando las evidencias de prácticas religiosas fuera del templo y de la calle en donde está dicha edificación, son realizadas por los creyentes y seguidores en las calles, banquetas, esquinas y hasta plazas, lugares todos ellos tradicionalmente conocidos como profanos pero que por las acciones que realiza la gente en ese día en específico adquieren otra connotación que, como ya dijimos, se les puede decir como “lugar antropológico”. En efecto, en la realización de la procesión del viernes santo, la escultura del Señor de las Maravillas es sacada del templo de Santa Mónica por única vez en el año y forma parte de la procesión mencionada junto con otras cuatro esculturas. Lo que interesa aquí es destacar las prácticas culturales que producen procesos de sacralización de lugares y espacios públicos y profanos pero que, en determinadas circunstancias temporales y espaciales, los creyentes tanto en términos espontáneos como organizativos, por sus acciones y prácticas religiosas, institucionalizadas o no, dichos lugares públicos y profanos se sacralizan cuando menos por algunos momentos.

Dicha procesión, como ya se ha señalado, es uno de los eventos más significativo para la población de la ciudad capital poblana y atrae a mucho turismo tanto nacional como internacional y dicha afirmación, remite al fenómeno del turismo religioso. En las calles por donde se realiza el recorrido de la procesión del viernes santo, éstas están abarrotadas por creyentes, curiosos y turistas, principalmente. Los lugares que ocupan dichas personas son principalmente las banquetas, las esquinas y las plazas, principalmente. En dichos lugares, la

gente realiza una diversidad de actos religiosos en donde implementan casi liturgias dirigidas a las esculturas que desfilan por el arroyo principal de las diferentes calles que recorren. Hacen oraciones improvisadas e institucionales –se reproducen muchos rezos que se dicen en los templos-; se entonan cantos religiosos que casi siempre son los mismos que se cantan en los templos cuando hay un servicio religioso; se realizan una diversidad de ademanes y señas religiosas como agachar la cabeza, persignarse o emitir alguna plegaria, rezo o canto al paso de la escultura sagrada; entre otros actos religiosos. También la gente realiza otras acciones como emitir porras y gritos emotivos al paso de la escultura del Señor de las Maravillas. Circulan también en las banquetas, vendedores de estampas e imágenes religiosas, principalmente del Señor de las Maravillas y de otras imágenes religiosas como el Cristo de Anasco, La Dolorosa, la Virgen de Juquila, la Virgen de Guadalupe, Juan Pablo II, entre otros; las cuales son adquiridas por los creyentes. También venden en esos espacios, diversa parafernalia alusiva a lo religioso en donde también sobresalen los del Señor de las Maravillas como velas, escapularios, llaveros, colgijes y otros objetos.

Todas esas acciones que realiza la gente en los momentos en que se lleva a cabo la procesión, son actos en donde el tiempo adquiere un sentido especial y, evidentemente, también el espacio, en dos sentidos: sin lugar a dudas y por motivos emocionales por la presencia de lo sagrado, la gente que está aparentemente de observadora, transforma su percepción y muestra su ser religioso a través de actos espontáneos; por otro lado, la producción de dichos actos, transforman el uso del espacio que están ocupando, si primeramente el lugar es tradicionalmente utilizado para trasladarse o caminar de un lugar a otro y realizar actividades seculares como el estar parado e ir caminando, entre otras acciones, en los momentos de la procesión, el lugar adquiere otra dimensión por el uso que la gente le da a éste y que lo usa para realizar actos religiosos espontáneos o institucionales y que se puede entender como una acción de apropiación de un espacio público y secular y convertirlo simbólicamente en un espacio para la realización de actos religiosos. Es decir, las acciones humanas de tipo religioso tienen la capacidad de sacralizar, por sus actos, espacios y lugares que tradicionalmente se utilizan para acciones seculares y públicas.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

A partir de lo expuesto, se puede afirmar que existe una tendencia a la desinstitucionalización y a un proceso cada vez más subjetivada de la religión. A partir del perfil de los creyentes con los que se ha estado trabajando, se pueden identificar que sus creencias se componen de elementos del credo institucional que coexisten con elementos de otras matrices religiosas y seculares. En efecto, hay “una suerte” de cohabitación de creencias creando un “sistema más flexible de creencias” en donde “las otras creencias” parecen operar como complementos de la creencia católica. Igualmente, este tipo de creyentes no están interesados en una coherencia dogmática y doctrinal sino más bien, en construir una especie de bricolaje más práctico y que responda a sus intereses y necesidades. En otras palabras, dichos creyentes practican una religiosidad con tendencias a la desinstitucionalización y algo cercano a la individualización, es muy dinámica, con rasgos de secularidad, pero siguen reconociéndose como católicos.

Este tipo de creyentes urbanos han expresado sus creencias siguiendo su libre albedrío y casi siempre lo más alejado de las normas religiosas institucionales, es decir, se construye una especie de “católico sui generis” complementado por otras referencias que tienen que ver con lo sagrado, participando de manera individual en diversas actividades religiosas y en las que ellos mismos producen, lo hacen “cuando les nace y lo sienten en el corazón” y se dan el espacio de crear colectividades con un cierto de identidad momentánea en las situaciones de la fiesta anual de alguna entidad sagrada, en una procesión o una

peregrinación. Esto significa que hay creyentes que pueden producir sus propias formas de sacralidad y/o religiosidades que:

...se activan en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados [como es la calle o la banqueta], y que, lejos de existir en forma abstracta y con un contenido universal, es reconocido y actuado por los [sujetos] en diferentes situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales de los calendarios, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en performances rituales (Martín 2007: 77).

En un contexto urbano como es la ciudad poblana, se producen distintos modelos de construcción de la creencia y de relación con lo sagrado y que en buena medida responden a modelos de socialidad religiosa diferente (Suárez 2015: 177-178).

V. BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc (1993), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, editorial Gedisa, S.A.

Augé, Marc (1996), *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, ediciones Paidós Ibérica.

Augé, Marc (2014), *El antropólogo y el mundo global*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores.

Davie, Grace (2011), *Sociología de la religión*, Madrid, ediciones Akal.

De la Torre, Renée (2012), *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara, México*, publicaciones de la Casa Chata del CIESAS.

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac, México*, edición del Centro de Estudios Ecuménicos.

Jiménez Medina, Luis Arturo y Natalia Escalante Conde (2009), “Miradas y reflexiones antropológicas sobre el desfile del 5 de mayo en la ciudad de Puebla”, en Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, volumen 16 número 45, México, pp. 227-245.

Jiménez Medina, Luis Arturo (2013), “El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla”, en Cuicuilco, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, volumen 20, número 57, México, pp. 279-295.

Martín, Eloísa (2007), “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’”, en Carozzi y Ceriani (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur y Biblos, pp. 61-86.

Mauss, Marcel (1970), *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral editores.

Mauss, Marcel (1979), *Sociología y antropología*, Madrid, editorial Tecnos, S.A.

Suárez, Hugo José (2015), *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*, México, edición del IIS-UNAM.

Turner, Víctor (1980), *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI editores de España.

LA HERMENÉUTICA DEL MAL EN LA AMÉRICA COLONIAL. UNA PERSPECTIVA INTERRELIGIOSA

SCHULZ, MICHAEL

LA HERMENÉUTICA DEL MAL EN LA AMÉRICA COLONIAL. UNA PERSPECTIVA INTERRELIGIOSA

I. EL PLANTEAMIENTO CULTURALISTA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y DE ROGER WILLIAMS

I.1 *Bartolomé de Las Casas*

„Todas las naciones del mundo son hombres ...; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos... Todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, Y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño.“ (L. Casas 1986, l. 2, c. 58: 212-213). Bartolomé de Las Casas (1484-1566) presenta este juicio en la base de la lectura de autores clásicos como Cicerón. Aunque está convencido que también las naciones americanas se huelgan con el bien y desechan el mal, descubre una bestialidad demoníaca en estas naciones: sus religiones que conocen sacrificios de hombres y formas de un canibalismo ritual. Dicha bestialidad y maldad hace parte de la historia de la humanidad que Las Casas interpreta como una lucha entre bien y mal, entre la adoración del Dios verdadero y de los demonios (Queraltó Moreno 1976: 368). No obstante, de este tradicionalismo en la interpretación de las religiones de los indígenas que comparte con todos los europeos, Las Casas sorprende con una hermenéutica nueva de las religiones indígenas y los sacrificios humanos en sus discusiones sobre el ser humano de los indios, por ejemplo, en su debate con el humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) (Silva 2001: 133-229).

Sepúlveda argumenta (Sepúlveda 1997: 72-73) que los indígenas no realizan el conocimiento natural de Dios y por eso cometen una perversidad objetiva de sacrificar ritualmente a personas humanas no sólo ofendiendo a Dios y violando la ley moral natural, sino igualmente siendo un crimen contra la humanidad. Es decir, según Sepúlveda, por la bestialidad cultural y religiosa, los pueblos amerindios no hacen parte de todas las naciones, por eso no son hombres, sólo hombrecillo. Aunque tienen cinco sentidos, afirma el humanista español, les falta entendimiento, razón. La consecuencia socio-política de este juicio antropológico es bien conocida: Los americanos nativos son esclavos por naturaleza. Para desechar y aborrecer el mal demoníaco de la cultura indígena se requiere una guerra justa.

Nos damos cuenta de que las Casas y Sepúlveda interpretan con la misma categoría europea del mal la cultura indígena y llegan a la misma conclusión sobre la bestialidad ritual de los sacrificios humanos y de su carácter demoníaco. No obstante presentan una hermenéutica opuesta de la cultura indígena como vamos a ver. La pregunta que queda planteada es ¿por qué?

Las Casas rechaza la descalificación humana de los amerindios porque introduce una perspectiva cultural e histórica en el conocimiento natural de una realidad divina, en la ley moral natural y por eso en el entendimiento del mal. Él introduce esta perspectiva culturalista al dejarse impresionar de las cosmovisiones indígenas buscando correspondientes ideas en la cultura europea – ideas olvidadas, removidas. De tal manera, la cultura indígena ayuda a ampliar la memoria de occidente y evidenciar su pluralidad intrínseca como potencial hermenéutico para entender otra cultura.

Él recuerda que según la autoridad teológica de su orden religiosa - los dominicos - Tomás de Aquino (+1274), el conocimiento natural de Dios no coincide necesariamente con un monoteísmo teórico idéntico al del cristianismo¹. Por situaciones concretas, culturales e históricas, falta precisión en el conocimiento natural de Dios así que, confirma Las Casas, el creador del mundo puede consistir en

¹ L. Casas 1566: 987, 989: ... quién sea o cuál sea, o si uno o si muchos sean los que ordenan las cosas naturales, no lo pueden luego cognoscer por sólo este universal y confuso cognoscimiento. Tomás de Aquino, Summa contra gentiles III, c. 38. “Quis autem, vel quails, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur...” Tomás de Aquino, Summa theologia I, 2, 1 ad 1: “Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum.”

unos dioses. Las Casas permite una interpretación politeísta del monoteísmo. El politeísmo indígena no es la esencia del mal, blasfemo, sino una forma positiva de reconocer a un creador. En la misma línea interpretativa sostiene que idolatría y sacrificios humanos son igualmente algo muy natural, que hacen parte del conocimiento natural de lo divino y de la ley moral natural. El defensor de los Indios justifica esta tesis con el silogismo siguiente: Por conocimiento natural el hombre sabe que se debe a una realidad creadora y por eso debe servirle y manifestar su respeto en sacrificios. Dice literalmente: „...nuestro entendimiento y razón natural juzga y nos enseña naturalmente y dicta que a Dios debemos ofrecer cuando le ofreciéremos lo mejor y más precioso que tuviéremos, y esto con sumo cuidado y diligencia, y así es de ley natural.“ (L. Casas 1566: 2581-2582) Está claro que lo mejor y más preciso es la vida humana misma: „...ofrecían a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa y más amada de todos naturalmente, y más provechosa de las criaturas, mayormente si los que sacrificaban eran hijos.“ (L. Casas 1566: 2588) Sacrificando a hombres, los indios muestran que pertenecen a las naciones del mundo y al género humano. Las Casas pone el argumento de Sepúlveda patas arriba. Bien y mal cambian sus puestos porque Las Casas reconoce la culturalidad histórica de lo natural. Por eso la categoría del mal está ubicada en un contexto histórico-cultural que decide el contenido del mal.

Para verificar su argumento de la naturalidad de los sacrificios humanos favorece un método empírico-histórico. Él no se cansa de enumerar ejemplos de las culturas europeas que conocían los sacrificios humanos. Cita el Antiguo Testamento que testimonia la praxis de tales sacrificios en unas tradiciones de Israel y la lucha contra esta costumbre que estaba muy difundida en los pueblos alrededor de Israel (L. Casas 1566: 2321-2340).

Las Casas se refiere a Aristóteles para presentar a otra autoridad prominente que explica la historicidad y culturalidad de la naturaleza humana y de la ley moral natural. Por un lado, la historicidad de la naturaleza y ética humanas permite modificaciones; por otro lado, estas modificaciones, aunque no imposibles, son muy difíciles para iniciar y realizar. Las Casas cita a Aristóteles que observa „*Consuetudo similis est natura, ideo difficile est ipsam mutare*“ (L. Casas 1566: 1034), es decir, costumbres, tradiciones e inclinaciones pueden constituir un hábito, una naturaleza cultural. La modificación de esta naturaleza cultural exige, según Las Casas, nuevos elementos culturales, promovidos por personas excelentemente sabias o por la revelación divina.

Las Casas aplica esta idea a la cultura azteca. Él descubre un ejemplo que rompe lo natural de los sacrificios humanos e indica un cambio de la naturaleza cultural. Dice que los aztecas „vencieron a griegos y romanos en elegir por dioses, no hombres viciosos y criminosos y notados de gran infamia, sino virtuosos ... como ... aquel llamado Quetzalcóatl, que ... no podía oír cosas de guerra, ni los sacrificios de hombres y otra cosa ser en daño de la república.“ (L. Casas 1566: 1810-1811) Por esta posibilidad de un cambio del ritual, la misión cristiana puede referirse a elementos de la cultura indígena y mostrar que lo nuevo tiene un punto de contacto en lo propio e intensifica estos elementos. Estos puntos de contacto interculturales permiten un acercamiento a temas religiosos, sobre bien y mal.

Es claro que las deliberaciones lascasianas sobre la contextualidad cultural e histórica de la naturaleza humana y de la ley moral natural no acaban en un relativismo. Las Casas se refiere a la fe cristiana. Desde su posición teológica crítica la cultura española como se presenta en las Indias, como cultura de crueldad y violencia, como una cultura del mal. España niega así su elemento cristiano, aunque ella misma se defina cristiana. La conversión de Las Casas de un colonizador a defensor de los derechos de los indígenas es el momento biográfico en que él descubre y pone en práctica la diferencia entre cultura y religión y religión auténtica y abusada. Por eso sabe descubrir en el rostro del indígena maltratado, la imagen del Cristo de la pasión aunque el indígena no esté bautizado.

Queda la pregunta de si Las Casa ofrece también un criterio más filosófico que tenga una plausibilidad más allá del cristianismo. Me atrevo a pretender que Las Casas descubre en el encuentro de las culturas y religiones el criterio de la alteridad humana que no se puede reducir a una cosmovisión cristiana aunque resulte de ella. Esta categoría de la alteridad le sirve como criterio ético para definir bien y mal en culturas y entre ellas. Él descubre virtudes en el sacrificio humano que aun presenta como ideal al mundo europeo; se refiere por ejemplo a la disposición virtuosa para servir al bien de la

comunidad con la propia vida o con la vida de los propios hijos. Se trata de una provocación eminente el pretender que el mundo europeo pueda aprender algo del mundo indígena, de un fenómeno que los europeos entienden como la prueba definitiva de la bestialidad y maldad de los indígenas. ¿Aprender el bien del mal?

Con este criterio Las Casas critica el comportamiento inhumano de los conquistadores cristianos y las deficiencias en religiones y culturas europeas. Así indica una orientación del desarrollo humano de que hablan Aristóteles y Quetzalcóatl - Las Casas detecta elementos culturales que muestran la posibilidad y potencialidad del cambio y evolución cultural hacia este criterio de la alteridad en su aplicación al individuo. La entrega virtuosa al bien de la comunidad se realiza ahora por una entrega a la sabiduría y filosofía. De tal manera reinterpreta la idea del sacrificio humano y recategoriza el bien y el mal.

Hoy representantes de la filosofía latinoamericana asumen este criterio, haciendo referencia al pensamiento del filósofo judío Emmanuel Levinas (1906-1995), que, basándose en la experiencia de la Shoah, confirma que el rostro del otro pone el criterio ético. Bien no es sólo tributar respeto al otro, sino comprometerse con el otro, asumir responsabilidad por su bienestar. Mal son todas las formas de la absorción del otro hasta su eliminación conceptual, cultural y física. Según Levinas la filosofía del sujeto que determina al pensamiento europeo desde René Descartes, corre el riesgo de preparar intelectualmente esa absorción y eliminación del otro.

El filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel confirma esta idea. La identidad europea se constituiría a través de la absorción de otros mundos y culturas. *Conquiro ergo sum* – sería la manera en que la identidad europea gana certeza de sí misma – una manera que al nivel filosófico se articularía en la fórmula cartesiana del *cogito ergo sum*, pensando sé que existo. Una filosofía de la alteridad nos libera de esta trampa intelectual. Como criterio para cada planteamiento filosófico Dussel propone la categoría del otro, que concretada en términos latinoamericanos, se entendería como la persona marginada, social y económicamente excluida. Bien es asumir responsabilidad por ella, mal dejarla es su situación precaria. En la base de Levinas y Dussel el jesuita Juan Carlos Scannone (Scannone 2009: 128-140) apuesta por la irrupción de los pobres como criterio que decide sobre la hermenéutica del bien y mal. Además, propone un nuevo pensamiento en la filosofía, que supere la concentración en la categoría de la identidad por la autoreferencia del sujeto y, en cambio, se desarrolle como ética a partir no sólo de la alteridad, sino del nosotros, es decir, a partir de la solidaridad que definiría la mentalidad indígena y del pueblo. Este criterio de la alteridad deriva de la obra de Las Casas, y reflexiona una influencia de la cultura indígena en el pensamiento occidental. Añado un ejemplo extraordinario del norte de las Américas.

I.2 Roger Williams

Es impresionante notar que las ideas de Las Casas encontraron recepción en el mundo protestante de América del norte. Según el historiador español-mexicano Juan A. Ortega y Medina (1976: 99) el puritano y baptista Roger Williams (1603-1683) leyó *La Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Las Casas. Como Las Casas, Williams defiende los derechos de los indios contra la mayoría de los puritanos de Boston y las autoridades de Massachusetts.

Los puritanos usaban categorías teológicas para profundizar su visión negativa de los indígenas (Brunotte 2000: 234-280). Su estado salvaje evidenciaría la naturaleza humana después el pecado de Adán. El mal del pecado efectuaría también una degeneración natural y cultural que se podía observar en la barbarie de ellos. Los indios vivían desde este punto de vista según la naturaleza corrompida, su vida era pecado, maldad. De tal manera debería reducirse esta naturaleza, disciplinarla - aunque una curación no fuera posible. Al fin, la reducción disciplinaria de la naturaleza salvaje justificaba la reducción política y territorial de los indios cuya fuerza física no utilizaron en el norte como sí lo hicieron en el sur del continente.

Según la doctrina calvinista de la predestinación los americanos nativos son condenados: porque es evidente que no conocen naturalmente a Dios ni conservan la fe en Él, a pesar de que su origen

fuera -según tradiciones teológicas del momento - Cam, el hijo de Noé o una de las diez tribus perdidas de Israel después de la conquista asiria del siglo VIII a.C. Al ser identificados rituales judíos en las prácticas indígenas se contó con una prueba para constatar la pérdida de su fe y su consecuente condenación. Suspendiéndose así, con justa razón, la misión que, al comienzo de su llegada a América, los puritanos todavía practicaban.

Roger Williams no compartía esta visión teológica. Él estudió Narraganset, el idioma y vida de los indios en Rhode Island pasando años con ellos. Afirma en su libro *A Key Into the Language of America*: “Nature knows no difference between Europe and Americans in blood, birth, bodies. God having of one blood made all mankind, Acts 17” (Williams 2005: 81).

Su sentido religioso está abierto para entender la religiosidad extranjera. Reconocer la fe indígena en el creador Manít (Williams 2005: 147-148) y ver que tal creencia no excluye en los indígenas la convicción que los blancos tienen a su propio creador. Williams sabe descifrar elementos en la cosmovisión indígena que corresponden a la fe cristiana. Él no condena la antropofagia; esta praxis no tendría que estar „against God’s call“ (Williams 2005: 77).

Resumiendo, es evidente que Williams rompió las consecuencias sociales de la doctrina de la predestinación. Él ganó un conocimiento de la cultura indígena aprendiendo a ver la realidad con los ojos de los indígenas. Desarrolló un pensamiento que no violaba la alteridad de las cosmovisiones indígenas. Williams se dio cuenta que las categorías del bien y mal asumen una dimensión histórica y cultural.

Llama la atención que Las Casas y Williams, dos misioneros de dos confesiones cristianas distintas, que en su tiempo estaban luchando una contra la otra, llegaron a las mismas conclusiones hermenéuticas en cuanto a las creencias indígenas. Ambos se opusieron a doctrinas deshumanizantes de los americanos nativos. El fraile católico y el misionero protestante encuentran el mismo criterio del bien y mal: es mal absorber conceptualmente y destruir físicamente a la persona marginada y amenazada. Este planteamiento permite la construcción de un principio ético: la responsabilidad universal de la alteridad.

II. LA AMBIGÜEDAD DEL DIOS CRISTIANO COMO CLAVE HERMENÉUTICA

Quisiera profundizar en la hermenéutica del mal de la América colonial refiriéndome a la tesis de etnólogos (Ansion 1987; 1989; Gareis 2008; León Azcárate / Sánchez-Marco 2013) que muestran que las categorías éticas de los europeos no correspondían a los conceptos éticos de las culturas indígenas. Hemos visto que Las Casas y Williams entienden bien y mal como determinaciones opuestas. Así, la historia humana se presenta como lucha entre el bien y mal. Existe el mal en persona, el diablo, que seduce a la idolatría. No obstante, quisiera mostrar que también el Dios judeo-cristiano de una bondad suprema que se opone al mal, puede aparecer a la persona humana como el demonio, como origen de las formas del mal. Puede ser que por estrategias de la misión, no se ponía mucha atención a este aspecto, para no confundir a los indios, no obstante, este aspecto está presente y abre un horizonte de entendimiento interreligioso.

Estudios del filósofo etnológico Josef Estermann (1998) en la región de los Andes y otros muestran que antes de la llegada de los españoles la población andina no conocía y no conoce hasta hoy una división ontológica entre bien y mal. Por el contrario, se entienden bien y mal como dos caras de la misma moneda. Es decir, la misma realidad sobrenatural, un espíritu, por ejemplo, puede ser bueno y malo. Todo depende de la relación en que un individuo o una tribu está con esta realidad.

En este contexto lo bueno equivale a lo útil y el mal corresponde a lo inútil, así que el mal es lo no-bueno. No existen ángeles buenos y ángeles malos, sino la misma instancia sobrenatural me puede fomentar o hacer daño: El ángel de la guarda puede ser el diablo - según la relación en que me encuentre con este espíritu. Así pues, la misma Pachamama se muestra favorable al campesino en el caso que él respete sus ciclos vitales y deseos reales practicando, por ejemplo, cultos de agradecimiento por el don de la cosecha. Mientras que, a quienes no traten con respeto a la Pachamama, ella les hace daño en forma de diluvios, sequías e infecundidad. Igualmente divinidades se presentan de dos caras

distintas a las personas. El Huarochirí-manuscrito colonial que en los años 30 el antropólogo americanista de la universidad de Bonn, Hermann Trimborn (1901-1986), descubrió, nos presenta un hijo de la divinidad Pachacamac con el nombre Llocllayhuancupa que protegía la etnia Checa en la provincia Huarochirí. En su disertación “Voces híbridas andinas”, la autora Sabine Fritz (2009: 288-294) resume que (según el documento *Runa Yn(di)o ñiscap machoncuna ñaupá pacha quillcacta yachanman*) a esta divinidad Llocllayhuancupa se atribuía un poder dual. Este dios puede fomentar la etnia promoviendo su bienestar y puede dañarla por terremotos y guerras. Por eso la etnia adoraba y temía a la divinidad igualmente. Los cristianos cambiaron la divinidad en un diablo (*supay*), para rechazar cada adoración de ella, le quitaron su ambigüedad, y reservaron la categoría del bien al Dios de la Biblia.

No obstante, quisiera contestar que la tradición judeo-cristiana también presenta a Dios en una ambigüedad que supera una atribución mecánica de lo bueno a Dios y de lo malo al diablo o religiones no-cristianas.

Empiezo con un ejemplo muy conocido. En la línea de muchos etnólogos es verdad que el catecismo del III Concilio de Lima del año 1583 atribuye a Dios bondad; cito: Dios “es sobre todo sin igual, de tan gran ser y bondad y saber y poder, que ni hay ni puede pensarse cosa mayor ni mejor ni que le iguale.” (Catecismo 2005) El catecismo explica también que la bondad divina tiene una relevancia programática para la vida del cristiano: exige una vida buena del cristiano según los mandamientos. Quien se distancie de esta bondad por actos malos como la idolatría pertenece al grupo de los malos, de quienes dice el catecismo “serán condenados a penas eternas del infierno”, recibirán una “pena perdurable”. Además, ya en la antigüedad, la iglesia rechazó el intento de reducir a Dios a una sola cara, a la buena. Descartada fue la doctrina de la *apocatástasis*, de la reconciliación total que incluye también demonios y diablos, excluyendo al infierno mismo. Es decir: La bondad de Dios tiene estas dos caras en correspondencia a la relación en que una persona está con ella. La Pachamama reacciona de manera parecida: vida para quienes la respetan, desgracia para los que la descuidan.

La lectura de la Biblia profundiza la idea de un Dios de dos caras. El profeta Isaías conecta el monoteísmo judío con la experiencia de bien y mal por el único Dios: “Yo soy Yavé, y no hay otro más; yo enciendo la luz y creo las tinieblas, yo hago la felicidad y provocho la desgracia, yo, Yavé, soy el que hace todo esto.” (Isaías 45:7; Groß / Kuschel 1995) Esta ambigüedad de Dios es una consecuencia del monoteísmo que Isaías presenta por la primera vez de manera reflexionada; si existe sólo un principio de todo, es responsable de todos los aspectos de la realidad, también de las tinieblas y desgracias. La bondad de Dios no es una garantía mecánica contra el mal.

Jesús presenta al Dios bueno en su imprevisibilidad. Los misioneros conocen muy bien la parábola de los obreros de la última hora (Mateo 20:1-16) que se leía en España al momento del embarco a las Indias (Phelan 1970: 24). La justicia de Dios parecer ser injusta a los obreros de la primera hora porque obtienen el sueldo igual como los obreros de la última hora. La imprevisibilidad y libertad de Dios se presentan de forma muy radical en los versículos siguientes de la Carta de San Pablo a la iglesia de Roma: “Dios usa de misericordia con quien quiera y endurece el corazón de quien quiera. ¿No dispone el alfarero de su barro y hace con el mismo barro una vasija preciosa o una para el menaje?” (Romanos 9:18) El texto subraya que el hombre no tiene ninguna influencia en cuanto a Dios que hace de él una vasija de su ira o de su gloria. Ya la Baja Edad Media enfatizó la libertad absoluta de Dios. Por lo menos hipotéticamente, se afirmaba, que Dios podría condenar al infierno a un santo y elevar un malhechor a los cielos. Dios no lo hace por su *potentia ordinata*, por su decisión. Bien y mal son categorías que existen y se distinguen por la decisión imprevisible de Dios, no existen de por sí (Pannenberg 1954: 66).

Entonces, quien sabía algo de estas ambigüedades bíblicas y doctrinales del monoteísmo y del conocimiento del bien y mal frente Dios, no tenía que estar tan sorprendido que otras religiones tuvieran otras comprensiones de estas categorías y atribuyeran características opuestas a la misma divinidad, el bueno y el no-bueno. La mística latinoamericana confirma esta idea.

En el Nuevo Reino de Granada, Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (1671-1762) (1968: 30) escribe de su experiencia con Dios: El Señor “enviaba ... a tiempos tan pesadas tinieblas sobre mi alma, que ninguno lo podía entender... Llovían sobre mí, como lanzas, los pensamientos de

aflicción y desconsuelo; la soledad era un infierno”. Es el mismo Dios que enciende la luz y crea las tinieblas.

Es mi pregunta si estas experiencias místicas de Dios no ayudaban a entender la posibilidad que bien y mal son enviados por la misma realidad suprema. Puesto que las tinieblas y desgracias tienen una función catártica, es evidente que la ambigüedad e imprevisibilidad divinas sirven a la apertura de la persona humana al Dios siempre mayor en su bondad. Los diluvios de la Pachamama posen a la misma finalidad.

En nuestros días el fundador de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez (1928-), cita el artículo del dominico francés Christian Duquoc con el título “El demonismo y lo inesperado” para explicar la experiencia de Dios que caracteriza la figura del Antiguo Testamento, Job y la vida de personas oprimidas y amenazadas en Perú, en Ayacucho (Gutiérrez, 1986: 140 n. 13). En referencia a personas marginadas en Latinoamérica, Enrique Dussel habla del Job colectivo. Es decir, el sufrimiento y el dolor de muchas personas en situaciones precarias cambia a Dios en un demonio inútil; ¿dónde queda el Dios de bondad en mi dolor? Sólo que, en este caso, son personas malas y estructuras injustas que oscurecen la cara de Dios. Por eso Gutiérrez argumenta que la cara de la bondad de Dios se hace sólo visible, si se cambia la situación precaria de las personas marginadas por el compromiso social y político de cristianos. Una teodicea no-cínica exigiría el compromiso humano.

También teólogos islámicos como el Africano Farid Esack (2012: 19-42) se dejaban impresionar por la teología de la liberación y su teodicea pragmática. Allah está al lado de las personas “malas”: de las excluidas por el color de su piel y rango económico.

En este sentido, las ideas de Las Casas, nacidas por el contacto con los indígenas, se reciben también en el sur africano, en el contexto islámico. Igualmente, en este contexto islámico, se entiende la historia humana como una lucha entre bien y mal en que se decide cómo aparece la realidad suprema: en su bondad o cómo realidad inútil.

Ya en mi primera parte sobre Las Casas y Roger Williams mostré cómo el encuentro con las culturas indígenas logró cambiar la idea del conocimiento natural de Dios y de la ley moral natural y permitió una interpretación positiva de las religiones indígenas: lo demoníaco se comenzó a entender como sabiduría cultural. Como hilo conductor de estos esfuerzos interreligiosos e interculturales se puede identificar la idea de la responsabilidad por la alteridad del otro como aquella que determina la hermenéutica del mal.

Para profundizar la hermenéutica del mal en América colonial sería además importante, como señalé en la segunda parte, estudiar las fuentes del tiempo y buscar huellas de la ambigüedad de Dios: una ambigüedad que tiene su raíz en Dios o en el comportamiento humano que oscurece la bondad de Dios, o en una combinación de los dos – con el fin de verificar de qué manera el contacto con la idea del mal en culturas indígenas ayudaba a redescubrir dicha ambigüedad de la bondad suprema en la religión cristiana.

III. BIBLIOGRAFÍA

Ansion, Juan (1987): Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho. Lima: Credes.

Ansion, Juan (1989): Pishtacos, de verdugos a sacaojos. Lima: Tarea.

Brunotte, Ulrike (2000): Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England. Berlin – New York: De Gruyter.

Catecismo de la Doctrina Cristiana del III Concilio Limense: Santo Toribio Mogrovejo, Lima 1583 (2005): Lima: PUCP. En <http://www.arzobispadodelima.org/santos/storibio/pdf/catecismotcl.pdf> (13-03-2018)

Esack, Farid (2012): „Unterwegs zu einer islamischen Befreiungstheologie“. En: Stosch, Klaus, von / Tatari, Muna (eds.): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum. Paderborn: Schöningh, pp. 19-42.

Estermann, Josef (1988), *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito-Ecuador: Abya-Yala.

Francisca Josefa de la Concepción de Castillo (1968): *Obras Completas*, ed. Dario Achury Valenzuela. Bogotá: Talleres Graficos del Banco de la República.

Fritz, Sabine (2009): *Hybride andine Stimmen. Die narrative Inszenierung kultureller Erinnerung in kolonialzeitlichen Chroniken der Eroberten*. Hildesheim – Zürich – New York: Olms.

Gareis, Iris (ed.) (2008): *Entidades malélicas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*. Aachen: Shaker.

Groß, Walter / Kuschel, Karl-Josef (1995): “Ich schaffe Finsternis und Unheil!” Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz: Grünewald.

Gutiérrez, Gustavo (1986): *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

Las Casas, Bartolomé, de (1566): *Apologética historia sumaria*: Fundación el Libro Total. En http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072 (13-03-2018).

Las Casas, Bartolomé, de (1986), *Historia de las Indias*. Madrid: Biblioteca Ayacucho.

León Azcárate, Juan Luis, de / Sánchez-Marco, Francisco (2013): *Los evangelizadores encuentran al Diablo en el Virreinato del Perú. José de Acosta y la salvación de los indios*. Saarbrücken: Credo.

Ortega y Medina, Juan A. (1976): *La Evangelización Puritana en Norteamérica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Pannenberg, Wolfhart (1954): *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Phelan, John Leddy (1970): *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley [u.a.]: Univ. of Calif. Pr.

Queraltó Moreno, Ramón-Jesús (1976): *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Scannone, Carlos (2009): *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.

Sepúlveda, Juan Ginés, de (1997): *Democrates Secundus (Obras Completas III)*. Salamanca: Europa.

Silva, Gilberto, da (2001): *Am Anfang war das Opfer. René Girard aus afroindioleatinamerikanischer Perspektive*. Münster: LIT.

Williams, Roger (2005): *The Complete Writings, vol. I*, ed. The Baptist Standard Bearer. Paris, Arkansas.

**CABEZAS, CALAVERAS Y ANDAMIOS SACROS.
NUEVOS ESTUDIOS SOBRE EL USO
DE LOS TZOMPANTLIS EN CHICHÉN ITZÁ**

VERA TIESLER

CABEZAS, CALAVERAS Y ANDAMIOS SACROS. NUEVOS ESTUDIOS SOBRE EL USO DE TZOMPANTLIS EN CHICHÉN ITZÁ

La práctica de exhibir cabezas y cráneos sobre estructuras ceremoniales llegó a ifundirse hacia el segundo milenio de nuestra era y materializa un giro en la ritualidad mesoamericana que suponemos acompañó un incremento en sacrificios humanos. Una serie de estudios recientes de cráneos perforados en Chichén Itzá nos habla de los procesamientos de las cabezas humanas de los sacrificados y su exhibición pública en aras de una nueva época pos-colapso maya.

I. DE CABEZAS Y SECUENCIAS RITUALES

Una reciente revisión de cráneos perforados de Chichén Itzá brinda nuevas pistas sobre el procesamiento y la exhibición de cabezas sobre maderos. Sería un atrevimiento sin embargo pretender entender estos cráneos “tzompantli” como un fenómeno aislado. Como todo paso ritual, los muros o “árboles” de cabezas y de cráneos se enfilaban en programas ceremoniales diversos y prolongados que a la vez respondían a la necesidad perenne de hacer mérito con las fuerzas sacras, promover el vaivén del tiempo y proveer el bienestar de los propios.

Claro está que algunos gobiernos abusaban de las coreografías sacrificiales para convertirlas en intimidantes despliegues de poder. Bajo el abrigo religioso, las matanzas reificaban la supremacía absoluta y el estatus quo de las autoridades de turno. De manera similar habrá operada la exhibición pública de los despojos humanos, las filas de cabezas en descomposición o simplemente el tenaz hedor a muerte. Todo confluía en advertir un lúgubre destino a todo independista, transgresor, agresor y desde luego al cautivo traído al matadero de lo sacro.

Desde mucho antes de que el régimen de Chichén Itzá surgiera, había regencias en Mesoamérica que recurrirían a la carnicería ostentosa bajo el abrigo del culto. Pero sería en Chichén Itzá donde este tipo de violencia, institucionalizada, adquiriría nuevas dimensiones con matices de autocracia jamás vistas. Como motor del influjo intelectual y humano que anunciaría el

Posclásico, en Chichén Itzá se instaura con fuerza un nuevo orden militar, político y económico, vinculado con el culto a la serpiente emplumada que va a la par con nuevos mitos, nuevas fuerzas sacras y coreografías rituales. Una retórica claramente totalitaria permea el cosmograma urbano de la Nueva Chichén, con la cancha de pelota más grande de toda Mesoamérica y una enigmática plataforma tipo tzompantli (FIG1). La trama arquitectónica da el lienzo para un corredor escultórico aterrador de cruentas batallas, sacrificios anónimos y pestilentes despojos humanos exhibidos en masse. En aras de la era del pos-colapso, estos espacios cobraban vida al llenarse de muchedumbre y al progresar las procesiones multitudinarias. Cortinas de humo, bulla y alboroto envolverían la consagración de triunfos y pactos entre las nuevas alianzas terrestres y cósmicas.

II. SACRIFICIO HUMANO, PROCESAMIENTO Y EXHIBICIÓN PÓSTUMA EN CHICHÉN ITZÁ

La imaginaria de Chichén Itzá representa recurrentemente dos formas de dar muerte a las víctimas sacrificiales: la extracción del corazón y la decapitación. En tanto que la primera ocurría mayormente por vía subdiafragmática y sobre un altar que servía para tal efecto, la decapitación — como forma de privación de la vida— está asociada al juego de pelota y parece haberse llevado a cabo con la víctima en postura hincada. Uno o varios tajos llevados desde atrás y arriba daban

muerte a la víctima (FIG2). Aún latiendo, el corazón bombearía chorros sanguíneos por las arterias cuarteadas.

Mientras que las esencias vitalizantes de las víctimas inmoladas —la sangre y el palpitante corazón— se donarían para alimentar las fuerzas sacras y así culminaban el ceremonial del que fueron objeto, su materia remanente y pesada sería el blanco de posteriores procesamientos. De tal modo podía separarse y hervirse el pellejo para investir a guerreros (FIG3). Las piernas eran materia de selección para confeccionar objetos rituales, como aquellos que más tarde se conocerían entre los mexica como raspadores omichicahuaztli (FIG4).

También se exhibieron en público algunos segmentos corpóreos de los sacrificados, como son las cabezas en estado desollado o ya descarnadas. Al menos ese es el motivo recurrente de la plataforma tzompantli de Chichén, que se construyó en forma de “T”. Mientras que la parte rectangular carga en sus costados cuatro filas de testas en diferentes estados de descomposición, su acceso escalonado al este se rodea de guerreros ya semi-esqueletizados, un lúgubre escenario infra-terrenal, repleto de serpientes y criaturas telúricas (FIG5). El Templo de los Jaguares al lado traza corazones humanos en las garras y fauces de los animales depredadores. ¿Qué nos comunican estos festines de consumación sacra? ¿Cómo fueron procesados los cuerpos en la realidad? ¿Qué se exhibía y cómo?

Sabemos que al finalizar su consumación, los despojos humanos podían enterrarse en espacios públicos o ser sumergidos para siempre en las profundidades del Cenote Sagrado, que por muchos siglos fungía como portal monumental de comunicación con lo sacro en Mesoamérica. Concentraciones humanas de este tipo fueron excavadas junto con altares chacmool dentro de la misma plataforma del tzompantli. Despojos también rellenan el subsuelo de la Gran Plaza y en especial las inmediaciones de El Castillo (FIG6). Ahí, los vestigios humanos se encuentran mezclados con restos de animal, sin que sean entierros propiamente dicho. Una buena parte de aquellos que se excavaron recientemente por Rafael Cobos y su equipo, cuenta con marcas antropogénicas en forma de deslizamientos sobre el hueso, tajos, arrancamiento, fracturas, laceraciones y percusión, y finalmente reciclaje: pulición, cocción y manufactura de objetos de hueso. Aunque con limitaciones propias del tipo de contexto, la serie permite reconstruir algunas secuencias de procesamientos antes de ser desechado.

Aun más elocuentes que los rellenos descontextualizados de la Gran Plaza son los registros de un escondite que apareció debajo de El Caracol. Ahí y entre otros restos humanos, los exploradores de la Institución Carnegie recuperaron 18 mandíbulas y una fila de calacas humanas de las cuales al menos cuatro muestran marcas sugerentes de haber sido atravesado por un madero. Es de notar que las fisuras de impacto, percusiones y arrancamientos que documentamos en las calotas de adultos y adolescentes de El Caracol son variados en tamaño y contornos, hablando de diversidad o, con mayor probabilidad, una falta de estandarización en su manufactura (FIG7).

III. LOS ELOCUENTES CRÁNEOS DEL CENOTE SAGRADO

Desde al menos dos mil años, el Cenote Sagrado de Chichén Itzá ha constituido uno de los principales destinos mesoamericanos de peregrinación.

Con los siglos, sus entrañas acuáticas han acumulado cuantiosas dones sacros de material, artefactos y ciertamente cuerpos humanos. Gracias al estable ambiente sumergido, la mayoría de este tesoro patrimonial se encuentra prodigiosamente preservado (FIG8). De tal forma y pese a la falta de articulación, rango cronología o contextualización preciso, los restos manifiestan colectivamente los tratamientos del que fueron objetos una vez.

Especialmente los dos centenares de cráneos recuperados de ahí cuentan sus historias en la medida en que muestran marcas sistemáticas

aducibles a las formas de muerte, su procesamiento perimortem y otros, claramente póstumos. Una cuarta parte de las testas muestran marcas antrópicas que nos hablan de desollamiento, desarticulación, descarnamiento y/o empalizada. Algunas piezas de hecho sugieren haber sido exhibidos durante tiempos prolongados al mostrar daños por exposición a la intemperie.

En los cráneos descarnados aparecen marcas que indican cómo se desorbitaron mediante palanqueo (FIG9). Descarnadas y desarticuladas eran también algunas quijadas de adolescentes y adultos al asignar motivos a los raspados de hueso fresco, cortes deslizantes y huellas de percusión. Una decena de mandíbulas exhiben tajos en hueso verde, llevados en su momento desde atrás y arriba. Posiblemente resultaron de la separación póstuma de la testa del tronco, o bien del desnucamiento de la víctima aún con vida, mantenida de la cabellera y en posición hincada. Sugierentes de este último escenario es la imaginaria local y regional de decapitaciones (FIG2).

Un cráneo con perforación y tapa superior parece haber sido usado como envase, según manifiestan las huellas de confección y de uso (desgastes, exposiciones irregulares al fuego y áreas pulidas). Para tal efecto, la nariz y ambas órbitas fueron clausurados y la base fue sellada con una pasta oscura de chapopote o resina (FIG10). La mandíbula se fijaba probablemente gracias a una serie de perforaciones y amarres que las atravesaban. Pigmento rojo cubrían el puente nasal y las superficies alveolares y es enteramente factible que su cara haya sido cubierta de estuco en la antigüedad.

IV. LOS CRÁNEOS “TZOMPANTLI” EN EL CENOTE SAGRADO

En vista las copiosas representaciones de cráneos empalados a los costados del tzompantli principal de Chichén Itzá, hubiéramos esperado encontrar perforaciones en los vértices craneanos. No obstante, estas no se distinguieron al lado de una docena de testas con perforación bilateral o basal.

Las ulteriores pertenecían en vida a niños, adolescentes y adultos masculinos (FIG11). La apertura basal se lograba después de desollar y descarnar la cabeza, incluyendo el descarnar de los músculos y fascículos nucales. La ampliación de la apertura basal se lograba ya sea mediante la percusión alrededor del agujero occipital, ya sea mediante el desprendimiento de los mismos (o una combinación).

La empalizada horizontal de la testa cercenada parece haberse practicado igualmente en individuos del sexo masculino pero mayores en edad que aquellos atravesados desde abajo. Las oquedades bilaterales resultaron de la percusión llevada desde afuera de la calota o en algunos casos también desde adentro (FIG12). Se rompían las porciones superiores de los temporales y las inferiores de los parietales y en ocasiones también las porciones adyacentes de la frente y del occipucio. Igual que las perforaciones del costado inferior, las oquedades bipolares resultaron en formas asimétricas y algo irregulares en Chichén Itzá. Esa observación adquiere relevancia al compararlas con otras series, como son aquellas de Tenochtitlán, donde las perforaciones bipolares se notan más regulares, probablemente una práctica más cotidiana y con técnicas más estandarizadas de aquellos atestiguados de Chichén Itzá.

Desde luego no sabemos a ciencia cierta si las piezas del cenote Sagrado hayan procedido del tzompantli principal de Chichén Itzá o cualquier otro del sitio o sus centros vecinos. Lo que sabemos es que los cráneos tzompantli de Chichén Itzá denotan diversidad en manufactura, en

forma y aspecto cromático. Muchas de estas piezas lucían amarillo, rojo o negro, algunos ejemplares no solo afuera sino por adentro. Este último aspecto nos comunica manipulaciones recurrentes de las filas de testas exhibidas y claramente rebasa la simple exhibición de cabezas hasta descomponerse.

Unas cuantas piezas más muestras evidencias de exposición térmica en hueso fresco, otras marcas de corte del cuero cabelludo y de las áreas de inserción por descarnado (FIG13). Al menos en la colección craneana del Museo Peabody se nota que los cráneos empalados desde abajo venían con su mandíbula, mientras que todos aquellos perforados horizontalmente carecían de ella.

Quiénes eran las personas cuyas partes orgánicas se exhibirían póstumamente? Prácticamente todos los individuos así tratados muestran una modificación cefálica de cuna, es decir tabular erecta, lograda durante su tierna infancia y perpetuada al endurecerse la calota. Aunque de forma tentativa, permiten identificarlos con la era posterior al colapso maya, entre el Clásico Terminal y la conquista española. En este tiempo, los lugareños y sus aliados ya lucían semblantes uniformemente anchos y achatados. En este panorama cronológico y de identidad, luce anacrónico un solo cráneo tzompantli: su calota reclinada y artificialmente alargada muestra todavía las insignias de los pobladores peteneros del primer milenio de nuestra era (FIG14). Empalado en un madero horizontal, en anonimato igual que las otras tantas cabezas achatadas, simboliza el ocaso de la vieja gloria de las hegemonías al sur.

Pintado de negro y rojo, ahora se convierte en una semilla más del sagrado árbol-andamio-tzompantli, al servicio de las nuevas ligas militares del norte.

V. REFLEXIONES FINALES

Nuestro brevario de cráneos perforados de Chichén Itzá respalda su registro iconográfico al tiempo que invita a nuevas reflexiones sobre las costumbres que una vez le dieron vida: las formas de morir, el descarnado parcial, la empalizada sobre maderos verticales u horizontales, seguidos por exposición y pintura. Hemos intentado asimismo averiguar las posibles identidades de aquellos cuyas cabezas se suspendían de esa forma, de los hombres y jóvenes.

Otras cuestiones, más logísticas, se dirigen a los intervalos del reemplazo conforme avanzaba la putrefacción y desintegración, conforme avanzaban los calendarios rituales y se renovaban las obligaciones con lo sagrado. Otras interrogantes más son de índole puramente técnica: ¿Cómo mantener las quijadas cerradas incluso en fases avanzadas de descomposición? Si bien carecemos de respuestas contundentes para el caso de Chichén Itzá, podemos suponer que se daba un mantenimiento acorde. Pistas sobre este particular nos dan unos segmentos humanos que fueron similarmente retratados en los frisos que cubren los costados de cuatro plataformas en medio del Grupo El Cementerio de Uxmal, erigidos quizá un siglo o acaso unas décadas antes de la construcción homónima de Chichén. Ahí se miran amarres, quizá de tela o corteza de árbol, que atraviesan las fosas cigomáticas y parecen contener las mandíbulas (FIG15). Otras ligaduras más parecen mantener los pares de huesos largos en posición de cruz. Los cráneos alternan con glóbulos oculares y huesos largos cruzados e insinúa que en vida, las cabezas empaladas habrán sido solo partícipes en un festín sacro más extenso. Esta idea nos regresa justo a la idea inicial de este ensayo al señalar que la exhibición tzompantli nunca fue una práctica aislada, sino habrá participado en una tradición más general de aprovechamiento y exhibición de partes humanas.

Convertidas en dones de las fuerzas sacras que respaldaban el despliegue totalitario de la nueva era.

**LA MÁSCARA RITUAL.
ENTIDAD REGENERADORA DE COMUNIDAD**

PEREDA, TERESA

LA MÁSCARA RITUAL. ENTIDAD REGENERADORA DE COMUNIDAD

Mediante el análisis de distintas culturas localizadas en Sudamérica, se propone una mirada abierta con respecto al concepto tradicional de máscara. Contexto en el cual los adornos de cabeza, los tocados, e incluso la pintura sobre la piel del rostro o la cabeza, serán considerados elementos capaces de “en-mascarar” y “des-doblar” al individuo, en tanto propician su transformación.

Asimismo, dentro de este análisis, se destaca la manera como las comunidades indígenas del presente siguen empleando, con esmerada continuidad, máscaras, tejidos, tocados y pintura corporal, en la medida en que consideran el ritual como un espacio vital capaz de regenerar y reconstituir a la comunidad en el presente.¹

LÁM. 1. MÁSCARA RITUAL MASCULINA *AÑA-AÑA*. MADERA POLICROMADA. COLORANTES NATURALES. *CHANÉ*. RÍO CARAPARÍ, PROVINCIA DE SALTA, CA. 1940. COLECCIÓN DEL MUSEO ETNOGRÁFICO JUAN B. AMBROSETTI, FFYL-UBA, BUENOS AIRES. FOTO GUSTAVO SOSA PINILLA



LÁM. 2. JOVEN SELK'NAM. HAIN, TIERRA DEL FUEGO, 1923. (FOTO MARTÍN GUSINDE)



¹ Las imágenes que acompañan este texto corresponden a objetos que integraron, en su mayoría, la exhibición “Tierra de encuentros, cielos y colores. Arte de Sudamérica hoy y ayer”, La Abadía. Centro de Arte y Estudios Latinoamericanos, Buenos Aires, 2015-2016, curada por Teresa Pereda.

I. LA ACTIVACIÓN DE LAS FUERZAS. FUNCIÓN DEL RITO

Encontrar una vía de comunicación con la divinidad y lo sagrado ha sido una persistente y central necesidad del ser humano. En esta consideración se incluye el interjuego del ámbito popular mestizo y el del indígena. Con las propias manos y recurriendo a aquellos materiales a su alcance, la capacidad de los individuos de transformar la materia estableció, desde tiempos inmemoriales, un inagotable diálogo con aquella otra dimensión mucho más extensa y trascendente a la caducidad del propio individuo. En consecuencia, las distintas culturas amerindias han creado innumerables mensajes codificados, corporizados en infinitas combinaciones de colores, formas, aromas, sonidos, movimientos, emplazamientos espaciales... todos ellos portadores y activadores de un impulso básico: el acceso a la sacralidad.

Dentro del universo indígena pasado (precolombino, colonial, moderno) y, también, juntamente con sectores de las culturas actuales indígenas, criollas y populares, son muchos y variados los enseres utilizados por aquellos individuos habilitados a “ingresar” al plano sobrenatural. Elegidos por el *mundo otro*, traspasan los límites del territorio de los vivos e ingresan en una enseñanza iniciática que los faculta para negociar con espíritus multiformes, para penetrar en el mundo de los muertos o para interpretar signos de la naturaleza o instancias oníricas. En este contexto, la máscara despliega su potencia iniciática, “transfigura activamente a su portador y, por ello, no representa, sino que adquiere una otra identidad”. (Dragoski / Levalle 2016: 210) “Circunstancia en la que se manifiesta la unión entre “el arte y el mito” y “entre el objeto y el sujeto que lo porta”. (Colombres 2005: 141) Esta situación resalta la diferencia que existe con respecto a la máscara en Occidente, donde ésta tan solo oculta la identidad del portador, a la manera de un disfraz, y el enmascarado actúa ser un otro personaje.

LÁM. 3. MÁSCARA RITUAL MASCULINA AÑA-AÑA. MADERA POLICROMADA CON COLORANTES NATURALES. CHANÉ. RÍO CARAPARÍ, PROVINCIA DE SALTA, CA. 1940. COLECCIÓN DEL MUSEO ETNOGRÁFICO JUAN B. AMBROSETTI, FFYL-UBA, BUENOS AIRES. (FOTO GUSTAVO SOSA PINILLA)



Es necesario destacar que, desde tiempos muy antiguos, la máscara forma parte del patrimonio cultural del hombre. Los etnólogos sitúan su nacimiento en el momento en que se produce la autoconciencia –conciencia de uno mismo–, la percepción de aquellos rasgos que singularizan a las personas y a los grupos sociales, razón por la que los términos persona y máscara se nos presentan entrañablemente vinculados. En latín, *personatus* significa enmascarado.

Tan solo en el contexto del ritual es donde el hombre se siente capaz de responder satisfactoriamente a la poderosa influencia de la divinidad y de ejercer, a su vez, una contrainfluencia esencial en la propia deidad. Esto “eleva al individuo a la categoría de factor metafísico” (Jung 1986: 259), siendo el rito la instancia que viabiliza modos privilegiados de negociación con las figuras que rigen el orden cósmico. En este ámbito resulta viable la ejecución de esfuerzos para conducir los desequilibrios personales, sociales o ecológicos de modo tal de poder mantener la armonía social o individual y la regularidad de los ciclos naturales. En consecuencia, una atmósfera saturada de misterio se impone en el ejercicio del rito, en tanto reina, ineludible, un secreto vital, cuya revelación comporta peligro tanto para el individuo como para la colectividad. Aquel “secreto en común constituye el cemento de la solidaridad” (Jung 1986: 347) de la comunidad.

II. LA VIBRACIÓN PRIMORDIAL. LA CABEZA

La cabeza, junto con el corazón, es la parte principal del cuerpo humano y corporeiza la energía de todo principio activo. Se considera como particular centro de la fuerza vital. El cráneo, como cima semiesférica del cuerpo, simboliza el cielo. En tanto el cuerpo contiene la totalidad biológica vital, la cabeza es sede del espíritu y punto de la emanación, siendo “el rostro, símbolo de la ‘aparición’ de lo anímico en el cuerpo”. (Cirlot 1992: 390) Por medio de la expresión, el rostro hace posible la irradiación de la vida espiritual en el ser humano.

En consecuencia, la cabeza resulta aquella parte del cuerpo capaz de conducir y concentrar en sí misma “acciones que implican el uso de energías, de las fuerzas sutiles que transitan por los diferentes planos cósmicos” (Martínez Sarasola 2010: 176), de modo de comunicarse con los dioses. Posibilita “ver”, soñar, fumar, emitir palabra, canto y rezo, liberando aquel sagrado vuelo irresistible del espíritu.

A lo largo de la historia prehispánica y hasta nuestros días, el metal, la madera, el color, la piedra han estado asociados a la comunicación de mensajes religiosos y a la producción de bienes de prestigio. Metalurgistas, talladores y coloristas gozaron de un importante reconocimiento social por su labor, que suponía el manejo de poderosos saberes tecnológicos, cosmogónicos y cosmológicos. La confección de las piezas, máscaras y enseres a los que nos referimos en este análisis se basa en la cuidadosa alternancia de armonías y contrastes cromáticos, así como en el empleo de técnicas sofisticadas que aseguran el aura de su presencia. “Un radiante tocado de plumas soporta complicados mecanismos políticos, sociales, religiosos y mágicos que precisan el refuerzo de la belleza para el mejor cumplimiento de sus funciones”. (Escobar 2015: 23) Triunfa el espíritu animista y de conciliación entre la naturaleza, el mundo de arriba, el mundo en el que vivimos y el mundo de abajo. “En consecuencia, el rito requiere una ornamentación exuberante”. (Escobar 2015: 23) De manera que la majestuosa corona de piel de jaguar, la elocuente cofia de cuentas de vidrio multicolor, o la gran máscara plumaria que recubre parte de la cabeza o del rostro de oficiantes o chamanes transfiguran a su portador. Otorgan un nuevo rostro para el encuentro con el más allá, en tanto espiritualizan al propio individuo y a la comunidad toda.

III. LA NEGOCIACIÓN CON LO INVISIBLE. LA MÁSCARA RITUAL

En el mundo indígena, “la vida cotidiana está presidida por diversos y pequeños actos sagrados”. (Martínez Sarasola 2011: 48) Ante cualquier acción, la persona debe dirigirse previamente a los poderes o a las fuerzas de la naturaleza y del cosmos. Es a partir de la comunicación como se logra la convivencia armoniosa entre esas energías y el hombre. Como son un todo con la naturaleza y el universo, son un todo con la comunidad. Para honrar esa pertenencia, la simbolizan a través de los rituales y las ceremonias.

Así, el chamanismo actúa de nexo en el seno de la propia cultura y, a la vez, es uno de los elementos clave en la vinculación entre el individuo, la comunidad, el mundo y el cosmos. En este proceso surge, vital e indispensable, el equilibrio, como condición que articula los distintos principios de la cosmovisión y la delicada interrelación con cada parte del todo.

Lola Kiepja, mujer sagrada *selk'nam*, movida por la sabiduría de quien se conoce portadora del *conocimiento*, cantaba: “Los del infinito me han hablado”. (Citado por Chapman, 1990: 39)

En este contexto, nos referimos a la máscara como uno de los principales objetos constitutivos de los rituales de una comunidad. Algunas representan animales; otros humanos, o también dioses... Por su espíritu animista y de conciliación entre hombre, naturaleza y cosmos, ellas conforman una importante parcialidad de lo que llamamos “arte chamánico”. (Llamazares 2011: 67) Vinculan al individuo y a su comunidad con el cosmos; “se tornan así en símbolos permanentes de lo sagrado” (Llamazares 2011: 67) y resultan una vital puerta de acceso a otros planos de realidad, en la medida en que refrendan la certeza de pertenencia a los ancestros.

A partir de estas consideraciones, y en un marco de respeto y de redescubrimiento de la interculturalidad, se procura presentar diversas prácticas culturales, como ampliación de partes constitutivas del presente en Sudamérica. Y, asimismo, difundir un horizonte diverso del patrimonio actual, material e inmaterial, de los pueblos originarios, a la vez que se propone la tarea de intentar una interacción entre el presente y el pasado que también nos constituye, propiciando condiciones para aproximarnos a percibir la plenitud de América.

Desde las primeras épocas coloniales y a través de diversos procesos colonizadores que duran hasta hoy, complejizados por los modelos globales, las comunidades indígenas se encuentran amenazadas [...] muchos pueblos han perdido territorios, imágenes y signos fundamentales para la construcción de una identidad social. Enfrentados a este panorama adverso, los pueblos diferentes siguen apostando porfiadamente al sentido comunitario, creando y recreando formas antiguas o renovándolas; así como siguen lidiando por conservar sus espacios físicos, su diferencia cultural y su autonomía política y religiosa. (Escobar 2015: 15)

Se ha reunido, para este análisis, un conjunto de objetos procedentes de diferentes geografías de Sudamérica: región andina del Perú, áreas tropicales y subtropicales de los cuatro países que conforman el Gran Chaco (Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay), región pampeana y Patagonia argentino-chilena, y zona fueguina. Producidos en valles de montaña, en la selva o en tierras australes, se trata de manifestaciones de alto valor estético, que nos vinculan con diversas expresiones y tradiciones que, en la mayoría de los casos, aún permanecen vigentes: arte plumario, arte del tejido, de la plata, del vidrio, de la madera, del color... Materialidad que intercede y activa, ya que pone en movimiento las fuerzas que permiten comunicarse con los espíritus.

A continuación, se analizan diversos modos de cubrir o intervenir la cabeza, según los lenguajes visuales y simbólicos implementados en las diferentes culturas, lo que nos permitirá apreciar una asombrosa creatividad.

IV. GRAN CHACO. MÁSCARAS Y TOCADOS PLUMARIOS

El Gran Chaco, del quechua *chaku*, “territorio de cacería”, es una extensa región de Sudamérica. Aglutina cuarenta etnias indígenas ubicadas en cuatro países: Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Se caracteriza por sus bosques y selvas tropicales. En la vida actual se mantienen las prácticas tradicionales de caza, recolección, pesca y agricultura. La

cosmovisión originaria está vigente en un mundo mítico regido por el número cuatro, la dualidad, los espíritus de la neblina, de los insectos o de los muertos... Espíritus que solo pueden ser vistos y oídos por los chamanes, cuya función es la de ser mediadores entre territorios humanos y extrahumanos. Vestidos con mágicos plumajes de ave o máscaras policromadas, “los hombres del conocimiento” logran disolver la barrera de los mundos e iniciar los caminos del cielo. Su tarea es recuperar el equilibrio cósmico, espacio astral donde la comunidad se reencuentra y fortalece.

LÁM. 4. MÁSCARA UPÉ O CARA GRANDE. MÁSCARA TROFEO QUE REPRESENTA A LOS ENEMIGOS VENCIDOS. PLUMAS Y CESTERÍA. TAPIRAPÉ. RÍO XINGÚ, BRASIL, CA. 1980. COLECCIÓN PARTICULAR. (FOTO EMMA LIVINGSTON)



En el caso de las máscaras de la cultura chiriguano-chané del área chaco-salteña argentina, utilizadas en la ceremonia del *areté guazú* (gran tiempo verdadero), no solo mantienen casi intactos los rasgos nodales del antiguo rito, sino que también, al igual que los *anquis*, en ellas pervive una de las creencias más arraigadas en el mundo precolombino: el culto a los muertos. Los antepasados se encarnan en la máscara, el *aña-banti*, cuyo rol fundamental es establecer el contacto de la comunidad con sus “muertos queridos”. La madera del *yuchán* (palo borracho) que se utiliza para su creación adquiere también un carácter sagrado. El interior del árbol es la morada de los antepasados, y allí son buscados para participar de la “verdadera fiesta”. (Dragoski / Levalle 2016: 211)

LÁM. 5. MÁSCARAS RITUALES MASCULINAS AÑA-AÑA. MADERA POLICROMADA, COLORANTES NATURALES Y CAL. CHANÉ. RÍO CARAPARÍ, PROVINCIA DE SALTA, CA. 1940. COLECCIÓN DEL MUSEO ETNOGRÁFICO JUAN B. AMBROSETTI, FFYL-UBA, BUENOS AIRES. (FOTO EMMA LIVINGSTON)



Mediante colores y formas, las máscaras se convierten en las principales protagonistas de la continuidad y la transformación.

En el caso de bandas frontales y vinchas, los pueblos del Gran Chaco, utilizan arreglos de plumas que hacen también a su importancia. Ticio Escobar señala que éstos constituyen un lenguaje social y de gran contenido simbólico, y responden a pautas codificadas con respecto a su utilización y color: el guerrero que conseguía arrancar la cabellera del enemigo tenía derecho al penacho de plumas rojas o al uso de picos de distintas aves; un cazador hábil podía aspirar a llevar plumas recortadas o el penacho de plumas de garza blanca; al chamán le correspondían las plumas rojas del pato real u otras aves igualmente poderosas. (Elías 2016: 90)

LÁM. 6. BANDA CEFÁLICA MASCULINA. LANA, VALVAS, CUENTAS DE VIDRIO Y PLUMAS. WICHÍ. BAZÁN, PROVINCIA DE FORMOSA, CA. 1940. COLECCIÓN DEL MUSEO ETNOGRÁFICO JUAN B. AMBROSETTI, FFYL-UBA, BUENOS AIRES. (FOTO GUSTAVO SOSA PINILLA)



Podemos confirmar el uso actual de los objetos mencionados, como también las transformaciones sociales y políticas que se dan en la actualidad, analizando las imágenes en las que se ve a dos líderes de una comunidad indígena *gom*, que integraron durante seis meses protestas y acampes, durante 2015, en la ciudad de Buenos Aires. Su reclamo se centró en el pedido de un régimen especial para las tierras indígenas en la provincia de Formosa.

Nótese (zona izquierda, lámina 7) la similitud del tocado rojo que porta el anciano con el que se reproduce en la lámina anterior. Si bien estos hombres se encuentran en un contexto urbano al que concurren por otras causales que las habituales, los tocados están presentes, marcando un distintivo y una función jerárquica como referentes de la propia comunidad.

LÁM. 7. LÍDERES INTEGRANTES DE UNA COMUNIDAD QOM DURANTE LA PROTESTA Y ACAMPE LLEVADOS A CABO EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES EN 2015. (ALVARELLOS DIEZ: 2015)



LÁM. 8. LÍDERES INTEGRANTES DE UNA COMUNIDAD QOM DURANTE LA PROTESTA Y ACAMPE LLEVADOS A CABO EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES EN 2015. (ALVARELLOS DIEZ: 2015)



V. LOS ANDES CENTRALES. LA AFIRMACIÓN DE UNA IDENTIDAD MESTIZA

Existen evidencias del empleo ritual de máscaras en las festividades andinas desde tiempos prehispánicos hasta el presente. Esto confirma la estrecha continuidad entre la utilización de la máscara precolombina y la contemporánea. Asimismo, su uso ritual está subordinado a la conformación de una identidad mestiza, no ajena a los cambios sociales, económicos y étnicos acontecidos, y a circunstancias en las que existe una forma peculiar de concebir el tiempo, el espacio, las relaciones entre grupos y comunidades y entre hombre y naturaleza.

En los poblados andinos, la máscara se despliega en danzas y bailes, durante los cuales cobra expresión la “unión entre el arte y el mito, y entre el objeto y el sujeto que lo porta”. (Colombres 2005: 141) Lo “transfigura” activamente, y por ello no representa, sino que adquiere una “otra identidad”.

“Luego de la conquista, los evangelizadores utilizaron las danzas y las máscaras como medio para la imposición de las imágenes cristianas: la del diablo fue una de ellas, la danza de la *diablada*, muy extendida en toda la región...”. (Dragoski / Levalle 2016: 212) En consecuencia, los danzantes enmascarados pueden personificar al bien y al mal, a ángeles y demonios, como también a caciques, capataces o campesinos. El dinamismo inherente a su ambigüedad deriva de que, así representado, el pasado no es un hecho acabado o terminado, sino un presente en que los hombres cambian, piensan, trabajan, actúan y bailan.

LÁM. 9. CONJUNTO DE MÁSCARAS PROCEDENTES DE ZONAS ANDINAS DEL PERÚ. SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. MUSEO DE ARTES Y TRADICIONES POPULARES, INSTITUTO RIVA-AGÜERO, PUCP, LIMA. (FOTO EMMA LIVINGSTON)



En Mito (departamento de Junín, Perú) sobrevive la antigua danza de la *buaconada*. En ella la transfiguración y adopción de otra identidad por parte de los enmascarados es tal que, para lograrlo, se visten en secreto fuera del pueblo, usan guantes y distorsionan la voz para no ser reconocidos en modo alguno. El día de la fiesta, los *buacones*, con sus máscaras de madera, asumen la autoridad del pueblo imponiendo orden y armonía. La utilización de la máscara y la despersonalización del portante son fundamentales para legitimar el indiscutido nuevo orden impuesto por ellos en pos del bien de la comunidad. (Dragoski / Levalle 2016: 210)

LÁM. 10. MÁSCARA *HUACÓN*. MADERA POLICROMADA. MITO, JUNÍN. PERÚ.
SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. MUSEO DE ARTES Y TRADICIONES POPULARES,
INSTITUTO RIVA-AGÜERO, PUCP, LIMA. (FOTO EMMA LIVINGSTON)



VI. PAMPA Y PATAGONIA. LOS TOCADOS, LA PINTURA DEL *PURRUFÉ* Y LAS MÁSCARAS *KOLLON*

Nos referimos a aquellos grupos étnicos que, en la inmensidad de la Pampa y la Patagonia, protagonizaron el proceso de “araucanización”, mestizaje sociocultural de los pueblos: *araucanos*, *picunches*, *puelches*, *huilliches*, *pehuenches*, *tehuelches*, *ranqueles* y *pampas*. En la actualidad se reconocen como los *mapuches*.

La danza masculina, llamada *puel-purrún*, es practicada por las comunidades *mapuches* a lo largo de la Patagonia argentino-chilena, y prueban la persistente interacción de la sociedad no solo con las divinidades, sino con los antepasados revividos en los bailarines. El *purrufe* (bailarín) lleva un tocado conformado por dos manojos de plumas de avestruz coloreadas, que se amarran a ambos lados de la cabeza, imitando cuernos, y definen la silueta de quienes danzan, en forma circular, en torno del centro místico del Universo por el que han descendido sus ancestros. Asimismo, el bailarín lleva pintados los pómulos con la llamada “marca del viento”, preferentemente en azul (color sagrado).

LÁM. 11. *PURRUFÉ* CON LA CABEZA CEÑIDA POR UN ANUM, TOCADO DE PLUMAS DE CHOIQUE TEÑIDAS, LANA Y CAÑA COLIHUE. PINTURA COLOR AZUL SOBRE EL ROSTRO Y PECHO. NGUILLATÚN EN LOS ALAZANES, PROVINCIA DEL NEUQUÉN, 1995. (FOTO TERESA PEREDA)



En el caso del uso de *máscaras*, éstas suponen un cambio de identidad en el que, al igual que en los bailarines del *puel-purrín*, también persiste la interacción con los antepasados. En consecuencia, los *kollon* (máscaras) se constituyen en el remplazo simbólico del rostro del antepasado.

LÁM. 12. MÁSCARA CEREMONIAL KOLLON. MADERA Y CRIN. SIGLO XX. COLECCIÓN HIJOS DEL VIENTO, BUENOS AIRES. (FOTO JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ)



Con respecto a los tocados y al ajuar, de uso femenino, “más que joyas o un mero ‘adorno’ de la mujer, son verdaderos íconos cosmovisionales” (Llamazares / Martínez Sarasola / Pereda 2001: 172). Tal uso estaba ligado a una mitología que encuentra su origen en el brillo lunar, y, al ser de casi exclusividad de las *machi* –chamanas– y las *pillan-kushé* –ancianas espirituales–, el simbolismo asociado con estas piezas concentra profundos significados. Están relacionados con la femineidad, la fertilidad y los misterios de la vida y la muerte. El campanilleo de dichas piezas desempeña una clara función de protección, al alejar los elementos negativos de la cercanía de la mujer.

LÁM. 13. CONJUNTO DE JOYAS DEL ATUENDO FEMENINO DE CABEZA DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX - SIGLO XX. NITROWE (TOCADO PARA TRENZAS), KIL-KIL (COLGANTES CEFÁLICOS), CHAWAI (AROS CAMPANULIFORMES) Y TRARIPEL (GARGANTILLA). COLECCIÓN HIJOS DEL VIENTO, BUENOS AIRES. (FOTO GUSTAVO SOSA PINILLA)



Mediante el análisis de la lámina 14, observamos que, en la zona superior las trenzas, están enlazadas con un *nitrove* (tocado) bordado con pequeñísimas semiesferas de plata, a la manera de partículas de la bóveda celeste, que convierten a su dueña en un ser capaz de irradiar luz como los astros celestes. Desde las sienes se derrama el *kil-kil* (colgantes cefálicos), dando marco al rostro y enfatizando un ritmo vertical acentuado por dos grandes *chavai* (aros campanuliformes). El *traripele* (gargantilla) rodea el cuello. La mujer se nos presenta como un ser signifiante, en el que convergen cantidad de contenidos, “mujer-mediadora, en el plano de la *mapu*, y mujer-luna, en el plano de la *Wenu Mapu*, la tierra de arriba”. (Pereda 2016: 55)

LÁM. 14. MUJER MAPUCHE DE INICIOS DEL SIGLO XX. ILUSTRACIÓN JOSÉ PÉREZ DE ARCE. MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO. SANTIAGO, CHILE



“La cultura mapuche *trasciende*, en sus expresiones, la esfera de lo cotidiano en búsqueda de una profunda relación con lo sagrado-profundo. En ella, la existencia cotidiana y el mundo trascendente se enlazan estrechamente”. (Pereda 2002: 70) Mediante una denudada abstracción, logran condensar en imágenes, formas, sonidos, color y textura la concepción cosmológica, el sentido del poder sagrado y la fuerza que anima la vida sobre la Tierra. En consecuencia, este ropaje mágico y sonoro irradia luz, y convierte a la mujer en “un potente símbolo de lo sagrado, así como de la capacidad humana de ser partícipe y utilizar las fuerzas espirituales del Universo”. (Pereda 2016: 57) Es importante subrayar que “se trata de uno de los pocos casos de mujeres chamanes en el mundo”. (Llamazares / Martínez Sarasola / Pereda 2011: 174)

VII. EL EXTREMO AUSTRAL. LA PINTURA-MÁSCARA²

Los *selk'nam* (u *onas*) son un pueblo amerindio ubicado en el norte y centro de la Isla Grande de Tierra del Fuego, perteneciente a la Argentina y Chile, en el extremo austral del continente. Originalmente fueron nómades terrestres, cazadores y recolectores. A pesar de las difíciles condiciones que imponía el clima y de la escasez relativa de recursos naturales existentes en la isla, la sociedad *selk'nam* desarrolló un complejo sistema de creencias y ritos religiosos. Debido a que sufrieron un feroz genocidio a principios del siglo XX y un intenso

² Las fotografías en blanco y negro que se reproducen fueron tomadas por Martín Gusinde (sacerdote y antropólogo alemán), quien asistió a un *Hain*, acontecido en 1923 en las inmediaciones del lago Fagnano, Tierra del Fuego, y llevó a cabo un excepcional relevamiento, fotográfico y escrito de él.

proceso de aculturación, muy posiblemente en la actualidad esta etnia esté representada únicamente por descendientes mestizos.

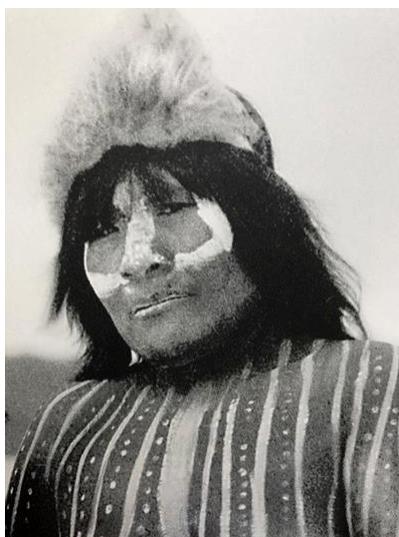
Entre los rituales practicados por los *selk'nam*, se destacan los ritos funerarios, y particularmente la gran ceremonia del *Hain*. Dotados de poderes sobrenaturales, los chamanes gozaban de gran prestigio en la sociedad *selk'nam*, a través de la mediación de un espíritu llamado *waiuwin*. El *Hain* era una compleja y larga ceremonia, que podía extenderse por varios meses, en la que se iniciaba a los jóvenes en la edad adulta. En ella desempeñaban un importante papel los espíritus, que eran encarnados por hombres pintados y/o enmascarados.

LÁM. 15. HOMBRE ENMASCARADO ULEN, QUIEN JUEGA CON SU DOBLE. MÁSCARA DE CUERO Y PINTURA. HAIN, TIERRA DEL FUEGO, 1923. (FOTO MARTÍN GUSINDE)



La pintura corporal ha sido no solo un arte para los espíritus (principalmente del *Hain*), sino un arte para todos los días. Los *selk'nam* pintaban sus cuerpos del amanecer al atardecer. “Aquellos que habían alcanzado el estatus de chamán eran pintores infatigables, y utilizaban distintos colores y dibujos según las tareas que emprendían o los rituales que ejecutaban”. (Chapman 2009: 60) En el caso de los *selk'nam*, pintar el cuerpo se constituye en un acto de cultura y de trascendencia.

LÁM. 16. MUJER PINTADA PARA LA ESCENA KEWÁNIX. PINTURA SOBRE ROSTRO Y CUERPO. HAIN, TIERRA DEL FUEGO, 1923. (FOTO MARTÍN GUSINDE)



La vital necesidad de representar complejos mitos y deidades los llevó a desarrollar una riqueza expresiva excepcional, utilizando para esto los escasos elementos a su alcance. Mediante diversos símbolos, emplearon fórmulas mínimas, definidas por tres factores: diseño (círculos y líneas de distintos tamaños y formas), color (blanco, negro y rojo) y materiales (arcilla, carbón, cuero, pluma y madera).

LÁM. 17. HOMBRE ENMASCARADO K'TERRNEN, EL “BEBÉ” DE XALPEN. PLUMONES BLANCOS SOBRE PINTURA FACIAL Y CORPORAL. HAIN, TIERRA DEL FUEGO, 1923. (FOTO MARTÍN GUSINDE)



VIII. FORTALEZA DEL MUNDO INDÍGENA. EL ESPACIO REGENERADOR

Nos hemos referido a cuatro zonas geográficas y a sus correspondientes culturas muy diferenciadas. Asimismo, exceptuando los grupos *selk'nam*, hemos considerado la manera como muchas de las comunidades indígenas del presente siguen empleando, con esmerada continuidad, máscaras, tejidos, tocados, en tanto refrendan ceremonias y danzas ancestrales.

Asimismo, hemos analizado los diversos usos respecto de máscaras, adornos de cabeza, tocados e incluso pintura sobre la piel del rostro o la cabeza. Todos elementos que dan marco, sin excepción, a la creación de un complejo y exclusivo “lenguaje de la cabeza”, capaz de propiciar la transmutación del portante.

En este contexto, se nos presenta como ineludible considerar la existencia de un elemento en común a estas culturas: la persistente voluntad de mantener un espacio comunitario sagrado capaz de regenerarse en el presente. En esta instancia es donde reside la fortaleza del mundo indígena. Cuestión que se nos manifiesta como un concepto que merece una especial atención por parte no solo de etnógrafos y especialistas, sino de la comunidad global toda, ya que considero que es tiempo de establecer un diálogo con los pueblos indígenas, con sus intelectuales, los “hombres del conocimiento”, los poseedores de aquel “saber”, que habla de honrar lo viviente y de reconectar con lo sagrado.

La alternativa de un mundo que elija un camino de “convergencias” como vía de reencuentro incluirá el diálogo como metodología, dejando de lado la confrontación sistemática a la que estamos habituados. Se trata de comenzar a escuchar; “los pueblos indígenas tienen algo que decir al respecto, un mensaje que viene de lo más profundo de los

tiempos y que se dirige hacia el futuro, no solo el de ellos mismos sino el de todos nosotros... el mensaje de la cosmovisión originaria, que hoy se ha transformado en una contribución para todos los seres humanos”. (Martínez Sarasola 2010: 290)

Si accedemos a atisbar la estrechez de nuestra realidad física inmediata, y a vislumbrar la multiplicidad de otros planos y mundos posibles, podremos contribuir “a esa unión mágica y misteriosa que entreteje las sendas personales con el camino de la conciencia colectiva”. (Llamazares 2011: 404)

Al respecto, Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga mestiza-aymara, comenta en el contexto de una entrevista televisiva: “La forma comunal es necesario redescubirla, reconstruirla en prácticas vivas. Eso nos muestra una comunidad actuante...”. (Cusicanqui 2018) Resulta oportuno recordar, una vez más, las palabras de Lola Kiepja, mujer sagrada *selk'nam*: “El poder de aquellos que se fueron vuelve a mí”. (Citado por Chapman, 1990: 39) Si bien el canto de Lola permaneció, por largo tiempo, en la desmesura del olvido, en la actualidad su palabra propicia una magia capaz de “iluminar” nuestro porvenir.

IX. BIBLIOGRAFÍA:

Chapman, Anne (2009): *Hain. Ceremonia de iniciación de los Selk'nam de Tierra del Fuego*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Chapman, Anne (1990): *Hain. El fin de un mundo. Los selk'nam de Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Vázquez Mazzini.

Cirlot, Juan Eduardo (1992): *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor.

Colombres, Adolfo (2005): *Teoría transcultural del arte: hacia un pensamiento visual independiente*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Dragoski, Graciela (2000): *Sobre máscaras y enmascarados en la celebración del carnaval chiriguano-chané*. Buenos Aires: Biblos.

Dragoski, Graciela / Levalle, Alejandra (2016): “Sobre máscaras y enmascarados en América del Sur” En: Pereda, Teresa (ed.): *Tierra de encuentros, cielos y colores. Arte de Sudamérica hoy y ayer*. Buenos Aires: La Abadía Centro de Arte y Estudios Latinoamericanos, pp. 208-213.

Elías, Alfonsina (2016): “Adornos corporales de los pueblos originarios del Gran Chaco Sudamericano: valvas, chaquiras y lana”. En: Pereda, Teresa (ed.): *Tierra de encuentros, cielos y colores. Arte de Sudamérica hoy y ayer*. Buenos Aires: La Abadía. Centro de Arte y Estudios Latinoamericanos, pp. 88-93.

Escobar, Ticio (2015): *Tekoporá*. Buenos Aires: Museo Nacional de Bellas Artes.

Jung, Carl G. (1986): *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral.

Llamazares, Ana (2011): “Arte chamánico: visiones del universo”. En: Llamazares, Ana / Martínez Sarasola, Carlos (eds.): *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 67-125.

Llamazares, Ana (2011): *Del reloj a la flor de loto*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.

Llamazares, Ana / Martínez Sarasola, Carlos / Pereda, Teresa (2011): “Los que movían el metal. Metamorfosis de la luz en la platería mapuche”. En: Llamazares, Ana / Martínez Sarasola, Carlos (eds.): *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 159-198.

Martínez Sarasola, Carlos (2010): *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Martínez Sarasola, Carlos (2011): “El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana”. En: Llamazares, Ana / Martínez Sarasola, Carlos (eds.): *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 21-65.

Pereda, Teresa (2002): “La platería en las tierras del este y del oeste”. En: Iriarte, Isabel / Pereda, Teresa (eds.): *Hijos del viento. Arte de los pueblos del sur*. Buenos Aires: Fundación Proa.

Pereda, Teresa (2016): *Tierra de encuentros, cielos y colores. Arte de Sudamérica hoy y ayer*. Buenos Aires: La Abadía. Centro de Arte y Estudios Latinoamericanos.

X. DOCUMENTOS EN INTERNET

Alvarellos Diez, Mariano (2015): “Seis meses de acampe de las comunidades originarias. Buenos Aires”. En <http://www.laizquierdadiario.com/Seis-meses-de-acampe-de-las-comunidades-originarias> (2018).

Cusicanqui, Silvia Rivera (2018): “Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui” (capítulo completo) - Canal Encuentro. En

<https://www.youtube.com/watch?v=1q6HfhZUGhc> (2018).

Ramis, Mariano (2017): “Martín Gusinde - Proyecto IDIS - FADU”. En <http://proyectoidis.org/las-etnofotografias-de-martin-gusinde> (1919) (2018).

**DE FALSOS DIOSES Y DIVINAS FIERAS:
PANTEÓN GRECORROMANO, BESTIARIO
CRISTIANO Y TRADUCCIÓN DE RELATOS
EJEMPLARES AL GUARANÍ EN LAS MISIONES
JESUÍTICAS DEL PARAGUAY**

THOMAS BRIGNON

DE FALSOS DIOSES Y DIVINAS AVES: PANTEÓN GRECORROMANO, BESTIARIO MEDIEVAL Y TRADUCCIÓN DE RELATOS EJEMPLARES (*EXEMPLA*) AL GUARANÍ EN LAS MISIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY

Entre las *lenguas generales* (náhuatl, quechua, aimara...) usadas como herramientas de evangelización supra-étnica en la época colonial, el guaraní se singularizó al descartar la estrategia ortodoxa de importación de la palabra *Dios* por préstamo directo del castellano. En efecto, contrariamente a los casos mesoamericano y andino en los cuales la resemantización de teónimos prehispánicos se censuró o limitó a la esfera de lo demoníaco, en las tierras bajas sudamericanas tanto el Diablo como la Divinidad católica se trasladaron mediante dos referentes locales, respectivamente *Aña* y *Tupã*.

Tal peculiaridad se explica en parte por la influencia de las reducciones jesuíticas del Paraguay (1609-1768), cuyos misioneros lograron vencer la oposición de ciertos sectores del clero criollo y la asociación de *Tupã* con la idolatría y el chamanismo. Aquella “controversia del catecismo” (1651-1661) ha ido focalizando el interés de los filólogos, quienes analizaron las modalidades de creación de ese léxico cristiano-guaraní. Sin embargo, todavía queda por estudiar su larga posteridad, más allá del siglo XVII.

Efectivamente, en los años 1690-1730, otra generación de jesuitas reanudó con la traducción religiosa. Impulsados por la llegada de la imprenta y las ansias de la elite letrada indígena, promovieron una mayor diversificación genérica adaptando relatos ejemplares grecorromanos o medievales (*exempla*). Con ellos, introdujeron un panteón politeísta y un bestiario providencialista que no podían sino entrar en resonancia con la díada *Tupã-Aña*, confrontada de nuevo con el espectro de la idolatría y del chamanismo. ¿Entonces, con qué objetivos, qué procedimientos y qué consecuencias se negoció aquella segunda resemantización?

En primer lugar, cabe volver sobre la “controversia del catecismo” y su impronta sobre las traducciones posteriores. El debate opuso el obispo de Asunción fray Bernardino de Cárdenas y el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, autor de un polémico catecismo bilingüe. Partidario del préstamo *Dios*, Cárdenas rechazaba el término *Tupã* y censuraba su supuesta homofonía demoníaca, etimología idólatra y pragmática chamanística. Por su parte, Montoya defendía el razonamiento inverso: el teónimo daría fe de la evangelización prehispánica de los guaraníes por santo Tomás, de la ausencia de prácticas idolátricas y del chamanismo como mera superstición inspirada por *Aña*. Consecuentemente, en su obra, el ignaciano prescindía de cualquier referencia a la idolatría, focalizándose en la represión de las llamas “abusiones” o interacciones chamanísticas con agüeros animales.

A pesar de la derrota del obispo, condenado por las autoridades coloniales, la violencia de aquella contienda parece haber desanimado las iniciativas traductológicas hasta fines del siglo XVII. Simultáneamente, crecían las expectativas de los neófitos reunidos en flamantes congregaciones religiosas. En 1691, llegó al Paraguay una nueva promoción de misioneros deseosos de poner al día el legado de Montoya, cuyos textos ya no cuadraban con el contexto sociolingüístico local. Se recurrió por lo tanto a una política de traducción tripartita: instalación de una imprenta *in situ*, movilización de colaboradores indígenas y adaptación de géneros discursivos inéditos, en particular anécdotas edificantes o *exempla*. No obstante, de un misionero a otro, la orientación de este programa varió considerablemente y, con ella, la resemantización de *Tupã* y *Aña*.

Una de esas estrategias, de tipo exógeno, viene representada por José Serrano. En 1705, en el centenario de la Provincia del Paraguay, este jesuita publicó el primer impreso elaborado por prensas de fabricación americana, a saber, la traducción integral de un erudito tratado ascético

editado por Juan Eusebio Nieremberg en 1640, año del centenario de la propia Compañía. La intención de Serrano era promover una transferencia de prestigio externo y demostrar que el guaraní podía conllevar no sólo la doctrina cristiana, sino también el legado clásico encarnado por Nieremberg, destacado latinista. Aquí, la imprenta se usó para producir selectos *in-folio*, los auxiliares indígenas permanecieron invisibles y los *exempla*, que se trasladaron siguiendo un criterio literal, eran de proveniencia grecorromana y escenificaban divinidades de la Antigüedad.

¿Cómo, por consiguiente, importar aquel politeísmo en una lengua que, desde Montoya, conocía tan sólo un Dios y un término para referirse a lo divino: *Tupã*? El escrutinio de seis *exempla* vinculados con figuras precristianas (Júpiter, Apolo, Amor, Oráculo, Parcas) desvela una táctica coherente por parte de Serrano y sus colaboradores¹. En efecto, traducido sea por préstamo (Júpiter, Apolo) sea por explicitación (Amor, Oráculo, Parcas), cada teónimo vino asociado con el calificativo de *Tupã-nda'u* o *Tupã-tupã-nda'u*, esto es con índices semánticos (partícula “ficcionalizadora” *a'u*) o morfosintácticos (reduplicación) generalmente asociados con *Aña*. De esta manera, se consolidó paradójicamente aquella categoría *ad hoc* de idolatría que fuera censurada por Montoya, así como la contrapartida lógica para el Dios verdadero (*Tupã-ete*, con el añadido de una partícula “autenticadora”).

Empero, dicho enfoque exógeno contrasta con la estrategia endógena de otro jesuita coetáneo, Paulo Restivo. En 1724, este misionero se asoció con un cacique letrado, Nicolás Yapuguay, e imprimió un catecismo monolingüe explícitamente atribuido a su colaborador guaraní, caso único a escala continental. Contrariamente a Serrano, Restivo apostaba a una transferencia de prestigio interno, valorando la elocuencia y las dotes pedagógicas de la nobleza indígena para compilar una selección de textos catequéticos latinos, españoles y franceses. Aquí, la imprenta servía para difundir en masa *in-octavos* de bolsillo, la traducción colaborativa se volvía un argumento didáctico y los *exempla*, seleccionados y adaptados al ámbito paraguayo, se inspiraban del acervo medieval y de su bestiario providencialista, cuya agentividad divina o demoniaca tenía que verterse en términos locales.

¿Ahora bien, en qué medida aquella empresa de connotación de la fauna implicaba animalizar *Tupã* y *Aña* y lindar con las “abusiones” otrora condenadas por Montoya? Al examinar tres *exempla* medievales con intervenciones de aves milagrosas, se observa que Restivo y Yapuguay no dudaron en valerse de pájaros silvestres para contextualizarlas y actualizarlas². Asimismo, establecieron un triple sistema de analogías entre especies, con cazas divinizadas (*columbidae*), predadores demonizados (*falconidae*) y mascotas humanizadas (*psittacidae*). No obstante, en la economía narrativa de esos cuentos, el énfasis puesto en las interacciones verbales con los volátiles y el papel fundamental otorgado a la depredación no dejan de recordar el chamanismo. Parece pues que se intentó sistematizar los “agüeros” señalados por Montoya, asociando ciertos animales con *Aña*, otros con *Tupã*.

Al cotejar los textos de Serrano y Restivo/Yapuguay, se evidencia por lo tanto cómo los jesuitas del siglo XVIII manejaron el legado traductológico de Montoya, con diversidad de abordajes (exógeno/endógeno). Usando recursos técnicos, humanos y genéricos similares, los unos intentaron importar el politeísmo clásico mientras que otros propusieron una relectura de la fauna local a partir del bestiario medieval, resemantizando en ambos casos el significado inicial de *Tupã* y *Aña* y el de la idolatría y del chamanismo. Se justifica asimismo el estudio del recorrido de los teónimos indígenas a largo plazo, más allá de las controversias fundacionales. De hecho, las traducciones religiosas al guaraní sufrieron otro paro (esta vez definitivo) a partir de los años 1730: ¿a raíz de una segunda “controversia del catecismo”?

1 Cf. Serrano, 1705, pp. I.8; I.57; I.64-65; II.23-24; II.53; III.76-77.

2 Cf. Restivo/Yapuguay, 1724, pp. I.122-123; I.148-149; III.192-193.

I. BIBLIOGRAFÍA INDICATIVA:

Aragüés Aldaz, José, *Deus concionator: mundo predicado y retórica del exemplum en los siglos de oro*, Ámsterdam, Rodopi, 1999

Boidin, Capucine *et al.*, *Fuentes en lenguas amerindias de América del Sur. Revista Corpus*, Vol.4, N°2, 2014

Brignon, Thomas, «Du copiste invisible à l'auteur de premier ordre. La traduction collaborative de textes religieux en guaraní dans les réductions jésuites du Paraguay», *Sociocriticism*, en prensa

Cerno, Leonardo y Obermeier, Franz, “Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII)”, *Folia Histórica del Nordeste*, Vol.21, 2013, pp.33-56

Dehouve, Danièle, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México, CIESAS, 2010

Furlong, Guillermo, *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses. 1700-1850*, Vol.1, Buenos Aires, Guaranía, 1953

Maeder, Ernesto, *Misiones del Paraguay. Construcción Jesuítica de una sociedad cristiano guaraní*, Resistencia, Contexto, 2013

Melià, Bartomeu. *La lengua guaraní en el Paraguay colonial: que contiene La Creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los guaraníes en el Paraguay*, Asunción, CEPAG, 2003

Métraux, Alfred, *La religion des Tupinamba*, Paris, PUF, 2014

Otazú, Angélica, *Pragmática y semántica en la evangelización de los guaraníes del Paraguay (s.XVI-XVIII)*, Asunción, CEPAG, 2006

Le Goff, Jacques *et al.*, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, 1996

Neumann, Eduardo, *Letra de Indios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2015

Nieremberg, Juan Eusebio, Serrano, José (trad.) y Gil, Fernando Miguel (ed), *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, Buenos Aires, IBNA, 2010 [1705 <1640>]

Restivo, Paulo y Yapuguay, Nicolás, *Explicación del catecismo en lengua guaraní*, Santa María la Mayor, s.e., 1724

Ruiz de Montoya, Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1640

--- y Melià, Bartomeu (ed.), *Apología en defensa de la doctrina escrita en lengua guaraní*, Asunción, CEPAG, 1996 [1651]

Tubach, Frederic, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Fellow Folklore Communications, 1969

Wilde, Guillermo, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay jesuítico”, *História Unisinos*, Vol.18, N°2, 2014, pp.270-286

---, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2016

LA CONCEPCIÓN GUARANÍ DEL TIEMPO Y EL CLIMA EN EL CHACO BOLIVIANO

MARTIN GALAN, VANESA

LA CONCEPCIÓN GUARANÍ DEL “TIEMPO” Y “CLIMA” EN EL CHACO BOLIVIANO

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

En esta ponencia quiero abordar la concepción guaraní de lo que en español entendemos como “clima” o “tiempo” partiendo del trabajo de campo llevado a cabo en dos comunidades indígenas de Bolivia situadas en el distrito rural del municipio de Camiri, localizado éste en el departamento de Santa Cruz.

El primer dato a destacar es que en guaraní no existe un término para el concepto de “tiempo” o “clima”. Existen términos para designar eventos meteorológicos concretos, pero ninguna palabra los aglutina a todos bajo una categoría genérica. La lluvia (*ama*) y el viento (*ivitu*) son los eventos meteorológicos sobre los que existe una mayor especificación y diversidad léxica¹, además de un mayor interés y fijación por parte de los comunarios, lo cual no sorprende si tenemos en cuenta la relevancia que ambos tienen en la vida diaria comunal pues determinan y orientan la agricultura -su actividad de subsistencia principal.

Ahora bien, una comprensión más profunda de los fenómenos meteorológicos requiere traer a colación la relación de influencia mutua entre la acción humana y el devenir del mundo que se vislumbra en la cosmología guaraní, y la cual encuentra respaldo teórico en el concepto de convivialidad acuñado por Joanna Overing y Alan Passes (Overing & Passes 2000).

Los humanos no son, para los guaraníes, los seres de mayor relevancia ontológica que habitan el mundo terrenal, pero sí son considerados protagonistas y promotores –directos o indirectos- de su acontecer. Este potencial de los humanos para alterar o afectar el fluir del mundo sólo puede entenderse si tenemos en cuenta que la vida de los humanos en la tierra es entendida como inmersa en una continua convivencia con los seres no humanos que también habitan el mundo, y de los que más directamente depende el orden de las cosas. La relación convivencial resultante (Overing & Passes 2000) se reactiva constantemente a través de las acciones diarias de hombres y mujeres, que a su vez son contestadas por la subsecuente reacción de seres no humanos. Es pues, el diferente actuar de los humanos en el mundo el que, se considera, condiciona la respuesta de los seres no humanos y, por ende, el devenir de muchos acontecimientos.

El fluir de los fenómenos meteorológicos se circunscribe precisamente en esta lógica. Así pues, entender la relación tripartita entre la acción humana, fenómenos meteorológicos y seres no humanos es fundamental para poder aproximarnos a la concepción guaraní del “clima” y “tiempo”. En lo que sigue me propongo explorar con más detalle las diferentes formas en que esta relación tripartita se concreta y materializa en la realidad comunal guaraní.

¹ En guaraní se pueden encontrar, al menos, cinco términos para lluvia: *ama* (lluvia común) *okirae* (lluvia con tormenta huracanado), *amandaivi* (llovizna), *jaivi* (llovizna) y *amaporu* (aluvión). Para viento se pueden encontrar también otros cinco términos: *ivitu* (viento común) *ivitu guasu* (viento del norte), *arayeri* (viento del sur, mal tiempo del sur), *arapochi* (surazo, tiempo malo) y *arapiru* (viento seco de sur, invierno) (Ortiz García & Caurey 2011; Romero Yaguarai 2013).

II. FENÓMENOS METEOROLÓGICOS, HUMANOS Y SERES NO HUMANOS

La cosmología guaraní se inscribe dentro lo que, por ejemplo, Philippe Descola define como modo animista de identificación (Descola & Palsson 1996) pues los guaraníes atribuyen vida interior y agencia tanto a humanos como seres no humanos. Cabe señalar al respecto que los eventos climáticos no son concebidos como fenómenos con agencia propia ya que no se les presupone capacidad volitiva e intencional. Es a su fluir- susceptible de manipulación-, sin embargo, al que sí se le podría describir como “agencial” porque se entiende que responde a las intenciones y decisiones de seres inductores. Entre éstos se incluyen humanos y seres no humanos, aunque la capacidad de los primeros en esta materia es entendida, sin duda, como inferior y dependiente de la de los segundos. Empecemos, pues, explorando el espectro de seres no humanos a los que, dentro del mundo guaraní, se les brinda competencia en asuntos climáticos para poder después entender mejor tanto la facultad de los humanos en este ámbito como el tipo de acciones que, se consideran, consecuentemente implicadas.

III. LOS SERES NO HUMANOS: TÛPA, IYA RETA Y LA VÍBORA

El primer ser no humano, en orden de importancia, dentro del mundo guaraní es *TÛpa*² que es el dios supremo y el principal inductor del devenir climático. Él fue, de acuerdo a los relatos contemporáneos, quien creó el universo e impuso el orden estacional que, desde entonces, determina la sucesión regular de los fenómenos meteorológicos (Cadogan & Melia 1997). Muchos de mis interlocutores caracterizaron la lluvia, el viento o los truenos como fenómenos naturales apelando precisamente al orden común de las cosas que *TÛpa* implantó. Y es que el “clima” constituye a la vez que determina la naturaleza del mundo terrenal que *TÛpa* creó para los humanos; sin fenómenos meteorológicos, éste sería simplemente otro mundo. La automatización de las estaciones que el orden cósmico asentado por *TÛpa* impone nos deja entrever que el fluir de los eventos climáticos está condicionado por la intención primigenia del creador. Ahora bien, para los guaraníes *TÛpa* sigue interviniéndolos de vez en cuando comunicando a través de ellos su estado anímico y afectivo para con las acciones de hombres y mujeres. Cuando los truenos se oyen, por ejemplo, se dice que *TÛpa* está enfadado con ellos.

Los *Iya reta*³, o dueños, son otro tipo de seres a los que se les atribuye competencia para modificar el curso de algunos fenómenos climáticos. Estos dueños tienen en común con los humanos dos cosas: primero que también son considerados hijos o criaturas de *TÛpa*, y segundo que el mundo terrenal es, asimismo, su lugar de residencia- el bosque es donde se les ubica principalmente. Los *Iya reta* son los seres que protegen, custodian y cuidan todas las cosas que existen en el mundo: montañas, agua, animales, árboles, etc.; se podría decir que hay tantos *Iya reta* como cosas hay en el mundo.

2 El rol y la posición de *TÛpa* dentro de la cosmogonía guaraní sufrió cambios tras el proceso de cristianización. En los textos míticos de referencia, *TÛpa* no es considerado como el creador principal del universo, sino como un dios secundario- el dios del trueno- creado por *Ñamandu* -el primer y verdadero padre-para ayudarlo en la ardua tarea de crear y “atemperar” tanto el mundo terrenal como a los humanos (Cadogan & Melia 1997).

3 Según los escasos estudios disponibles sobre esta materia, los guaraníes del Isoso –zona norte del territorio guaraní en Bolivia- diferencian entre *Iya reta*, que definen como dueños, y *Iyangarekóia reta*, que definen como cuidantes, pero en las comunidades donde estuve nunca escuche mencionar los segundos (Combès et al. 1998).

El término *Iya reta* se usa para identificar dos tipos de seres: unos tangibles y otros intangibles que, no obstante, pueden manifestarse físicamente en forma de animales o personas. Entre los seres intangibles está *amandiya-ndiyya* que es el dueño considerado a cargo de la lluvia, y que, según algunos de mis interlocutores, se manifiesta en forma de pájaro para anunciar su llegada. La lluvia cae pues porque *Tiipa* lo dispuso y permite, pero el *amandiya-ndiyya* tiene la tarea de custodiarla y estimular su brote. Ahora bien, ser el custodio de la lluvia no le otorga el monopolio sobre su fluir ya que, en determinadas ocasiones, otros *Iya reta* parecen poder manipularla también.

Entre los *Iya reta* tangibles y palpables, por otro lado, está la Víbora. Éste es un nombre genérico y singular que, sin embargo, abarca una realidad plural ya que existen muchos seres a los que se les denomina como tal. Éste ser, como su nombre indica, tiene forma de serpiente. De hecho, se considera que se encarna en serpientes corrientes con las que uno puede toparse en caminos y senderos. Ahora bien, ni todas las serpientes comunes son la Víbora ni su naturaleza se asemeja a la del animal común. La Víbora es de condición superior siendo su cometido el de adueñarse, proteger y custodiar lagos, ríos y bosques entre otras cosas. A éste ser se le relaciona con la creación de vientos, arco-iris y remolinos. Éstos son una especie de herramienta que la Víbora usa para atraer y atrapar a hombres y mujeres, y es que al igual que cualquier animal de carne y hueso, éste -se considera- necesita comida para alimentarse. La Víbora puede desatar dichos fenómenos meteorológicos también por motivos reproductivos, o, en otras palabras, para embarazar a las mujeres. El olor de menstruación o de bebes aquí juega un importante papel porque se entiende que, siendo fácilmente perceptible para la Víbora, puede delatar la presencia de humanos-tanto de la mujer menstruante o del bebe como del familiar que haya estado cerca de ellos- convirtiéndoles en presas fáciles.

Como se puede inferir, los comunarios cuentan con dos formas diferentes de interpretar el origen de los vientos y remolinos. Estos pueden entenderse como producidos por *Tiipa* – ya sea directamente a través de una intervención espontánea o indirectamente a través del orden natural de las cosas- pero también y dadas las circunstancias, pueden llegar a percibirse como creados por la agitación de la Víbora. Cuando se da este último caso, salta la alarma de peligro. Alejarse del lugar donde se han detectado dichos fenómenos es la media de precaución que todos mis interlocutores aconsejaron.

IV. LOS COMUNARIOS

A los humanos, como he señalado, también se les atribuye la habilidad de manipular e inducir ciertos eventos climáticos, más concretamente, la lluvia y el viento. Sin embargo, esta posibilidad acarrea dinámicas complejas a la par que capacidades dispares entre individuos. En el mundo guaraní, los *Ipaye reta* o chamanes e *Imabekua reta* o brujos son las personas a las que se les atribuye mayor poder en esta materia, pero no son los únicos, los guaraní reconocen que el resto de mortales también tienen cierta competencia en dichos asuntos. Empecemos primero por estos últimos.

Durante mi trabajo de campo los comunarios me describieron procedimientos más o menos sencillos que afirmaban llevar a cabo para frenar la velocidad del viento, hacer llover, o bajar la intensidad de la lluvia. Algunos me confesaron que éstos no siempre funcionan porque la situación climática puede requerir la intervención de conocimientos y poderes más potentes, y en estos casos sólo el chamán puede hacer algo al respecto. A pesar de esto, estaban

seguros de que estos procedimientos ejecutados en el momento y de la manera pertinente pueden lograr los efectos deseados. Ellos mismos decían haber sido testigos de ello.

Poner un sapo a la solana y hacerle fumar un cigarro, o meter un gato en un barril con agua son dos maneras diferentes a las que se puede recurrir, por ejemplo, para que las nubes descarguen. En el primer caso se escoge al sapo porque, como me explicaron, su croar es concebido como un ruego que el sapo “hace de por sí” a la lluvia, especialmente cuando el agua de las charcas escasea. Se le hace fumar porque se entiende que el humo del cigarro aumenta el efecto inductor de su plegaria- hay que señalar aquí que, para los guaraní, el humo juega un papel importante como elemento mediador entre humanos y seres no humanos. En el segundo caso, se escoge al gato y se le sumerge en agua porque, como me comentaron, a los gatos les desagrada este elemento. Mojarles de esta manera pareciera crear una situación *anti natura* con el poder de revertir la carencia de lluvia que se pueda estar atravesando. En los casos citados, se emplean animales como instrumentos mediadores para desatar el fenómeno meteorológico deseado, pero en otros procedimientos se requieren sin embargo objetos. Lo importante aquí es que, para los comunarios, la capacidad de modificar el “clima” reside precisamente en saber cuándo y cómo utilizar esos instrumentos inductores. Dicha habilidad, por otro lado, no está al alcance de todos, éste parece ser de hecho un área generalmente custodiado por las mujeres pues son las madres o abuelas las que deben ordenar su realización. Nótese, que ellas mismas no pueden llevarlos a cabo, son sus hijos o hijas primogénitas los que, guiados por sus instrucciones, deben llevarlos a término.

Existe otra manera a través de la cual las acciones de los comunarios se ven involucradas en el fluir del “clima”. Sin embargo, ésta tiene lugar de forma no deseada ni intencionada pues desata fenómenos climáticos extremos como sequías, torrenciales e inundaciones. El origen de dicha situación climática se ubica en la relación de convivencia que los comunarios mantienen con el entorno y los *Iya reta* que lo protegen. Esta posibilidad se baraja porque para los guaraní, al igual que para otros pueblos indígenas animistas (Detwiler 2013; Ezzy 2013), el mundo tienen una naturaleza moral. Los órdenes cósmico y moral se perciben así entrelazados y en mutua dependencia; el desequilibrio o alteración del segundo condiciona de este modo al del primero.

A los *Iya reta*, como he indicado antes, se les atribuye la labor de proteger y cuidar de todo lo que existe en el mundo. Parte de esta tarea supone imponer castigos cuando los humanos quebrantan lo que yo llamo protocolo de convivencia. Abusar o explotar de lo que consideramos recursos naturales es una de las faltas que puede desatar el enfado de los *Iya reta*, y con ello una serie de penalizaciones que precisamente puede derivar en eventos climáticos extremos. Por ejemplo, algunos de mis interlocutores me explicaron que la tala excesiva de sotos (uno de los árboles con mayor altura de la zona), que algunos comunarios por múltiples razones habían ocasionado dentro de su territorio durante los últimos años, estaba detrás de la carencia de lluvias que habían estado sufriendo. Los *Iya reta* se habían enfados y les estaban castigando. Sequías, torrenciales e inundaciones pueden llegar a interpretarse, así como provocados intencionalmente por los *Iya reta* pero empujados indirectamente por la acción humana.

Aunque no se descarta la intervención del chamán, la solución a dicha situación climática, y al desorden cósmico que a ésta le subyace, pasa por retomar y respetar las normas de convivencia que se han conservado y reproducido de generación en generación. La sequía es pues entendida como reversible pero sólo y a condición de que se restablezca el orden moral adecuado.

V. HUMANOS SOBRESALIENTES: EL BRUJO Y EL CHAMÁN

Como he mencionado anteriormente, dentro del mundo guaraní, se distingue entre *Imbaekua reta*, o brujos, e *Ipaye reta*, o chamanes. A ambas figuras, se les atribuye conocimientos y capacidades superiores a las que pocos guaraníes parecen poder tener acceso. Ambos pueden manipular la lluvia, aunque de diferente manera. Si bien al brujo se le reconoce la capacidad de obstruir la lluvia y por ello inducir la sequía, al chamán se le asigna la habilidad de traer la lluvia de vuelta por medio de la ceremonia conocida como *Yembosingaro guasu* o el Gran Fumar.

Estos dos personajes personifican el bien y el mal, dos fuerzas opuestas pero complementarias y ontológicamente dependientes que para los guaraníes rigen el mundo. Estas fuerzas se hallan en continua tensión. El bien suele predominar, con la armonía cósmica que eso supone, pero el mal puede ganar la batalla de vez en cuando y desatar la desgracia que bien puede manifestarse en forma de sequía.

Para parar la lluvia, según mis interlocutores, el brujo hace uso de una serie de materiales como plumas, semillas, o cabellos. Los somete a un maleficio y los entierra en un lugar determinado desde donde, se supone, emana el mal que logra obstruir la lluvia. Una vez que se sospecha de esta trama-la percepción de vientos anómalos puede hacer saltar la alarma-, los comunarios buscan al chamán. Éste tiene que determinar primero si la sequía ha sido incitada por un brujo. Confirmado este hecho, el chamán inicia la tarea de localizar el lugar donde el mal está enterrado para destruirlo. Una vez eliminado, se entra en una segunda fase, la más difícil: hacer que llueva. En la ceremonia que se realiza con este fin, el chamán no trata de atraer la lluvia sin más, sino que se pone en contacto con los *Iya reta* y *Tiipa* para ganarse su favor y que estos mismos sean los que la restauren, pues son ellos los que realmente pueden modificar su fluir. Al chamán, de esta manera, no se le reconoce la capacidad de manipular la lluvia directamente, es la especial relación que mantiene con los dueños y *Tiipa* la que, se entiende, permite su incidencia indirecta en dicha materia. Hay que señalar que una relación similar está detrás de la capacidad del brujo para parar la lluvia, pues se considera que es el año o diablo -el antítesis de *Tiipa* pero mucho menos poderoso- quien domina e instruye al brujo para que actúe y propague el mal; el brujo, en este sentido, no puede evitar lo que hace porque la maldad le posee y aliena.

En el anterior caso he mostrado que para los guaraníes la aparición de los eventos climáticos extremos se percibe conectada tanto a la realidad comunal como al orden moral. Dicha conexión está presente también en este caso. Y es que, por un lado, se presupone que el brujo llega a actuar movido por la envidia que, a él o a su contratante, le despiertan los vecinos o la situaciones y circunstancias del día a día. Son pues la comunidad y la vida de sus habitantes el punto de referencia que se toma para de alguna manera justificar y entender las motivaciones que han podido llevar a un brujo a parar la lluvia perjudicando a toda la comunidad. Ahora bien, por otro lado, ni el brujo puede parar de hacer el mal, ni la sequía, cuando surge bajo estas circunstancias, puede evitarse. La desgracia o calamidad, al igual que los fenómenos meteorológicos, son aspectos constituyentes del mundo en que viven los humanos, un mundo imperfecto porque de acuerdo a los relatos míticos, los primeros habitantes de la primera tierra quebrantaron las normas de convivencia dictadas por el creador (Cadogan & Melia 1997). La desgracia- o que esta aparezca de forma periódica en forma de sequía, por ejemplo- es por tanto un reminisciente del comportamiento inmoral primigenio.

VI. ÚLTIMA CONSIDERACION, APROPOSITO DEL CAMBIO CLIMATICO

Como puede inferirse de lo hasta ahora revelado, el marco interpretativo del que disponen los comunarios para evaluar el fluir del “clima” es complejo y entraña explicaciones que pueden superponerse entre sí. Dar razón de por qué la lluvia no cae o el viento sopla lleva a que muchos comunarios tituben, cambien de opinión o incluso declinen dar una. El consenso en esta temática es difícil de obtener y más hoy, cuando a este marco se le suma una nueva explicación: la del cambio climático. Y es que, para algunos de los guaraní con los que conviví, tanto la recurrente aparición de la sequía en los últimos años como otros cambios percibidos en el comportamiento de las lluvias - retrasos e intensidad inesperada- son efectos de la crisis climática de carácter global a la que consideraban que todo el mundo está expuesto, y la que el *Karai* -u hombre blanco (la otredad por excelencia)- ha provocado, según ellos, con sus fábricas, químicos y estilo de vida.

La aceptación y uso de dicho discurso científico por parte de los comunarios puede deberse a diferentes razones, pero mantengo que una de ellas es su compatibilidad con algunas premisas del marco interpretativo tradicional. Y es que, a pesar de las evidentes diferencias ontológicas de base, tanto el discurso del cambio climático como las explicaciones que conforman dicho marco coinciden en dos aspectos básicos: primero en que la crisis climática deriva de la acción humana y segundo, en que la deforestación contribuye a la escasez de lluvias (IPCC 2014). La correspondencia entre estos aspectos básicos crea lo que Marilyn Strathern denomina “conexión parcial” (Strathern 2004), que en este caso, y a nivel local, tiene un efecto de retroalimentación entre el discurso ecológico científico y las explicaciones guaraní. Las premisas climáticas de los científicos vienen a reafirmar, por un lado, lo que el legado guaraní sostiene, motivando así entre los comunarios una especie de revalorización y reconocimiento de los conocimientos y prácticas más tradicionales. La idea de cambio climático, por otro lado, llega a adoptarse y dotarse de sentido en las comunidades gracias precisamente a que la coincidencia permite su subversión y traducción. El discurso climático se solapa así al marco interpretativo tradicional sin, por ahora, desbancarlo o sustituirlo, aunque evidentemente lo complica diversificándolo aún más.

La lectura del cielo y la comprensión del fluir de los fenómenos meteorológicos dentro de la realidad comunal guaraní puede, por tanto, dar lugar a explicaciones dispares y divergentes, sin embargo, y para terminar, cabe resaltar que en el trasfondo de todas ellas subyace un elemento común: la presuposición de interdependencia, conexión y sinergia entre la acción humana y el fluir de los fenómenos meteorológicos.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cadogan, L. & Melia, B., 1997. *Ayvu rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*, Asunción del Paraguay: Fundación “León Cadogan.”

Combès, I. et al., 1998. *Kaa Iya Reta: Los dueños del monte*, Santa Cruz: WCS.

Descola, P. & Palsson, G., 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London and New York: Routledge.

Detwiler, F., 2013. Moral foundations of Tlingit cosmology. In H. Graham, ed. *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham: Acumen Publishing, pp. 167–180.

Ezzy, D., 2013. Embodied morality and performed relationships. In Graham, Harvey, ed. *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham: Acumen Publishing, pp. 181–190.

IPCC, 2014. *Cambio climático 2014: Impactos, adaptación y vulnerabilidad*, Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático.

Ortiz García, E. & Caurey, E., 2011. *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (guaraní-español)*, La Paz: SENAPI.

Overing, J. & Passes, A., 2000. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia.*, London: Routledge.

Romero Yaguarai, J., 2013. *Ñaneñee-riru. Diccionario Guaraní-Castellano.*, Camiri: Fundación HABLE Guaraní.

Strathern, M., 2004. *Partial Connections*, Walnut Creek: AltaMira Press.

**METEOROLOGÍA EXTREMA EN LA CIUDAD
DE MÉXICO: ROGATIVAS Y ADVOCACIONES
DURANTE LA INESTABILIDAD ATMOSFÉRICA
DE 1760-1800**

GARCÍA TORRES, ADRIÁN

METEOROLOGÍA EXTREMA EN LA CIUDAD DE MEXICO: ROGATIVAS Y ADVOCACIONES DURANTE LA INESTABILIDAD ATMOSFÉRICA DE 1760-1800¹

I. CICLO AGRÍCOLA, MIEDO Y ROGATIVAS

El sector primario fue la actividad económica fundamental de las sociedades preindustriales y de ella dependía directamente la supervivencia de los pobladores. El peligro a que surgiera una crisis de subsistencia derivada de las malas cosechas se convirtió en un elemento desestabilizador y germen de conflictividad. Desabastecimiento, altos precios y hambre fueron fantasmas que desataron el miedo. Un sentimiento alimentado con la posibilidad de padecer una de las muertes más crueles y agónicas, la provocada por la inanición (Delumeau 1989).

La religión tuvo un papel clave en este tipo de contextos, ya que disponía de sus propios métodos con los que intentar influir a corto plazo en el desarrollo del año agrícola. Estos, no olvidemos, se intercalaron con las prácticas terrenales, normalmente unidas a los esfuerzos de los consistorios para lograr el abasto de los alimentos de primera necesidad. Sobre la base providencialista del pecado, como responsable del castigo divino, las rogativas fueron la principal arma con las que expiar las conductas impropias al catolicismo, responsables, en última instancia, de la presencia o la ausencia de fenómenos naturales, en general, e hidrometeorológicos, en particular: déficits hídricos, excesos pluviométricos, heladas extemporáneas o granizadas (Alberola 2012 y 2016, García-Acosta 2017, García-Torres 2013a). En esta obligatoria negociación con Dios destinada a obtener el perdón, el papel de abogado de los mortales recaería en un intercesor, elegido principalmente por su especialización ante la adversidad que se padecía.

El funcionamiento a la hora de requerir ruegos tenía un esquema vertical, plenamente reglado en su organización y hacía partícipe a dos esferas de poder, la civil y la eclesiástica. Si bien, esta fórmula en ocasiones no se cumplía debido a ciertas particularidades locales.

- 1) Variación o anomalía ambiental.
- 2) Gremio de hortelanos o labradores, entre otros, comunican a la autoridades municipales su inquietud.
- 3) Evaluación de la petición por parte del gobierno municipal. Si se aprobaba, se pasaba recado a la Iglesia para la celebración de rezos.
- 4) Visto bueno de las autoridades religiosas y elección de fecha.
- 5) Inicio de los ruegos en los plazos y forma acordadas por las autoridades civiles y las eclesiásticas (Barriendos 1999).

Tampoco podemos olvidar que ante el peso que tuvieron las rogativas llegaron a existir conflictos originados por el uso de este tipo de ceremonias, ya que estas también desarrollaron una labor de control social en momentos de tensión o en los que se presumía que podían surgir si las cosechas no eran las de un año regular (García-Torres 2013b).

¹ La presente contribución forma parte de los proyectos de investigación “Riesgo climático, vulnerabilidad social y crisis agrícolas en la Ciudad de México durante el siglo XVIII” de la Fundación Slicher van-Bath de Jong (2016) y “Clima, riesgo, catástrofe y crisis a ambos lados del Atlántico durante la Pequeña Edad de Hielo (PEH)” del programa de investigación de excelencia del MINECO del Gobierno de España (HAR2017-82810-P).

La segunda mitad del siglo XVIII en el Hemisferio Norte se caracterizó por un comportamiento anómalo del clima. En este panorama debemos recordar que nos encontramos en el trascurso de la Pequeña Edad del Hielo. Dentro de sus pulsaciones de tipo general arrancó a fines de la centuria un nuevo momento frío, con el inicio del Mínimo de Dalton (Wagner y Zorita 2005). En México esta realidad ha sido constatada mediante diferentes estudios que han mostrado un incremento de los períodos secos severos, de las heladas extemporáneas, así como de las lluvias abundantes. Ejemplos de ello los hallamos en catálogos (García-Acosta, Pérez y Molina 2003), estudios de climatología histórica (Garza 2014; Sthale y otros 2016) y socioeconómicos (Campos 2011; Endfield 2008; Florescano 1986; García-Torres 2017a).

Con esta base, pretendemos aproximarnos a las rogativas que se celebraron en la Ciudad de México durante la inestabilidad atmosférica que aconteció desde la década de los sesenta del siglo XVIII con el objetivo de conocer los tipos de ceremonias celebradas, los intercesores utilizados, el protagonismo de los cabildos civil y eclesiástico, así como el papel de los rezos durante las crisis agrícolas que surgieron. Las fuentes utilizadas en este trabajo proceden de archivos locales (Archivo Histórico de la Ciudad de México y Archivo del Cabildo Metropolitano de México), la prensa periódica y los diarios.

II. SEQUÍAS, HELADAS Y LLUVIAS ABUNDANTES

Los trabajos procedentes de la climatología histórica elaborados a partir de las rogativas *pro pluvia* celebradas en el México central establecen una sequía grave entre la primavera de 1759 y el verano de 1763, localizada en Ciudad de México, Morelia y Puebla (Garza 2014). Esta realidad se tradujo en una crisis agrícola en la Ciudad de México durante el bienio de 1759-1760. Como resultado, el año de 1761 estuvo lleno serias complicaciones ante la falta de lluvia y el temor a la escasez de maíz. La respuesta tomada fue la de conducir en junio a la Virgen de los Remedios a la catedral, que se descubriera el Santísimo Sacramento y que igualmente se expandieran los rezos al resto de templos².

Los ruegos desaparecieron hasta la nueva fase seca severa en el México central que supuso un importante cambio a tenor de su duración, pues esta se extendió entre las primaveras de 1765-1775 en la capital, Morelia, Puebla y Durango (Garza 2014). Las primeras súplicas en la Ciudad de México las ubicamos en mayo de 1765, con un traslado de la Virgen de los Remedios a la catedral. Misma política también se siguió en junio de 1767 y 1768³. Si bien, las cosechas de maíz de 1765-1767 no fueron negativas poco a poco la coyuntura comenzó a agravarse. El cierre de la década fue dificultoso en Nueva España ante la sequedad reinante, que en la capital se tradujo en otra visita en junio de la Virgen de los Remedios a la catedral, así como en unas recolecciones escasas.

Este período de sequía se complicó con la llegada de la década de los setenta, puesto que las heladas extemporáneas aumentaron su frecuencia e intensidad. Muestra de este contexto ocurrido entre 1771-1773 lo hallamos en un mayor número de rogativas oficiadas y en la crisis agrícola de 1772-1773. La ceremonia inicial la localizamos en junio con una estancia de la Virgen de los Remedios en la catedral frente a la sequedad y las heladas. Las oraciones continuaron en julio con la Virgen de Guadalupe en su santuario. A finales de año aparecieron problemas para lograr maíz para la alhóndiga de la nueva cosecha. Los ruegos ante el déficit hídrico retornaron en mayo de 1772 con otra visita de la Virgen de los

2 Archivo Histórico de la Ciudad de México [en adelante AHCM], 82A, ff. 57v-58.

3 Archivo del Cabildo Metropolitano de México [en adelante ACMM], Libro 47, f. 124v y Libro 48, ff. 30-31.

Remedios a la catedral, momento en que faltaba maíz en Nueva España. Los inconvenientes para obtener semilla prosiguieron a finales de año.

El punto álgido negativo se alcanzó en 1773 dado que hubo un abanico de oraciones relacionadas con el funcionamiento anómalo del clima. La inaugural la ubicamos en mayo con los ruegos a la Virgen de los Remedios en su santuario ante al peligro de las heladas y la esterilidad. Este escenario se oscureció en los meses siguientes, pues los daños provocados por los hielos de mayo habían sido importantes en el maíz y las lluvias seguían sin ser suficientes. Por este motivo, en agosto hubo tres rogativas con diferentes intercesores: la Virgen de los Remedios en la catedral, la reliquia de San Primitivo en el lugar anterior y la Virgen de Guadalupe en su santuario. Durante este año hubo serias trabas para abastecer la alhóndiga de maíz y las mazorcas recolectadas no llegaron a madurar (Gibson 1978: 470). En junio de 1774 se llegó a plantear acudir a rezar a la Virgen de los Remedios ante el déficit hídrico; sin embargo, esta idea se canceló al asomar las precipitaciones (García-Torres 2017a: 193-198). La primera mitad de 1775 fue seca en Nueva España y como respuesta en la Ciudad de México, la Virgen de los Remedios visitó en mayo la catedral. En la capital esta fase de esterilidad terminaría en 1776 con dos rogativas en el mes de junio, una con la Virgen de los Remedios en la catedral y otra mediante una procesión con San Primitivo⁴.

Un nuevo ciclo seco de gravedad aconteció entre las primaveras de 1779-1780 en el México central, con la Ciudad de México, Puebla y Durango como implicadas (Garza 2014). En nuestro ámbito de estudio, las dificultades arrancaron en 1778, traducidas en junio con un traslado de la Virgen de los Remedios a la catedral. Idéntica situación hallamos para 1779⁵. Esta realidad marcada por la sequía se cortarían con las continuadas lluvias entre el 17 y el 19 de octubre de 1779, que derivaron en la única rogativa *pro serenitate* de este marco cronológico de estudio. La intercesión recayó en la Virgen de los Remedios con una estancia en el templo principal (García-Acosta, Pérez y Molina 2003: 740). En la anualidad siguiente, la falta de lluvias reapareció con nuevos rezos en junio a la Virgen de los Remedios en la catedral. Acto que, pese al inicio de las precipitaciones, no se canceló. Tras esta situación previa se desarrolló una crisis agrícola en el bienio de 1781-1782. El hambre surgió en el último año y la religiosidad popular volvió a aparecer con una rogativa en agosto a la Virgen de los Remedios en su santuario⁶.

Entre las primaveras de 1785-1786 una nueva sequía severa apareció en los territorios del México central, como Ciudad de México, Morelia y Durango (Garza 2014). Sequedad que dejó su huella en buena parte de Nueva España (Therrell 2003). Las heladas extemporáneas serían el otro compañero de viaje de estos años y desembocarían en la mayor crisis agrícola de la centuria en Nueva España, el denominado “Año del Hambre”. En la Ciudad de México la primera rogativa la ubicamos en mayo de 1785, ante el atraso de las lluvias para la siembra de las semillas de maíz. La intercesora fue la Virgen de los Remedios con una estancia en la catedral. Si bien, finalmente se pudo sembrar de manera tardía, las heladas de los últimos días de agosto destrozaron los cultivos. El miedo a la llegada de nuevos hielos fue una constante en 1786, puesto que ya en marzo arrancaron los ruegos con un intercesor inusual hasta la fecha, la imagen de San Bernardo, acompañada del Santísimo Sacramento, en el convento del santo. La Virgen de los Remedios fue la abogada en los meses siguientes. En primer lugar en abril en la catedral y en segundo, en mayo en su santuario. Las oraciones se reiniciaron en agosto frente al hielo, con misas y rogativas en todos los templos de la ciudad hasta mediados

4 AHCM, 95A, 16-5-1775 y ACMM, Libro 53, ff. 154-154v.

5 AHCM, 98A, 1-6-1778 y 99A, 1-6-1779.

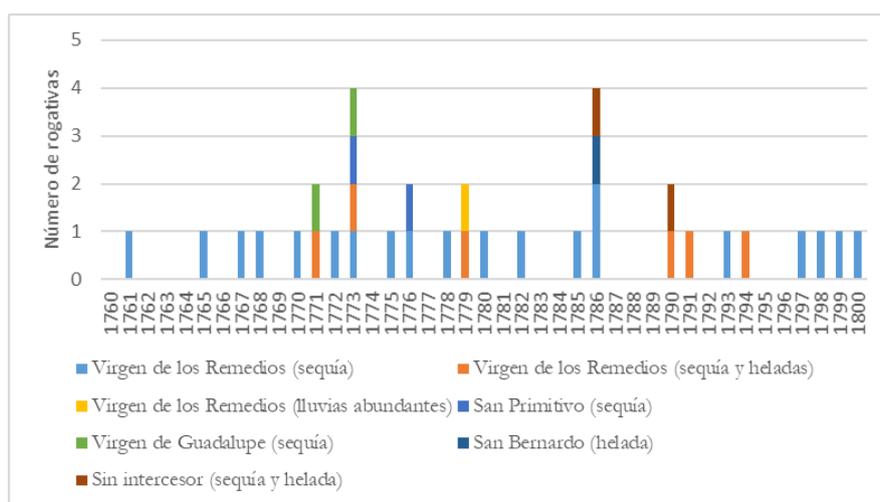
6 AHCM, 100A, 12-5-1780 y 102A, ff. 62-62v y 63-63v.

del mes de octubre. Esta medida el arzobispo la amplió a toda la arquidiócesis (García-Torres 2017a: 198-206).

Sequedad y heladas extemporáneas fueron constantes en la Ciudad de México entre 1790-1794. Período que conectaría con otra fase seca severa en el México central entre las primaveras de 1793-1795, que afectó a la capital, Morelia, Guadalajara y Durango (Garza 2014). El arranque de las oraciones en la Ciudad de México lo fijamos en abril de 1790 con una rogativa privada a la Virgen de los Remedios en su santuario frente a la sequía y el hielo. Sin embargo, la aparición de las primeras heladas importantes en junio desembocó en que esta imagen previa fuera portada a la catedral ante ambos peligros para el agro. Las complicaciones continuaron en 1791. El arzobispo autorizó, como ya ocurrió en la crisis de mediados de los ochenta, el consumo de carne en cuaresma debido a la escasez de semillas. Idéntica política se aplicaría el año siguiente. La religiosidad popular entró en juego con una petición de ruegos a fines de mayo para que la Virgen de los Remedios fuera expuesta en la catedral con la misión de proteger los cultivos de la esterilidad y el hielo. Acerca de esta ceremonia, no tenemos más noticias y posiblemente se celebró en junio. Los rezos se retomaron en junio de 1793 con la imagen previa, pero en esta ocasión en su santuario. La aparición de algunas escarchas en mayo de 1794 y la falta de lluvia derivaron en una rogativa en junio con la Virgen de los Remedios colocada en la catedral. En el mismo mes de 1795 llegó a plantearse el uso de la misma intercesora en la catedral; sin embargo, la llegada de las lluvias canceló este deseo⁷.

Entre la primavera de 1798 y el verano de 1804 aconteció la última sequía grave en el México central dentro de nuestra centuria de estudio, localizada en Ciudad de México, Morelia, Puebla y Durango (Garza 2014). En la capital de Nueva España, los síntomas iniciales los encontramos en 1797 con una rogativa en mayo a la Virgen de los Remedios en la catedral (Castro 1854: 321). Mismo escenario hallamos en los siguientes años, ya que la misma protectora regresó a la catedral en junio de 1798, 1799 y 1800⁸. Durante esta coyuntura podemos destacar las escasas recolecciones de 1799 en buena parte de Nueva España y la antesala que supuso 1800 a las también cortas de 1801.

GRÁFICO 1. ROGATIVAS E INTERCESORES PRINCIPALES UTILIZADOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO



Elaboración propia. Fuentes: Actas de los cabildos civil y eclesiástico, *Gazeta de México*, Castro 1824 y García-Acosta, Pérez y Molina 2003.

⁷ AHCM, 110A, 19 y 20-4-1790 y ff. 42-43; 111A, 31-5-1791; 113A, 7-6-1793; 114A, f. 75v.

⁸ *Gazeta de México*, tomo IX, núm. 5, p. 37 y tomo X, núm. 21, pp. 155-156; ACMM, Libro 59, ff. 304v-305.

III. INTERCESORES, CEREMONIAS Y CONTROL SOCIAL

A la hora de analizar los intercesores utilizados durante este período cronológico (Gráfico 2), la primera cuestión que salta directamente a la vista es el predominio de la Virgen de los Remedios. En los momentos de sequía se recurrió a ella en 20 ocasiones, en los de sequía y heladas, en 6, así como en el único episodio de lluvias abundantes que conllevó rezos. Su papel como intercesora principal a lo largo del siglo XVIII es totalmente incontestable, ya que en las décadas anteriores también encontramos un predominio parecido (García-Torres 2017b). Ese casi monopolio de la Virgen de los Remedios tuvo diferentes causas. La principal fue que este culto estuvo directamente relacionado con los habitantes de origen español. Tanto es así, que las autoridades civiles tuvieron el control de la imagen y de su santuario. Es decir, estas dispusieron de una plena potestad a la hora de acudir a dicha patrona de la ciudad. Por otro lado y no menos importante, fue la propia especialización de la advocación con la necesidad de precipitaciones desde los tiempos de la conquista de Hernán Cortes.

Si continuamos con los intercesores, nos topamos con dos que se usaron en 2 ocasiones ante la esterilidad, nos referimos a San Primitivo y la Virgen de Guadalupe. Ambos también tuvieron una aparición casi limitada en los decenios anteriores de la centuria (García-Torres 2017b). En el primer caso, estamos ante la urna de cristal que contenía el cuerpo del santo, ubicada en la capilla del Santo Cristo de la catedral (Villaseñor 1980: 99). Este abogado fue el que dispuso el cabildo eclesiástico para hacer frente a la sequía. Acerca de los orígenes de su patrocinio, la tradición exponía que cuando sus restos se colocaban públicos en el altar solía llover, ya fuera en el día de su santoral o en el que se creyera oportuno. Durante este período cronológico su peso fue casi anecdótico, ya que solamente se utilizó en las dificultades que surgieron en la década de los setenta, concretamente en 1773 y 1776.

En el segundo, estamos ante el otro gran culto mariano, tanto de la Ciudad de México como de Nueva España. La Virgen de Guadalupe tuvo un amplísimo seguimiento entre los grupos que no eran pertenecientes a la elite de origen español y por consiguiente, mayoría de la población. En los siglos precedentes, su especialización había estado unida a las enfermedades desde el contagio ocurrido en 1544 y con las inundaciones tras la más importante en época colonial, la de 1629 (Cuellar 2017). Su figura como máxima defensora en momentos críticos se consolidó con la epidemia pestilente desarrollada en Nueva España entre 1736-1739. De este modo, en 1737 fue proclamada como patrona de la ciudad y el deseo de que fuera igualmente la de Nueva España obtuvo el visto del papado en 1754. En el período de estudio que tratamos, la Virgen de Guadalupe la encontramos en los ruegos por falta de agua de 1771 y 1773, todos ellos tras acudir previamente a la Virgen de los Remedios. Su intercesión en los años setenta tuvo unos componentes similares a las otras dos rogativas vinculadas al clima en las que se utilizó durante la centuria, las de 1749 y 1750, otro contexto de serias dificultades marcado por la sequía y las heladas extemporáneas (García-Torres 2017b).

Evidentemente existió un choque entre los cultos de la Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe que venía de siglos atrás (Miranda 2002). Los grupos españoles unidos al gobierno civil y eclesiástico intentaron también durante el siglo XVIII todo lo posible para sostener su advocación principal en los momentos de esterilidad, a pesar de la presión del resto de pobladores para abrigarse en la protectora de Nueva España. Posiblemente es Humboldt quien mejor resume lo previamente tratado.

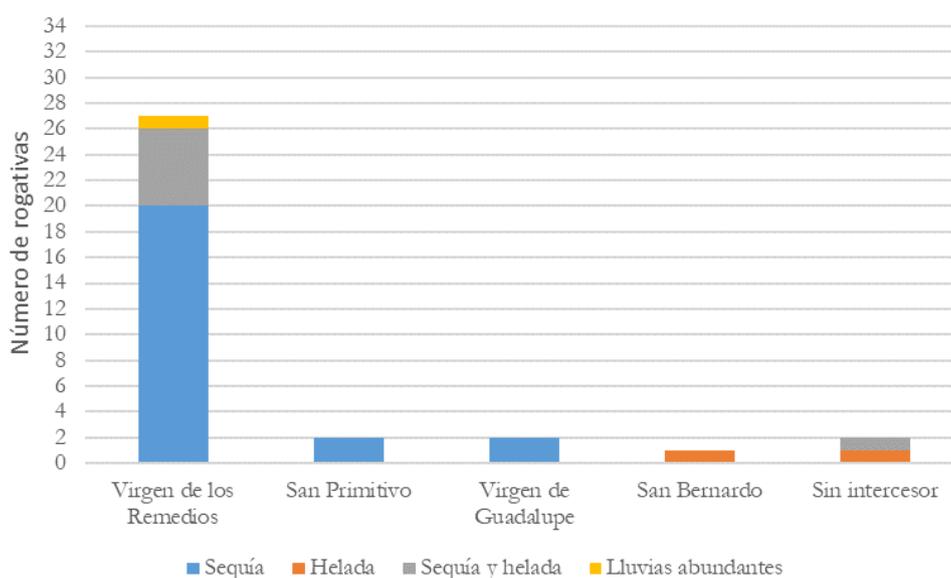
En las calamidades públicas, los habitantes de Méjico acuden á dos imágenes célebres, la Virgen de Guadalupe y la de los Remedios. La primera se considera como indígena habiendo aparecido entre flores en el pañuelo de un indio; la segunda la llevaron de España en tiempo de la conquista. El espíritu de partido que reina entre los criollos y los *Gachupines*,

da un matiz particular á la devocion. La gente comun, criolla é india, ve con sentimiento, que en las épocas de grandes sequedades, el arzobispo haga traer con preferencia á Méjico la imagen de la Virgen de los Remedios. De ahí aquel proverbio que tan bien caracteriza el odio mutuo de las castas: *hasta el agua nos debe venir de la Gachupina*. Si, á pesar de la mansion de la Virgen de los Remedios, continua la sequía, de lo que se dice ha habido algunos ejemplos, aunque raros, el arzobispo permite á los indios que vayan á buscar la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Este permiso llena de alegria todo el pueblo mejicano, sobre todo cuando á una larga sequía suceden lluvias abundantes (como sucede en todas partes) (Humboldt 1822: 391-392).

Lo expuesto por el alemán coincide plenamente con lo visto en nuestro período cronológico de estudio. Todos los traslados a la catedral los protagonizó la Virgen de los Remedios, puesto que de las 27 ocasiones en las que se recurrió a ella, en 22 fue portada a este lugar principal de culto. Mientras, el resto de actos se celebraron en los propios templos de origen del intercesor. Tanto es así, que durante toda la centuria la Virgen de Guadalupe nunca visitó la catedral por motivos de índole meteorológico.

Con una sola aparición nos encontramos a San Bernardo con las oraciones en su convento en marzo de 1786 ante el peligro de las heladas. El uso de esta imagen podemos relacionarla a la función que en la crisis de 1692 tuvo ante otro contexto de extrema gravedad, pues la mejora de la situación tras orarle le sirvió para que se convirtiera en patrón de la ciudad en 1699 (Ragon 2002: 374). Esta rogativa a su imagen fue la única en el siglo XVIII para eventos atmosféricos.

GRÁFICO 2. ROGATIVAS CELEBRADAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO E INTERCESORES PRINCIPALES

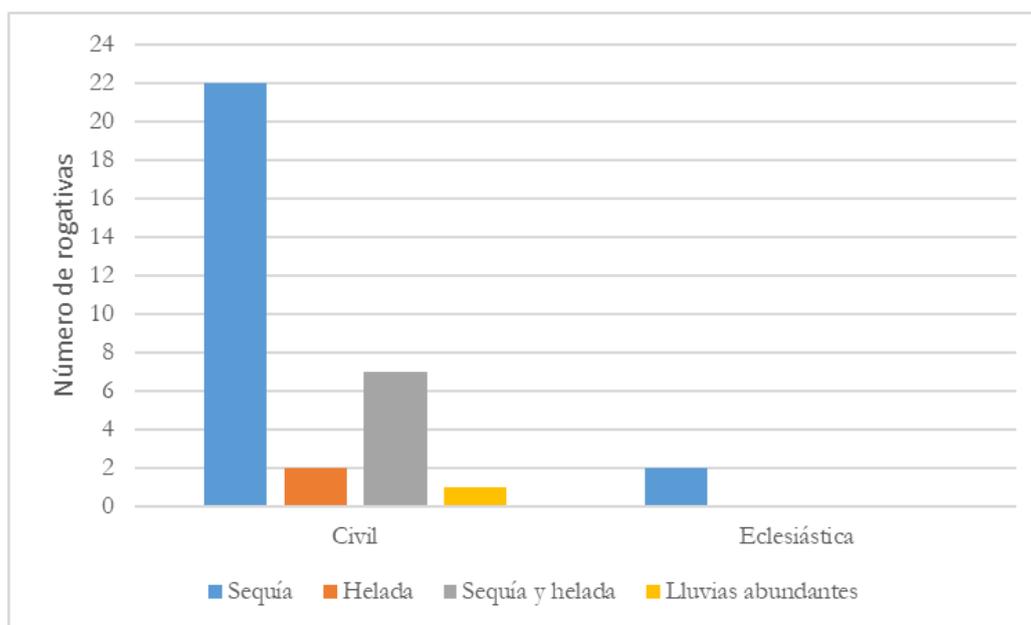


Elaboración propia. Fuentes: Actas de los cabildos civil y eclesiástico, *Gazeta de México*, Castro 1824 y García-Acosta, Pérez y Molina 2003.

En lo concierne a qué esfera de poder promovió la celebración de rogativas (Gráfico 3), el predominio de las autoridades civiles sobre las eclesiásticas fue absoluto. Las primeras acudieron en 32 ocasiones a los ruegos frente a la meteorología adversa. No cabe duda de que en esta ecuación el control de la imagen de la Virgen de los Remedios fue primordial en todos los rezos unidos a sequías, a estas ligadas con las heladas, así como en el único episodio de lluvias abundantes. Cuando su intercesión fracasaba, normalmente se barajaba acudir a otro tipo de plegarias. En las 2 ocasiones en las que se rogó para evitar el

hielo en 1786, el ámbito civil fue el responsable; aunque en el segundo caso el arzobispo amplió estas oraciones a toda su jurisdicción. El cabildo catedralicio solamente promovió en 2 ocasiones utilizar a su principal abogado contra la sequía, San Primitivo. Ello nuevamente denota la proponderancia que supuso manejar la imagen principal contra el déficit hídrico. Este panorama tiene importantes similitudes, por otro lado, con lo ocurrido en las décadas previas de la centuria (García-Torres 2017b).

GRÁFICO 3. ROGATIVAS CELEBRADAS MEDIANTE INICIATIVA CIVIL O ECLESIAÍSTICA



Elaboración propia. Fuentes: Actas de los cabildos civil y eclesiástico, *Gazeta de México*, Castro 1824 y García-Acosta, Pérez y Molina 2003.

La celebración de rogativas tuvo, por último, también impregnado un componente de control social ante un ciclo agrícola que presentaba dudas, más todavía si el anterior había sido escaso. Dos claros ejemplos los localizamos tras el trauma que supuso el “Año del Hambre”.

El Ayuntamiento de la Ciudad de México acordó el mes de abril de 1790 trasladar a la Virgen de los Remedios a la catedral ante la sequía y el hielo. Antes de que se tratara dicho deseo con el cabildo eclesiástico, esta intención debía obtener la autorización del virrey. Es decir, existía un filtro de la máxima autoridad civil a la hora de que se pusieran en marcha los ruegos sugeridos por el cabildo de la ciudad. La respuesta de este cargo echó por tierra el objetivo de los capitulares dado que sostuvo que era más óptimo acudir previamente a las rogativas privadas en el santuario de la patrona, así como que el clero regular y secular también orara para lograr un buen año agrícola⁹. Como podemos observar, el objetivo no dejaba lugar a dudas: que no saltara el nerviosismo entre los habitantes. Las heladas de los primeros días del mes de junio y la falta de chubascos, no obstante, sí que desembocarían finalmente en la pretensión original de los capitulares.

Otro veto del virrey ocurrió 1795, tras la sequía de 1793 y la sequedad acompañada de heladas en 1794. El Ayuntamiento estaba indeciso de trasladar en junio a la Virgen de los Remedios a la catedral debido a la falta de precipitaciones. La solución que se tomó consistió en que se esperaría hasta el día 15 con la esperanza de que las nubes descargarán agua y evitar, de esta forma, la rogativa. Llegado el día, las lluvias habían hecho acto de presencia, pero se

⁹ AHCM, 110A, 19 y 20-4-1790.

consideraron insuficientes, por lo que los capitulares activaron los mecanismos para iniciar las plegarias. Ahora bien, comunicada esta intención al virrey, este defendió que por el momento se había conseguido agua y que los precios del maíz no se alteraran, así que suspendió la ceremonia¹⁰.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Durante la inestabilidad atmosférica de la segunda mitad de la centuria, la celebración de rogativas como forma para influir en el clima fue casi una constante. No podemos olvidar que en estos años se vivieron importantes dificultades motivadas por la meteorología adversa. Por este motivo, no sorprende que las oraciones fueran más numerosas que en las décadas precedentes. Las sequías tuvieron una destacada presencia, tanto es así que la mayoría de rezos estuvieron vinculados a ellas. Con esta realidad, la Virgen de los Remedios, controlada por el gobierno civil y máxima especialista frente a la falta de agua, fue la imagen preponderante, quedando el resto de intercesores en una situación residual. El aumento de las heladas extemporáneas según avanzaron los años de la centuria combinadas normalmente con el déficit hídrico, también sirvieron para potenciar el protagonismo de la Virgen de los Remedios. Solamente en momentos en los que esta protectora fallaba o coincidía con una fase de suma gravedad aparecieron la Virgen de Guadalupe y San Primitivo.

Minoritarios asimismo fueron las oraciones exclusivas frente a las heladas y las lluvias abundantes. Las referidos al hielo surgieron en 1786 tras la pérdida de cosechas que este desató en 1785 y la profunda crisis agrícola en la que se tradujo. En esta coyuntura de suma debilidad apareció la protección de San Bernardo. Por último, las lluvias abundantes simplemente derivaron en una rogativa. Sin embargo, ello no significó que no hubieran eventos de inundaciones, sino más bien fueron las propias características de la ciudad y las formas en las que los anegamientos se generaban los que influyeron en este tipo de ruegos, poco comunes en la centuria.

V. BIBLIOGRAFÍA

Alberola, Armando (2012): “Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna”. En: *Estudis. Revista de Historia Moderna*, [38], pp. 35-55.

Alberola, Armando (2016): “Clima, desastre y religiosidad en los dietaristas valencianos de los siglos XVI y XVII”. En: *Obradoiro de Historia Moderna*, [25], pp. 41-66.

Barriandos, Mariano (1999): “La climatología histórica en el marco geográfico de la antigua monarquía hispana. En: *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, [3], pp. 32-54.

Campos, Isabel (2011): *Entre crisis de subsistencia y crisis colonial: La sociedad yucateca y los desastres en la coyuntura 1765-1774*. México: ENAH/INAH/CONACULTA.

Castro, José Manuel (1854): “Diario de Sucesos notables escrito por José Manuel de Castro Santa-Anna (1752-1754)”. En: *Documentos para la Historia de México*, Tomo IV. Méjico: Imprenta de Juan R. Navarro.

Cuellar, Mario Hugo (2017): “La lucha de los santos. Corporaciones e imágenes religiosas vinculadas a la inundación de 1629 en la Ciudad de México”. En: *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, [35], pp. 149-177.

¹⁰ AHCM, 115A, ff. 53v, 54-54v, 55v y 56v.

Delumeau, Jean (1989): *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.

Endfield, Georgina (2008): *Climate and Society in Colonial Mexico. A study in Vulnerability*. Malden: Blackwell Publishing.

Florescano, Enrique (1986): *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*. México D.F.: Ediciones Era. 2ª Edición revisada.

García-Acosta, Virginia (2017): “Divinidad y desastres. Interpretaciones, manifestaciones y respuestas”. En: *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, [35], pp. 46-82.

García-Acosta, Virginia/Pérez, Juan Manuel/Molina, América (2003): *Desastres agrícolas en México. Catálogo Histórico*. México D.F.: CIESAS-FCE.

García-Torres, Adrián (2013a): “Víctimas del miedo: culpabilidad y auxilio del cielo frente a la catástrofe”. En: Alberola, Armando (coord.): *Clima, naturaleza y desastre: España e Hispanoamérica durante la Edad Moderna*. Valencia: PUV, pp. 99-116.

García-Torres, Adrián (2013b): “Redención y luchas de poder a la hora de «aplar el brazo de la divina justicia»: el caso de las rogativas en el Elche del s. XVIII”. En: *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, [31], pp. 109-126.

García-Torres, Adrián (2017a): “Sequías y heladas en la ciudad de México en el siglo XVIII: episodios de mayor impacto socioeconómico”. En: Alberola, Armando (ed.): *Riesgo, desastre y miedo en la península Ibérica y México durante la Edad Moderna*. Alicante: Universidad de Alicante-El Colegio de Michoacán, pp. 183-208.

García-Torres, Adrián (2017b): “La religiosidad popular frente a las sequías en la ciudad de México (1700-1760)” *Temas americanistas*, [38], pp. 32-56.

Garza, Gerardo Gustavo (2014): “Caracterización de la Pequeña Edad de Hielo en el México central a través de fuentes documentales”. En: *Investigaciones geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, [85]. pp. 82-94.

Gibson, Charles (1978): *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editoriales. 4ª Edición en español.

Humboldt, Alejandro de (1822): *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva-España*, Tomo I. París: En casa de Rosa, gran patio del palacio real, y calle de Montpensier, nº. 5.

Miranda, Francisco (2002): *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Ragon, Pierre (2002): *Los santos patronos en las ciudades del México central (siglos XVI-XVII)*. En: *Historia Mexicana*, [LII-2], pp. 361-389.

Sthale, David y otros (2016): “The Mexican Drought Atlas: Tree-ring reconstructions of the soil moisture balance during the late pre-Hispanic, colonial, and modern eras”. En: *Quaternary Science Reviews*, [149], pp. 34-60.

Therrell, M.D. (2005): “Tree ring and «El año del Hambre» in Mexico”. En *Dendrochronologia*, [22], pp. 203-207.

Villaseñor, José Antonio de (1980): *Suplemento al Theatro americano. La Ciudad de México en 1755*. México D.F.: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Wagner, Sebastian/Zorita, Eduardo (2005): “The influence of volcanic, solar and CO2 forcing on the temperatures in the Dalton Minimum (1790–1830): a model study”. En: *Climate Dynamics*, [25], pp. 205-218.

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

NASCIMENTO, SÉRGIO LUÍS DO

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA NO PENSAMENTO SOCIAL

I. CONSOLIDAÇÃO DO ESTEREÓTIPO NEGATIVO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA

As temáticas das religiões de matriz afro-brasileira proporcionam para o pesquisador de políticas educacionais diferentes frentes de análise. Isso porque, sobre essa temática, o pesquisador deve ficar atento às diferentes áreas de conhecimento que tratam do assunto. A *racionalização* (THOMPSON, 1995, p.82) sobre o estudo da temática sobre as religiões de matriz afro-brasileira estende-se também a outras áreas de conhecimento, entre elas a História, a Sociologia, a Educação, os Direitos Humanos e também o jornalismo, como iremos verificar adiante. O jornalismo aparece em nossa reflexão e antecede à análise dessas outras áreas de conhecimento no pensamento sócio-racial brasileiro, pelo fato de as primeiras descrições sobre as macumbas no Rio de Janeiro não passarem de sugestivas reportagens jornalísticas de João do Rio, pseudônimo de João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto (1906). Ele percorreu os terreiros do Rio de Janeiro à época para que João do Rio escrevesse uma série de reportagens intitulada *As religiões no Rio* para o jornal *Gazeta*. O trabalho de João do Rio ilustra uma lógica de menosprezo e desrespeito com as crenças afro-brasileiras, isso fica mais nítido quando ele descreve as iaôs do candomblé como prostitutas, loucas, histéricas, demoníacas

João do Rio responde ao seu contexto sócio histórico, o seu olhar e o de seu informante, que resultaram numa série de artigos, não contemporizam e nem cientificam suas observações sobre pessoas reais. Vinculam mulheres que estão em processo de iniciação religiosa nos candomblés de maneira generalizante com a degradação moral, a degradação física, a desonestidade. Sendo essas mulheres a base do culto africano, não passavam, na visão do autor, de demoníacas, farsistas. Parecendo mais um truque dos pais e mães de santo com o intuito da fama do dinheiro “fazer sancto é renda direta do babaloxás [*sic*], mas ser filha se sancto é sacrificar a liberdade, escravizar-se, soffrer, delirar” (RIO, 1906, p.13). O lugar que ele descreve como monstruosidade e cercado de selvageria foi nomeado por Heitor dos Prazeres como a Pequena África.

A obra de João do Rio ilustra como algumas ideias permanecem impregnadas de estereótipos e preconceitos quando se trata das religiões de matriz afro-brasileira, suas sacerdotisas e seus sacerdotes. Em um dos seus trechos, ele descreve esses religiosos como preguiçosos, ignorantes e lesados por uma “inferioridade hereditária”, feiticeiros que degeneram o maometismo e o catolicismo, de forma pejorativa e preconceituosa.

II. O MEDO DO FEITIÇO

O feitiço e o medo do feitiço estabeleceram uma série de estudos e pesquisas, sendo que alguns pesquisadores salientam que um dos motivos de tamanha perseguição estaria associado a esse fato. Apresenta-se ao longo da história desses estudos, nas mais variadas vertentes, essa relação de medo e de condescendência. Quem primeiro utiliza o termo “condescendência” é Nina Rodrigues, em *O Animismo fetichista dos negros baianos* (1900, p.108), para ilustrar que a crença no feitiço não era exclusividade dos negros, mas que os senhores e depois a elite, em várias situações, recorreriam às mandingas e a rezas dos terreiros.

A associação de feitiço e feiticeiros à população negra já estava presente nos textos de João do Rio, que afirmavam que o feitiço era o nosso vício, nosso gozo e degeneração,

mas que alta sociedade carioca dos bairros de Botafogo e da Tijuca estava visitando as sessões (RIO, 1906, p.60-61). No Brasil, “medo do feitiço” (MAGGIE, 1986, p.72) estabelece o lugar das religiões afro-brasileiras na sociedade brasileira dando-se a certa prevalência ao temor e à *naturalização* (THOMPSON, 1995, p.88) social e histórica, primeiro ao feitiço, segundo a quem realiza a feitiçaria, e terceiro a quem se deve combater.

A respeito do feitiço, os trabalhos históricos remetem-se ao século XVIII do período colonial brasileiro e a devassas eclesiásticas sucedidas nas regiões das Minas entre 1721 e o princípio do século XIX, em que negros, em sua maior parte, “traziam na cor da pele a presença de um mundo secreto e desconhecido, de que a feitiçaria era um dos ecos ameaçadores” (SOUZA, 1986, p.189). Cabe salientar a esse respeito os registros das representações oficiais do catolicismo sobre feitiçaria e seu temor. Em *A Cor do Feitiço* (2010), Mario Teixeira de Sá Junior elaborou um estudo sobre as práticas mágicas e a feitiçaria no Mato Grosso setecentista.

O autor reforça que a magia e a feitiçaria estiveram presentes desde a colonização portuguesa e seu controle foi também permanente. O órgão que sistematizou e perseguiu essas práticas foi a Inquisição, que se fez presente no Brasil através das Visitas do Tribunal do Santo Ofício e das Visitas Diocesanas Eclesiásticas desde o ano de 1579 (SÁ JUNIOR, 2010, p.130). O pesquisador analisa a documentação da Devassa Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá em 1785, cujo objetivo era averiguar as práticas desviantes dos africanos e de seus descendentes que, nesse período, já estavam sob a égide de uma legislação municipal de 1753, que no seu artigo 5º buscou controlar os batuques dos negros.

O debate trazido pelo autor de *A cor do feitiço* serve-nos como elemento descritivo não somente de uma época, mas de um cenário constitutivo que encontramos em João do Rio (1906), Nina Rodrigues (1900) e Arthur Ramos (1934). Esses responderam a um universo imaginário que associava feitiçaria não somente à cor de pele de um indivíduo, mas também às suas heranças culturais. O primeiro tem sua importância nesse artigo pela repercussão da sua obra e ele é explícito no seu trabalho ao descrever num capítulo “rojando de medo diante do feitiço africano, do feitiço importado com os escravos... onde gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou histéricas desencavam o futuro” (RIO, 1906, p.50). O segundo, Nina Rodrigues, pela importância da sua obra pela importância e influência que ele exerce em muitos estudiosos das religiões de matriz afro-brasileira.

Nina Rodrigues elabora o seu livro *O animismo Fetichista dos Negros baianos* (1900) já influenciado por diferentes teorias racialistas e também pelo universo imaginário em torno das religiões afro. O mérito desse autor é que ele realiza uma pesquisa etnográfica em contato e vivência com as pessoas que praticam o seu objeto de estudo, os cultos afros. Ele descreve que esse estudo consumiu cerca de cinco anos de esforço e observações (2006[1900], p.76).

Nina Rodrigues é cânone e seu trabalho em *O animismo Fetichista dos Negros baianos* rendeu-lhe o discípulo Arthur Ramos e uma menção honrosa de um dos fundadores da Antropologia Moderna, o francês Marcel Mauss. A menção feita pelo antropólogo francês foi feita um ano após a obra ser publicada em língua francesa. Marcel Maus escreveu uma pequena resenha sobre a “elegante monografia” (MAGGIE; FRY, 2006, p.21). Para os brasileiros, a obra também é importante porque ela estabeleceu um divisor no campo de estudo sobre a religiosidade brasileira e que certa maneira influenciou a escrita de todos aqueles que trataram desse tema. A principal influência foi a distinção da religiosidade Yorubá e Banto; para Nina Rodrigues os primeiros eram organizados e mais inteligentes que os Bantos, que segundo o pesquisador praticavam um fetichismo simples e rudimentar (2006 [1900], p.104).

Outra influência e porque não um legado foi consolidar o que já povoava o imaginário da sociedade brasileira: a associação de práticas de feitiçaria aos africanos e,

consequentemente, aos seus descendentes. O medo do feitiço e o negro como feiticeiro na descrição de Nina Rodrigues somente contribuiu no vínculo entre preconceito racial e religioso.

No trabalho de Nina Rodrigues uma estratégia de construção simbólica que pode ser descrita como o *expurgo do outro*, que consiste na construção simbólica de um inimigo (THOMPSON, 1995, p.87). Ao deslegitimar a religiosidade negra, que tem na sua essência a magia e o uso e conhecimento de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, não só percebe e invisibiliza “a importância do negro para a constituição da religiosidade brasileira, pois entre nós religião e cura sempre estiveram vinculadas” (PORTO, 2014, p.197), mas também denota essas práticas religiosas vinculadas a superstições e, voltando à matriz de difusão das formas racistas de compreender as religiões afro-brasileiras representadas por Nina Rodrigues (1900), descreve todos os que procuram esses “feiticeiros” nos terreiros de candomblés, à procura de folhas do mato, como “ignorantes” e “boçais”, com exceção de alguns “espíritos superiores e esclarecidos” que não participam das crenças africanas:

O numero em que ellas avultam ali sobre a mesa fatídica da feiticeira, bem indica a riqueza da clientela e a extensão da crença nas virtudes do feitiço. Mas esta clientela não se recruta sempre nas negras boçaes e ignorantes, sinão mesmo na melhor sociedade da terra. Para levantar as suspeitas que possam recair sobre as damas de qualidade que a queiram consultar, a mãe do terreiro fez instalar na sala principal da casa, bem em evidência, uma loja de modista. E que não é de todo falso o boato que insistência correu aqui há tempos, de que alguém não se resolvera a aceitar a presidência da província e mais tarde a pasta de ministro, sem prévia audiência de uma cartomante mãe de terreiro, prova a offerta que Isabel me faz, dos préstimos dos seus fetiches para o caso de eu pretender ser senador (NINA RODRIGUES, 2006[1900] p.65).

Não somente nesse trecho, mas também em outras passagens, podemos verificar no texto de Nina Rodrigues que o seu trabalho etnográfico é em torno de personagens reais e sua descrição pode soar até com certa “ironia”, como é caso da sacerdotisa Isabel. Esta instalara uma loja de roupas na sua sala para atender as clientes ricas que não queriam levantar suspeitas das suas idas e vindas. A “ironia”, se é possível interpretar dessa forma, folcloriza, desmoraliza e desvaloriza a cosmologia das religiões afro-brasileiras.

Por sua vez Arthur Ramos (1934), ao propor suas pesquisas na primeira metade do século XX, já era considerado um discípulo de Nina Rodrigues, mesmo propondo uma metodologia de análise diferente do mestre. Entre as análises que Arthur Ramos propôs no seu livro *O negro Brasileiro* (1934), há o estudo e a distinção da possessão religiosa entre os dois grupos religiosos dominantes na Bahia. Para os Jejê–Nagôs a possessão era “estado de santo”, para cultos sincréticos de espírito banto a possessão era “manifestações de espírito”, e Ramos atribui à possessão em ambas as manifestações religiosas a pecha de fetichista. Segundo o autor, a possessão dos filhos de santo era “provocada pela música e pela dança, ao ritmo primitivo dos tambores e à marcação monótona dos estribilhos do culto” (RAMOS, 2001 [1934], p.203). Temos no discípulo e no trabalho da Moderna Antropologia a sistematização e os encaminhamentos interpretativos que sofrerão as religiões de matriz afro-brasileira, isso porque as observações do cientista secularizaram e folclorizaram toda a ritualidade dessas manifestações. Arthur Ramos compara o processo ritualístico de incorporação, ritmos diferenciados e a singularidade que cerca todos os Orixás no ritual a uma simples coreografia de forte colorido “erótico”, a uma “orgia” que coroa a bacanal negra e também considera ele que todo o processo observado não passa de uma possessão artificial de “candomblés baianos” (RAMOS, 2001 [1934], p.203-206). Quando o autor usa o plural para descrever um fenômeno, ele denota a toda uma organização com características comuns sem isolá-la ou entendê-la individualmente.

Ainda sobre o trabalho de Ramos, há relatos no seu livro de jornais brasileiros de diferentes regiões com noticiários da imprensa diária referindo-se a essas manifestações como “baixo espiritismo” (2001[1934], p.118). Essas mídias, impressas já na década de 1920, ilustram o início de um *continuum* que se estende até os dias de hoje. Entre elas, Ramos escreve sobre o jornal *A Tarde* de 22-3-1929, que continha notícias sobre a História dos Candomblés como triste reminiscência do africanismo (2001[1934], p.117). O mesmo jornal, já no ano de 1932, tem em suas manchetes a feitiçaria e as macumbas como práticas decorrentes das religiões afros, que em troca de dinheiro ministram todo o tipo de engodo de sucesso, de beberagens, de “patuás” e de garrafadas. Como “prova”, cita o caso de Wenceslau, que subiu ao Morro do Cristo para saber de “macumbas” para resolver a sua situação de desemprego. Ao beber a garrafada, as substâncias liquidaram-no por vários dias. Ele foi levado a alucinações que resultaram numa tentativa de agressão contra uma moça da localidade, que foi socorrida por moradores vizinhos, que perseguiram Wenceslau. Para escapar da perseguição, o alucinado atirou-se numa ribanceira (RAMOS, 2001[1934], p.166-167). Esse fato chamou a atenção de Arthur Ramos que, como médico legista, registra um comentário peculiar sobre o noticiário, como podemos verificar logo, abaixo:

Este é um exemplo dentre muitos que a imprensa costuma registrar. No exercício da minha profissão de médico legista, no Estado da Bahia, encontrei numerosos casos suspeitos de intoxicação, saídos dos candomblés e centros do baixo espiritismo. Consegui mesmo arrecadar algumas garrafadas para exame no laboratório de toxicologia do serviço médico legal, a cargo do distinto colega Dr. João Doria. Nenhum tóxico foi identificado, porém. Acredito que os efeitos produzidos, tais como descritos no noticiário acima, nada mais são do que intoxicação alcoólica banal em indivíduos mais ou menos predispostos (Ramos, 2001[1934], p. 167).

Na citação acima, Ramos ressalta que a notícia é uma dentre as várias que a imprensa costuma registrar e ao mesmo tempo sinaliza uma acusação dúbia, pois ele alega ter encontrado numerosos casos de intoxicação originados dos candomblés e centros do baixo espiritismo, mas nenhum tóxico foi identificado. Contudo, a preposição em relação aos efeitos continua sendo associada a religiões afro-brasileiras, embora seja sabido que a religião não tem culpa sobre o fato de alguém ter o corpo mais ou menos predisposto a alucinógenos.

As notícias que encontramos em Arthur Ramos são muitos mais no intuito de demonstrar a “degradação” que cercaria essas manifestações religiosas do que uma reflexão política sobre as notícias. Os exemplos que seguem sobre as notícias de jornais reforçam a nossa análise. Ele descreve uma notícia do jornal *A Tarde* da Bahia de 1929 sobre um feiticeiro, que com roupas femininas dançava atrás das celas. Em outro jornal, de Alagoas, noticia-se que nos domínios da bruxaria o catimbó é cercado dos macumbeiros.

O universo da superstição também envolve o esporte. Era comum o jornal *O Globo* (Rio de Janeiro, 1939) noticiar em sua manchete “Fla-Flu na macumba”; em outra notícia, afirma-se que no *stadium* do flamengo foram encontrados perto da estátua de um atleta “galinha morta, charutos, vinténs, farofa amarela, nomes dos jogadores, ao lado do nome de Oxum, Pemba, Orixo” (RAMOS, 2001[1934], p.144-145).

Esses relatos, descritos por Arthur Ramos, demonstram ainda que as práticas de feitiçaria dos afro-brasileiros, sejam eles sudaneses ou bantos, poderiam ser catalogadas em duas categorias de magia: a imitativa e a simpática. O primeiro princípio permite ao “selvagem” imitar o desejado que julga conseguir o que deseja. Já o segundo princípio deduz ter poder mesmo com a distância sobre pessoas ou objeto. Isso não está mais, segundo Ramos, no domínio das macumbas, e sim no universo folclórico. A generalização em si não possibilita ao autor compreender que “os processos mágicos marcam toda a religiosidade

nacional – não apenas os negros” como ressalta Porto (2014, p.201). O fato de Ramos colocar as manifestações religiosas dos afro-brasileiros no campo do folclore colabora, é importante ressaltar, para uma desvalorização, deslegitimação e dessacralização desses eventos.

As religiões de matriz afro-brasileira são religiões mágicas. O uso de forças sobrenaturais são preceitos incondicionáveis à sua prática ritualística. Essa compreensão é importante, pois ajuda a confrontar as acusações históricas de associação de feitiçarias, de marginalidade e de diabólica. Associa-se a isso as perseguições, repressões e a todo um universo de preconceito racial e religioso no ambiente societário brasileiro. Acrescenta-se a isso o Decreto de 11 de outubro de 1890, que estabeleceu no seu Código a institucionalização da repressão, principalmente nos seus artigos 156, 157 e 158¹.

Atualmente, pesquisas já vêm desconstruindo esse imaginário e tentam provocar debates. Há reflexões em torno de temas que privilegiam a liberdade laica (ORO; LOREA, 2008); intolerância religiosa (SILVA, V, 2007); escolarização e Ensino Religioso (JUNQUEIRA, 2008; CURY, 2007), diversidade étnico-racial (MEC, 2008). Entretanto, a **eternalização** (THOMPSON, 1995, p.88) de categorias que associam as religiões de matriz afro-brasileira a práticas de feitiçaria médica, curandeirismo, charlatanismo e as sacerdotisas e os sacerdotes a feitiçaria, continua a operar danos. Como verificamos no trabalho de Arthur Ramos, o próprio autor reforça essas estereotípicas ao ressaltar que os curandeiros multiplicam-se no Brasil e que a simples repressão policial não iria fazer desaparecer essas práticas e que na verdade seria necessário um “trabalho da cultura” (RAMOS, 2001[1934], p.173). Não tenhamos nenhuma dúvida a respeito de qual cultura ele está falando: deveria haver um processo de “embranquecimento cultural” dessas populações.

Quando se relê uma obra considerada como “clássica”, sempre existe uma preocupação de contextualizá-la e tentar compreender que esses atores sociais estão dentro de um movimento histórico. Para isso, é importante sinalizar o seu lugar histórico e seu contexto de desenvolvimento intelectual e humano. Mas é sempre importante alertar que o racismo imprime marcas e legados e, mais do que isso, perpetua ideologias, que se transformam em crenças, que muitas vezes atravessam gerações. Eternizam termos como degradação, degenerescência, macumba, feitiço, baixo espiritismo, que já eram e são comuns há cerca de três a quatro séculos de história do Brasil. Meios midiáticos e institucionais expressam-se de uma forma e por meio de uma estratégia, como se determinado fenômeno não fosse uma criação social e histórica, e sim como se ele sempre tivesse se apresentado e tivesse sido entendido daquela maneira publicada. É o que Thompson (1995, p.88) denomina de **naturalização**. Assim, cabe ao pesquisador **desnaturalizar** esses conceitos, provando que foram construídos socialmente e baseados em falácias com origem no pensamento eugenista e racista. O fato histórico de as religiões de matriz africana serem vistas como um conjunto de estereotípicas que não se resume somente em serem classificadas como religiões do “baixo espiritismo”. Durante as quatro primeiras décadas do século XX, foram desqualificadas e relacionadas a diferentes delitos, entre eles os de atentado à “moral” e aos “bons costumes”, “algazarra”. Tudo isso se enquadrava na repressão e numa série de campanhas que os jornais faziam e, é claro, no código penal vigente até 1940 (MAGGIE, 1992, p.72-74). Entre as acusações, predominava o curandeirismo e a magia negra.

Além dessas acusações, também se concretizou uma série de categorias acusatórias que certamente marcam a vivência de qualquer indivíduo pós-república velha brasileira, expressões que deixaram um legado na estrutura sócio-racial da nossa história, termos que se constituíram como conceitos definidores de uma forma de ritual ou crença (MAGGIE,

¹ Ver na íntegra o Decreto nº 847, de 11 de Outubro de 1890 (Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/>, Acesso em 09/04/2016).

1992, p.79). Eles, entretanto, foram além, pois esses conceitos também marcam um grupo étnico na transição que esses precisam “superar” para chegarem a um estágio mais elevado de “civilidade”. Talvez isso ajude a compreender o que alguns intelectuais e lideranças religiosas, já na década de 1930 encabeçaram com o processo de legitimação e proteção dos terreiros “autênticos” dos terreiros “falsos”, a justificava dos primeiros era protegê-los da perseguição policial e da repressão (MAGGIE, 1992, p.77)².

Também está presente nesse mesmo discurso a ideia cujo objetivo era fortalecer uma retórica identitária em que o candomblé de Nagô se oporia ao candomblé de Caboclo³ e com isso estabelecendo uma dicotomia entre pureza e mistura; “religião” e “magia”; hierarquia e desordem; harmonia e dissensão (FRY, 1998, p.452). A perspectiva de fortalecer os terreiros “puros” em detrimento dos terreiros “misturados”, sendo os segundos como aqueles que praticam “a feitiçaria, o charlatanismo”, logo sujeitos à repressão e à ação do Estado, ao contrário dos primeiros que teriam que ter o reconhecimento de religião (DANTAS, 1982, p.140). Assim como ressalta Beatriz Góis Dantas (1986) sobre o empenho e a participação de intelectuais na proteção dos terreiros “tradicionais”:

Aqui a luta contra a repressão policial e a luta contra a perda das tradições africanas aparecem juntas. Ambas se fazem com a participação dos intelectuais que, tendo feito sobre os cultos um recorte em que a fidelidade à África é ponto de referência, vão terminar interferindo nas linhas seguidas pela repressão. Os terreiros mais “tradicionais”, objeto de estudos dos antropólogos, centros de “verdadeira religião” aos quais eles emprestavam sua proteção, conseguiam ficar a salvo da repressão policial que incidia mais violentamente sobre os “impuros”, não valorizados (DANTAS, 1982, p.140-141).

Entre esses intelectuais estava Roger Bastide com o seu livro *As religiões Africanas no Brasil* (1960), em que descreve: “a desagregação urbana antecedeu a desagregação rural. Enquanto candomblé, todavia existente do século XX, se transformava em macumba na capital” (BASTIDE, 1960, p.401). Macumba no Rio não tem caráter religioso, desnatura no espetáculo cujo fim é o prolongamento em pura “magia negra” (BASTIDE, 1960, p.411). Em outro centro urbano e industrial, a desagregação do ritual africano é pior, caso de São Paulo, que Bastide identifica como sendo um culto individualizado que “passou da forma coletiva para a forma individual, ao mesmo tempo se degradando de religião em magia. O macumbeiro, isolado, sinistro temido como formidável feiticeiro” (1960, p.412).

Bastide (1960, p.407) alega que no candomblé “puro” permanece o controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; ao contrário da macumba, que além de sofrer uma mistura étnica com a entrada de brancos, origina-se da “classe proletária nascente”. Isso resultou num parasitismo social, numa exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas e no seu afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até frequentemente o assassinato (BASTIDE, 1960, p.414)⁴. A postura de Bastide é certa forma sectária em relação à desagregação do candomblé “puro” e a uma reminiscência de um candomblé como espaço de sociabilidade dos negros, onde esses podiam se reunir, celebrar os seus cultos, enterrar os seus mortos e prestar ajuda uns aos outros. Entende-se

²Talvez isso explique que o primeiro grande movimento contra a intolerância religiosa tenha se iniciado em 2000 com a participação de várias entidades civis e religiosas (SILVA, V, 2007, p.22) quando o fenômeno de perseguição e repressão já era exercido e movido por outro fenômeno social, os neopentecostais.

³Segundo Prandi “o candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas. Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda” (1996, p.66).

essa leitura e análise que o estudioso realizou em torno das manifestações religiosas de raízes do candomblé tradicionais, nascentes aquela época.

Aliada a isso, cabe ainda uma ressalva importante sobre os diferentes temas que Roger Bastide aborda em sua obra. Cremos que seja uma linha mestra e que possibilita uma compreensão histórica do pensamento do autor, que entendeu que o culto dos orixás em terras brasileiras respondeu diretamente à condição desumana, à *fragmentação* (THOMPSON,1995, p.87) e à segmentação das famílias, indivíduos que poderiam se transformar num desafio real aos grupos dominantes. Trazidos na condição de escravizados e mesmo numa condição de trabalho compulsório e de imposição de novas crenças, os diferentes grupos étnicos e de diferentes tradições religiosas conseguiram constituir uma alteridade religiosa.

III. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As transformações e interpretações salientadas no artigo revelam entre as religiões de matrizes africanas diferentes viéses entre eles: candomblé rural, macumba rural, macumba urbana e o espiritismo de Umbanda, nessa fusão que conseqüentemente resultou em novas funções, cabe entender o que se tornou a cultura de contraste dos grupos inter-étnicos, sustentar a sua ancestralidade entre as vertentes familiar e religiosa em relação ao culto dos orixás. É esse o horizonte no qual se deu a relação assimétrica entre o branco europeu, cristão e colonizador, e o negro africano, “pagão” e escravizado. Nessa relação não houve encontro, não houve diálogo, porque não havia um Outro, mas apenas um estranho e diferente que, a despeito de seus gritos, clamores e resistência, deveria se tornar familiar e conhecido, através de um processo de assimilação catequética, cuja realização se dava no momento em que esse estranho e diferente tornava-se um Outro que não era mais ele mesmo (GÓIS, 2008, p.86). No entanto, após mais de três séculos de tentativa de eliminação dos códigos religiosos africanos existentes em nosso país, perduram terreiros de candomblé, terecô, umbanda, batuque, tambor de mina espalhados em diversas regiões do Brasil. Foram nesses espaços que a cosmogonia das religiões de matriz afro-brasileira enquanto pilares de ancestralidade (Bantos) e ritualidades africanas, e que os Orixás (Yorubá), Inquinces, Angola, Fon, Yorubá, Voduns, Eguns e caboclos tornaram-se símbolos da cosmogonia africana revivida e revitalizada pela natureza e pela crença de sua ação sobre o mundo na vida daqueles que acreditam.

IV. REFERÊNCIAS

BARRETO, Kátia, M. Mendonça. K. Um projeto Civilizador: Revistando Faoro. Lua Nova. Nº 36; (1996) pp 181-202.

BASTIDE, Roger. “Manifestações do preconceito de cor”. In: BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. Brancos e Negros em São Paulo. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 3ª edição. São Paulo: Nacional, 1971[1955].

DANTAS, Góis, Beatriz. Repensando a Pureza Nagô. *Religião e Sociedade*, 8 ISER/Cortez e Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1982.

FRY, P. As religiões Africanas fora da África o caso do Brasil. Povos e culturas, Direção Artur Teodoro de Matos e Carlos Laranjo Medeiros. Secretário de redação Maria Cristina Pereira; nº 6 – 1998.

GOIS; Aurino. José. “O Diálogo Inter-Religioso Entre o Cristianismo e as tradições Afro-Brasileiras”. In: Amâncio, Íris Maria da costa (org.) *África-Brasil-África*. Matrizes Heranças e diálogos Contemporâneos. Belo Horizonte: Nandyala, 2008. p.86-97.

- RAMOS, Arthur. 2001. O Negro Brasileiro, Rio de Janeiro: Graphia
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1976.
- _____. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/UFRJ, 2006.
- RIO, João. do, 1906. As Religiões do Rio, Rio de Janeiro: José Olympio.
- SÁ JUNIOR, Mário T. 2010. A Cor do Feitiço. Práticas e praticantes de magia e feitiçaria no Mato Grosso setecentista in Revista Brasileira de História das Religiões, ano II, n. 6, ANPUH, pg. 129-174.
- MAGGIE, Yvonne; FRY Peter. In RODRIGUES, N. O animismo fetichista dos Negros Baianos. apresentação e notas Yvonne Maggie e Peter Fry. Editora UFRJ. Rio de Janeiro, 2006.
- MAGGIE, Yvonne. Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MOURA, Roberto. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. 2ª edição. Rio de Janeiro; Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. E Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.
- SOUZA, Mello. Laura. Os desclassificados do Ouro. Rio de Janeiro: Graal. 1986.
- THOMPSON, Jonh. Brookshire. Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social na era dos Meios de Comunicação de Massa. Petrópolis: Vozes, 1995.

IMÁGENES DE ANTEPASADOS PRESENTES ENTRE LOS OTOMÍES DE MÉXICO

DOMINGO ESPAÑA SOTO

IMÁGENES DE ANTEPASADOS PRESENTES ENTRE LOS OTOMÍES DE MÉXICO

I. INTRODUCCIÓN

Los otomíes habitan en el centro de México, en los estados de Guanajuato, Querétaro, Michoacán, México, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Veracruz (Lastra 2006: 23-25), regiones con ecosistemas muy diferentes, marcadas, por ejemplo, por el semi-desierto, las montañas de la sierra y los valles de altiplano, e, igualmente, con un pasado histórico que es compartido en algunas partes y en otras no. Además, en algunas regiones, los otomíes han estado en contacto con uno o con varios grupos étnicos emparentados o diferentes a ellos, como los pames, chichimecas, mazahuas, matlazincas, nahuas, tepehuas, totonacos, huastecos, etc. (Lastra 2006: 25-31).

Por otra parte, los otomíes se identifican genéricamente con ese nombre —de origen nahua— ante los que no hablan su lengua o ante las instituciones gubernamentales, pero entre ellos se denominan de varias maneras, como *ñañbo*, *bñäbñü*, *n'yühü*, *ñabtbo*, *ñuhmu*, etc. (Wright 2005: 19), dependiendo de la región y la variante del otomí que hablen. Sean de una u de otra región, de antes o de ahora, han tenido una forma particular de concebir el pasado y el presente dentro de la historia y el espacio en el que habitan, inseparable de sus ancestros ya sacralizados que residen, o residían, en el cerro o la cueva, a quienes visitaban, o aún siguen visitando, para pedirles y agradecerles, mismos que se hacían, o aún se siguen haciendo, presentes en la comunidad en determinados tiempos y espacios para ser recompensados, exigir ser recordados, decidir, ayudar, compartir, enseñar, castigar, festejar, transferir cargos y responsabilidades, mantener el orden o propiciar la lluvia y la fertilidad, por lo que vivos y antepasados se necesitaban, o aún se siguen necesitando, mutuamente, en muchas comunidades.

En algunas de ellas, ahora sólo quedan rastros y huellas de esa convivencia entre vivos y antepasados; en otras, las relaciones aún siguen vigentes, pero con cambios, adaptaciones y metamorfosis. Las imágenes y la iconografía del arte rupestre otomí en algunos sitios del Mezquital y otros de las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, los escasos documentos de archivo y los registros etnográficos de las diversas regiones, permiten rastrear y entender la lógica de la historia de los antiguos y actuales otomíes: ésta exige que no se considere desde la academia como estática, lineal o propia de un pasado muerto, sino que se tome, analice y describa incluyendo a los antepasados como coexistentes en el aquí y ahora con los vivos (véase Galinier 2009: 63-72; Gallardo 2012: 39-42), quienes tejen, escriben, reescriben y deciden en conjunto su devenir, con las intensas interacciones que se dan en determinados tiempos y espacios del ciclo civil, religioso y agrícola, como demostraremos a partir de la *praxis* ritual de la comunidad de “El Espíritu”, de Alfajayucan, Hidalgo.

II. EN EL ARTE RUPESTRE

La idea o la creencia otomí de que los antepasados antediluvianos están presentes en el interior de la roca quedó registrada en su propio arte rupestre, que se caracteriza por el uso del color blanco y su iconografía, definida esta última como correspondiente al Posclásico (1200-1521) y muy entrada la época Colonial (Lerma et. al 2015: 53-70). En ella, a la pared o las piedras de características antropomorfas se les resaltó y delineó las facciones del rostro con ojos, nariz y

boca; por otro lado, con la tinta plana, se les mostró o develó como personajes de cuerpo completo y de grandes dimensiones (Figura 1); lo mismo se hace con las serpientes, que aparecen casi completas o sólo parcialmente, dependiendo de las capas de roca alargada o de las pequeñas manchas de pátina que se diferencian del resto de la pared. Todo ello, para diferenciar estas figuras de las escenas o elementos narrativos secundarios o contextuales, que no siguen la forma de la roca y que representan construcciones prehispánicas, juegos de pelota, escenas de *xócolt huetz'i* y cacerías de venados; a éstas, después de la llegada de los españoles y de la introducción del cristianismo, se les agregaron otras con jinetes, iglesias y cruces, que no son narrativas o contextuales, sino que sacralizan a unos nuevos antepasados.

Que los antiguos otomíes enfatizaran las características morfológicas y antropomorfas, pintando o delineando, para develar la presencia de los antepasados contenidos en la roca, a más de quinientos años, sigue coincidiendo con las ideas y creencias de los actuales otomíes de las diversas regiones y, particularmente, con la praxis ritual de los que habitan en la Sierra Madre Oriental. Sobre esto han escrito Galinier (1987: 447-448), Vázquez (2008:), Sánchez (2004: 289-303), Fournier (2001: 71-84), García (2012: 279-289), Gallardo (2012: 42-43) Kugel (2002: 77-104), Lazcarro (2008: 89-103), Hernández Dávila (2016: 163-164), Bautista (2017: 49-53) y otros. Ellos han registrado que los otomíes de las diversas regiones hacen referencia a una o varias eras de la humanidad anteriores, en las que vivían unos seres llamados wema: los gigantes o “los antiguos”, de quienes se dice que, ahora, habitan en el interior de las piedras. Adicionalmente, se les considera como creadores del mundo, los cerros, los sitios prehispánicos y los santuarios; como seres que habitaban el mundo primigenio de la noche, en el que no dormían. Ellos fueron los primeros que enseñaron, y siguen enseñando, a hacer las cosas, pero se “acabaron”, desaparecieron y se transformaron en piedra, cuando “el mundo fue bendecido”, cuando cantó el gallo y salió el Sol por primera vez, justo después de un diluvio. Sin embargo, como lo consideran los otomíes de la Sierra Madre, estos antepasados siguen siendo intermediarios entre los hombres, Dios y las otras entidades de la naturaleza; enseñan y ayudan en su trabajo a los especialistas rituales (Báez 2012: 237-256); generan la abundancia y la fertilidad y son guardianes o dueños de los lugares sagrados. Alfredo López Austin (2015: 161-197) resume de manera excepcional esta información y propone la formulación de un modelo otomiano de las piedras habitadas, con el complejo *c'cangando/wema*, desde un contexto más general, comparando estas creencias con otras similares de pueblos pertenecientes a la tradición cultural mesoamericana, para explicar la concepción del tránsito del tiempo premundano al mundano, en la que los seres primigenios fueron transformados para formar a los de este tiempo-espacio.

La transición de ese tiempo premundano y gentil a uno mundano y cristiano se puede ver en el arte rupestre otomí del Mezquital, con sus elementos prehispánicos y coloniales que conviven en un mismo espacio, sin la intención de borrar o eliminar a los primeros. Sin embargo, es claro que ese cambio, adaptación y ajuste de ideas en torno a los ancestros, entre los antiguos otomíes de las diversas regiones, después de la llegada de los españoles y de la introducción del cristianismo, no fue el mismo a lo largo del tiempo, ha dependido de los procesos históricos por los que cada región, pueblo o comunidad ha atravesado. De ello ha quedado registro en la diferencia entre el arte rupestre del Mezquital y el de las estibaciones de la Sierra Madre Oriental. En efecto, en esta última región sólo hay representaciones del Posclásico; ello se debe, seguramente, a que los otomíes de esta parte, ante la presencia de los hispanos —frailes, autoridades y encomenderos— despoblaron, perdieron y abandonaron gran parte de su territorio y sitios sagrados del lado del Valle de Tulancingo, desde la primera mitad del siglo XVI (España 2015: 57-80). En cambio, las cosas fueron diferentes para los antiguos otomíes de la provincia de Jilotepec —a la que pertenecían los del Mezquital—, quienes tuvieron oportunidad de dejar

registro de la adquisición y asimilación del cristianismo en sus antiguos lugares sagrados —que hoy identificamos por el arte rupestre—, pues participaron activamente como aliados de los españoles en la conquista y pacificación del Norte Chichimeca (AGNM: [s/f] ; AGNM: 1540; AGNM: 1557; Powell 2014: 165-178) y fueron fundadores de pueblos que se localizan en lo que ahora se conoce como el Bajío, en los estados de Guanajuato y Querétaro, donde aún hoy viven sus descendientes.

FIGURA 1



A



B



C



D



E

Los antepasados antediluvianos del arte rupestre otomí: a) Sitio del Nicho del Venado y el Ancestro, El Yolo, Acatlán; b) Cueva Pintada (Calabazas), Agua Blanca de Iturbide; c) San Miguel Caltepanitla; d) El Cajón, Huichapan; e) Mandodó, San Antonio Tezoquipan. Fotos a), b): 2013, y c): 2015: Proyecto Arte y comunidades otomíes; metamorfosis de la memoria identitaria. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM; Fotos d): 2005 y e): 2008: Proyecto La Mazorca y el Niño Dios. El arte otomí; continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Por tanto, mostraré varias escenas del arte rupestre otomí del Mezquital, para ver la transición, adaptación y asimilación del cristianismo. Empecemos, primero, con un sitio de San Miguel CaltepanTLA, donde la develación de la presencia de los ancestros antediluvianos contenidos en la roca y la representación de las iglesias novohispanas son una constante. En una roca cuadrangular se encuentra una escena que tiene representada una iglesia con su torre-campanario y atrio almenado y, frente a ella y del mismo tamaño, a un personaje gigante, con pies y manos de enormes proporciones, que porta una especie de escudo con líneas radiales externas y un faldellín con el que, más bien, se resaltó de manera discreta su atributos fálicos (Figura 2a). Justo abajo, en una de las caras laterales de otra roca, se encuentra la representación esquemática de una iglesia, una cruz atrial y una mujer con un peinado muy particular, consistente en dos círculos en su cabeza; que se le identifica por el trazo que se delineó en medio de sus piernas, en forma de “v” invertida, para representar su vulva (Figura 2b). Esta representación de los antepasados primigenios evoca, a la vez, el tema de la fertilidad, a los padres fundadores de la comunidad, a los primeros cristianos y a los constructores de las iglesias.

FIGURA 2. LA PRESENCIA DE LOS ANTEPASADOS ANTE IGLESIA Y CRUZ CRISTIANA. SAN MIGUEL CALTEPANTLA, TECOZAUTLA, HIDALGO. DIBUJO: DOMINGO ESPAÑA SOTO



A



B

En San Antonio Tezoquipan, en uno de los paneles de sus sitios de arte rupestre (Figura 3), es evidente que los antiguos otomíes no sacralizaron el espacio por haber encontrado la presencia de algún antepasado gigante dentro de la roca, sino que éstos mismos eligieron esa superficie plana y vertical, con un pequeño techo natural, que forma una especie de pequeño refugio o abrigo. Aquí, en vez de privilegiar la acostumbrada pintura blanca, con la técnica del delineado o de la tinta plana, optaron por el laborioso y tardado acto de grabar con la técnica del picoteado para representar iglesias, capillas, cruces y jinetes, junto con dos personajes y un venado con pintura color rojo en la parte superior. Sólo usaron la pintura blanca posteriormente, para agregarla en las líneas de unas cuantas capillas o iglesias grabadas previamente. Aquí, algunos detalles resultan reveladores, pues, en la parte derecha y baja de la escena, se grabó de manera diminuta a un jinete que se une por medio de una línea con tres cruces-cimiento, sugiriendo que las jala o las arrastra hacia la escena de las iglesias y capillas (Figura 4a). Metros más adelante, a la izquierda de la pared descrita e, igualmente, en la parte baja, de manera diminuta se representó a un jinete que llega ante las tres cruces-cimiento y una casa (Figura 4b). Regresando a la escena con cruces e iglesias, justo debajo del venado de color rojo, se representó a un personaje de

cabellera larga que sujeta un bastón entre sus manos, mismo que se une por medio de la misma línea a un ancestro, identificado por su representación frontal y esquemática, por su rostro circular y su cuerpo que no tiene miembros exteriores, evocando un bulto mortuario (Figura 3). Así que, del mismo modo, las temáticas aquí representadas hacen referencia a la fundación de pueblos, al linaje, la transferencia del poder entre vivos y antepasados, a los jinetes como caciques conquistadores y a la adopción del cristianismo.

FIGURA 3. CRUCES, IGLESIAS, PERSONAJES, VENADO, Y JINETE CON OTRAS TRES CRUCES. SAN ANTONIO TEZOQUIPAN, HIDALGO. DIBUJO: DOMINGO ESPAÑA SOTO

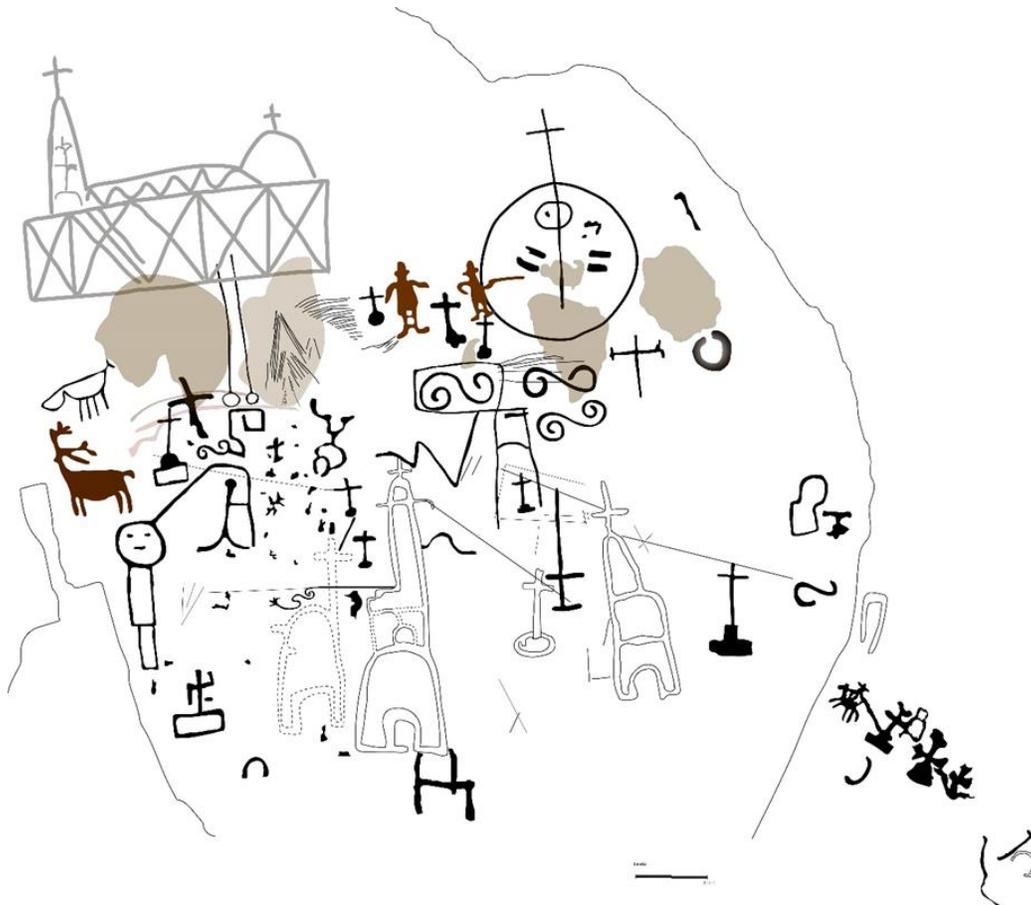


FIGURA 4. DETALLE DE JINETE(S) CON CRUCES CRISTIANAS. SAN ANTONIO TEZOQUIPAN, HIDALGO. DIBUJO DOMINGO ESPAÑA SOTO.



La adopción de la cruz como símbolo del sacrificio y la muerte de Cristo, y como señal de ser cristiano, se propagó poco a poco entre los otomíes de la región del Mezquital, quienes pronto la asimilaron a sus antiguas creencias, como ya lo he mostrado en un trabajo anterior, con las escenas de un sitio de arte rupestre que se localiza entre Huichapan y San Miguel Caltepanth (España 2017). Allí aparece la representación de un antiguo templo otomí sobre uno colonial, identificado éste último por la cruz cristiana con basamento en su interior. En este sitio se pueden apreciar algunos personajes con arco y flecha, quienes persiguen o enfrentan a jinetes y venados. Aquí sólo mostraré unos detalles que también resultan reveladores: en una escena, un personaje con carjac, arco y flecha está detrás de cinco venados, un jinete y un lancero (Figura 5). Metros más adelante – en otra escena— otro segundo jinete que tiene las manos levantadas, pero que no está montado sobre un caballo, sino sobre un venado que tiene puntos rojos en su interior y manchas de ese mismo color en el hocico, las astas y las patas, como los otros cinco pequeños venados que están adelante y que se dirigen hacia una luna en fase creciente, sobre la que se puso, en color rojo, una cruz cristiana con su base-cimiento (Figura 6). Temáticamente estas escenas hacen referencia al sacrificio de los jinetes, del venado y de Cristo. Aquí la luna, como emblema del mundo de la noche, de los ancestros antediluvianos, se resignifica con la Cruz cristiana, que es el emblema de la muerte y resurrección de Cristo, del tiempo solar, o del Cristo-Sol. Por otra parte, no es casual que el personaje esté montado sobre un venado, pues este último, en la tradición oral otomí del Mezquital, es el Sagrado Hermano Mayor (Maka Fanto Makunda), el primer ser que pisó la tierra, quien se dejó sacrificar para salvar a Cristo. De aquél se afirma que nació, vivió y murió en el Mezquital (Luna 2010). Por otra parte, que el venado se haya convertido en el caballo tampoco es casual, porque la palabra fani del otomí, que definía al venado antes de la llegada de los hispanos, después se utilizó para nombrar al caballo (Hekking y Bakker 2010). Es así que tenemos, con ello, la muestra de cómo se cambió o adaptó el paradigma original de los ancestros antediluvianos, contenidos en la roca, por la personalidad de Cristo y los antepasados no muy lejanos, representados ahora a caballo como víctimas sacrificiales, o por medio de las cruces o las iglesias que construyeron.

FIGURA 5. PERSONAJE CON ARCO, FLECHA Y CARJAC DETRÁS DE CINCO VENADOS, UN JINETE Y UN LANCERO. SAN MIGUEL CALTEPANTLA- HUICHAPAN. DIBUJO: DOMINGO ESPAÑA SOTO.

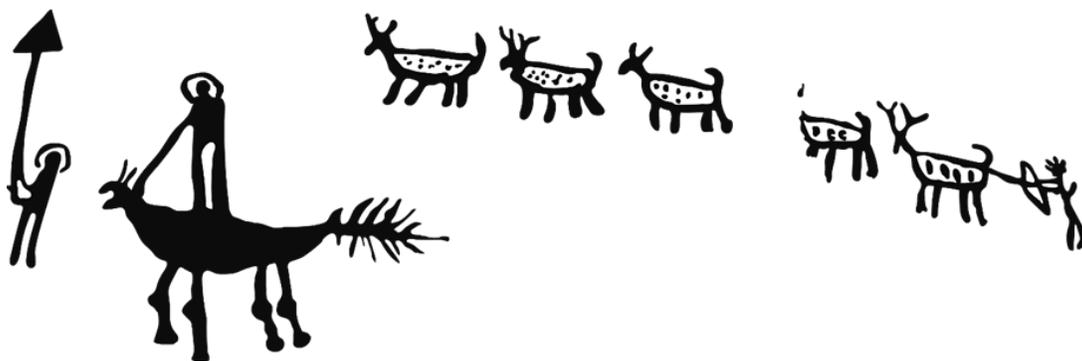


FIGURA 6. JINETE SOBRE UN VENADO Y OTROS CINCO CON MANCHAS DE COLOR ROJO EN VARIAS PARTES DEL CUERPO, ASOCIADOS A LA LUNA EN FASE CRECIENTE Y LA CRUZ CRISTIANA. SAN MIGUEL CALTEPANTLA-HUICHAPAN



Imagen tratada con Dstrech LRE para resaltar el color rojo. Foto: Proyecto Arte y comunidades otomíes; metamorfosis de la memoria identitaria. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2015.

Que los otomíes de la región consideraban que Cristo vivió y murió perseguido en el Mezquital, y que también fue un *wema* (gigante) o un *xita* (abuelo) antepasado (Luna 2010), en primer lugar, se corrobora de manera esquemática o conceptual en la escena que acabamos de describir; sin embargo, se confirma totalmente la apropiación a través de un pequeño detalle que Alfonso Vite y Nicté Hernández descubrieron en uno de los conjuntos del sitio rupestre del Cajón, en Huichapan, Hidalgo —donde también hay escenas prehispánicas y jinetes— cerca del arroyo y en medio de dos rocas, o, mejor dicho, debajo de una de ellas, cerca de un cúmulo de puntos (estrellas) que simbolizan la noche, está oculta la representación del rostro de Cristo con sus tres potencias (Figura 7), en tamaño muy pequeño, similar al de los catecismos figurados o testerianos (Hernández 2013: 60-67).

FIGURA 7. ROSTRO DE CRISTO REPRESENTADO EN EL ARTE RUPESTRE OTOMÍ. EL CAJÓN, HUICHAPAN, HIDALGO. DIBUJO: DOMINGO ESPAÑA SOTO



Hasta aquí he mostrado, por medio de las imágenes del arte rupestre, cómo los antiguos otomíes de la región del Mezquital adoptaron y asimilaron el cristianismo, de acuerdo con sus antiguas creencias o ideas en torno a los antepasados no muy lejanos, pero falta ver cómo los difundieron, como nuevos cristianos, como señores y caciques de la Provincia de Jilotepec, como colonizadores y aliados de los españoles y fundadores de nuevos pueblos en el Norte Chichimeca: entre los pames, guamares, guchichiles, guaxabes y jonaces. Lógicamente, no hemos encontrado información sobre ello en los archivos coloniales, pero sí existe en el arte rupestre y en la *praxis* ritual contemporánea de la región. Según los trabajos de Carlos Viramontes (2015: 65-82) y Viramontes y Salinas (2016: 31-51), se registran evidencias en los sitios de arte rupestre de los cazadores-recolectores del semidesierto de Querétaro y Guanajuato, de los que los antiguos otomíes y sus descendientes se apropiaron, refuncionalizándolos y resignificándolos, al agregarles, con su particular estilo de la pintura blanca, cruces, capillas, jinetes y glosas, desde el siglo XVI hasta el XIX y principios del XX; justo donde ya habían pintado, desde la época prehispánica, los “chichimecas”, con su “estilo esquemático generalmente delineado en rojo”. No obstante, cabe aclarar que, de vez en cuando, también los otomíes usaron aquí el color rojo, para las escenas que se refieren al sacrificio, como lo hicieron con una escena que coincide temáticamente con la que describí del sitio que está entre Caltepanitla y Huichapan (Figura 6). Esta otra se localiza en el sitio “el Derrumbadero II”, de Victoria, Guanajuato (Viramontes 2015: 74). Tiene representados a dos personajes gigantes con las manos levantadas y, arriba de ellos, un Sol con las líneas radiales dobladas, que tiene encima un cúmulo de puntos que simbolizan las estrellas, las cuales, a su vez, aluden a la noche; a la izquierda, en menor tamaño, hay un personaje con arco y flecha, que persigue o enfrenta a tres animales; uno de ellos tiene el cuerpo moteado y la cola larga, por lo que no nos atrevemos a afirmar si es un venado, pero, justo a un lado, está representada una cruz cristiana con su base-cimiento. En otra escena registrada por Viramontes (2015: 78), en el sitio de La Cruz del Milagro, de Peñamiller, Querétaro, se pintaron varias cruces cristianas en color blanco, pero hay una que tiene su base-cimiento y que está flanqueada por la representación de dos palmas que la adornan; arriba de ella, tiene un círculo con líneas radiales, como una clara representación del Sol, elementos que, además, se repintaron con color rojo. En el primer y segundo sitio que acabo de describir, están presentes los antepasados antediluvianos y la asimilación del sacrificio de Cristo y del Sol.

No en vano, aun ahora, algunos cerros y cuevas, por sí mismos, siguen siendo puntos de peregrinaje de los actuales otomí-chichimecas, que los consideran como lugares de residencia

de los antepasados “mecos”, a quienes todavía guardan respeto como padres fundadores; los ofrendan y los visitan “para decirles que se acuerdan de ellos y que ellos siguen viviendo con nosotros” (Vázquez et al. 2014: 175-176, 192-197), y para pedirles favores relacionados con la petición de lluvia, la fertilidad y la salud (Chemín 1993: 111-112, 123).

III. ANTES Y DESPUÉS DE LAS CRUCES DE ÁNIMAS Y CAPILLAS DE LINAJE

Ante la pregunta: ¿por qué los antiguos otomíes del Mezquital representaron en su arte rupestre a unos antepasados que no estaban contenidos en la roca misma y que no estaban muy lejanos de ellos? De entrada, debo decir que la respuesta nos la han dado las imágenes del sitio que se encuentra entre Huichapan y San Miguel Caltepanitla (Figura 5 y 6), junto con el ejemplo del sitio de Querétaro y Guanajuato; además, sabemos de antemano, por la historia, que los caciques conquistadores otomíes participaron, como aliados de los españoles, durante varias décadas entre 1550 y 1600 (Powell 2014: 165-168), en la guerra y pacificación de los chichimecas del Norte, con el proceso de evangelización, construcción de iglesias y fundación de pueblos — como ya lo he mencionado antes—. Por tanto, se puede inferir que sus descendientes no dudaron en asimilarlos con la vida, el sacrificio y la muerte de Cristo mismo, por haber vivido y muerto muchos de ellos, como lo confirma la *Relación de Querétaro*, en batalla contra los chichimecas no conversos, como los nuevos y primeros cristianos de estas tierras. Esta acción mereció que los sacralizaran, reunieran y representaran —tanto en el Mezquital como en el Bajío— como los jinetes que fueron, por obtener, a lo largo del tiempo, el privilegio y la licencia de montar a caballo, portar armas y vestir como españoles, como se confirma en los documentos del ramo de la Real Audiencia del Archivo General de la Nación de México (AGNM: 1540, 1557, 1583-1651); en las iglesias, de las que fueron patrocinadores y constructores, como lo testifica la misma *Relación de Querétaro*, y en las cruces que no sólo representarían a Cristo, sino también a los caciques y guerreros que se sacrificaron en la batalla en contra de los chichimecas no conversos. Las “almas” de esos antepasados no muy lejanos fueron representadas por sus descendientes en la pintura, para hacerlos presentes y evidenciar que también fueron a dar junto a los antepasados antediluvianos que habitaban en la roca, en el interior del cerro o de la cueva.

Sin embargo, en primer lugar, cabe aclarar que, desde la época prehispánica, los otomíes ya contaban con un guerrero divinizado (Seler 2014: 334-342), identificado con el dios del fuego y de los propios guerreros y señores muertos, al que se llamaba de diferentes maneras: *Otontecubtli*, *Ocotecubth*, *Xócotl* y *Cuécuex* (Carrasco 1950: 138-146), mismo que se asocia con la fiesta del *xócotl huetzji* (caer el fruto), la cual se encuentra representada en varios sitios de arte rupestre otomí del Mezquital (Figura 8), con la escena de varios personajes tomados de las manos frente a un mástil que otros escalan. Esto simbolizaba el descenso del dios muerto, representado por un bulto de masa de amaranto que se colocaba en la punta, mismo que era alcanzado por uno de los que subía y después se repartía entre la población, como un acto de comunión con esa divinidad que renacería al mes siguiente (López Austin 1985: 273-274), lo cual tenía que ver con rituales previos, asociados con el arrojamiento a las brasas de guerreros cautivos, que después eran sacrificados en el *techcalt*. Cabe apuntar que la muerte y resurrección del Dios Viejo del Fuego, que baja y sube del mundo subterráneo, entró en estrecha asociación y asimilación, después del siglo XVI, con la muerte y resurrección de Cristo y del Sol (Lara 2007: 223). En segundo lugar, se debe tomar en cuenta que el culto al lugar de origen y residencia de los antepasados primigenios, considerados como el padre y la madre de todos los otomíes, incluía e incluye también a los no muy lejanos, pero ya sacralizados, que van y residen con ellos en

alguna parte del interior del cerro o la cueva, como aún sucede en el cerro Napateco de Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo (Báez 2014). Ya se tenía estas ideas y creencias desde la época prehispánica, como se puede corroborar en el *Códice Huamantla* y la *Relación de Querétaro*: en ésta última se dice que los de la provincia de Jilotepec, a la que pertenecían los otomíes de la región del Mezquital, consideraban que provenían del Padre Viejo y la Madre Vieja:

De los cuales decían provenían todos los nacidos y que estos habían procedido [el Padre Viejo y la Madre Vieja] de unas cuevas de un pueblo que se dice Chiapa [de Mota] [...], que está dos leguas de Jilotepec hacia el mediodía, tenían por cosa muy cierta y averiguada la inmortalidad de las ánimas, y así, cuando uno moría, le enterraban y con él toda la ropa de su vestir y sus vasijas de su servicio. Hacían los vivos conmemoración de los difuntos, ofreciendo por ellos en sus sepulturas los que comían, presentándolo en vasijas y dejando ahí, decían que lo hacían por los muertos que eran vivos en otra vida que era la perfecta (*Relación de Querétaro* 1582: 236).

Esa idea de un mundo otro e igual al de los vivos, pero en el interior del cerro o la cueva, en el que habitan los antepasados, justifica que, además de los gigantes antediluvianos ya presentes en la forma de la roca, los otomíes decidieran hacer visibles a sus antepasados no muy lejanos, que ya habían llegado a ese espacio del interior de la tierra, como un acto para sacralizarlos, como los primeros bautizados que fueron, quienes se equipararon con la vida y muerte de Cristo. Así lo testifican, aún ahora, las antiguas cruces con nombre y apellido de jefes, capitanes o guerreros otomíes y de sus aliados guamares o chichimecos, caídos en esa guerra de conversión y pacificación del Norte contra sus paisanos nativos no conversos; la continuidad de esta veneración, hasta la actualidad, ha sido registrada por Phyllis Correa, en Guanajuato (Correa 2001 y 2007). Por ello, tampoco es extraño que los descendientes de los primeros otomíes cristianos, después de su muerte, hayan decidido construirles sus capillas de linaje, para guardar y venerar las cruces y cuadros de ánimas de esos antepasados y de los que, en el futuro, irían a reunirse con ellos, en edificaciones de mampostería, con bóveda de cañón, atrio y calvario (Figura 9 y 10). Éstas, ahora, marcan la presencia y expansión de los otomíes hacia el bajío y el semi-desierto queretano, desde tiempos coloniales hasta el día de hoy (Utrilla et.al 2012: 177-190). Sus oratorios, en muchas comunidades, han sido abandonados (Pineda 2014; Peña Peláez 2010, 2012), pero, en otras, aún siguen en uso; aún hoy, los otomíes actuales reconocen que fueron erigidos en honor a un primer antepasado común bautizado: sacralizado (Chemín 1993:75), porque las ánimas de los antepasados se consideran como sagradas y poderosas, por ser seres cercanos a Dios y a los santos, totalmente reconocidos como fundadores del pueblo (Magaña y Moya 2012: 74-75) y dadores de valores, de quienes heredaron la fuerza y la vitalidad, los que protegen y procuran a su descendencia (Vázquez 2014: 147-212), y a los que se les recuerda por haber heredado los terrenos (Van de Fliert 1988: 114). Por eso, las ánimas de estos antepasados conviven junto a los vivos durante todo el año (Magaña y Morales 2012: 74-75) e inciden en la vida cotidiana de la comunidad de los vivos, construyendo un devenir mutuo, pero también castigando con enfermedad cuando son olvidadas (Vázquez 2014: 184-185, 189). La comunicación con las ánimas de los antepasados no muy lejanos se establece por medio del sueño, la consulta del especialista ritual y las palabras del rezandero (Vázquez 2014: 184; Van de Fliert 1988, 144). En cambio, la convivencia real entre familiares vivos y antepasados se concreta con las velaciones que duran toda la noche y con las generosas ofrendas que se les pone en la mesa; éstas, finalmente, son repartidas entre familiares vivos, compadres, mayordomos y rezanderos.

FIGURA 8. ESCENA DE XÓCOLT HUETZI. SAN ANTONIO TEZOQUIPAN, HIDALGO.
DIBUJO: DOMINGO ESPAÑA SOTO

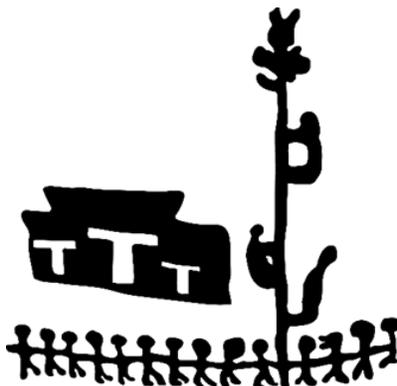


FIGURA 9. CAPILLA DE LINAJE “LA PINTA”. SAN MIGUEL IXTLA, GUANAJUATO



Foto: Proyecto Arte y comunidades otomíes; metamorfosis de la memoria identitaria. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2013.

Figura 10. Cruz de ánimas de antepasados no muy lejanos. Capilla de linaje de Ndodo Grande, San Miguel Tolimán, Querétaro



Foto: Proyecto La Mazorca y el Niño Dios. El arte otomí; continuidad histórica y riqueza viva del Mezquital, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2008.

IV. LOS ANTEPASADOS PRESENTES EN UNA COMUNIDAD

Regresaré, de nuevo, a la región de origen de algunos de los conquistadores otomíes que fueron al Norte chichimeca, particularmente a la comunidad del El Espíritu de Alfajayucan, Hidalgo. Aquí —al igual que en otras comunidades— los antepasados aún se hacen presentes para convivir, decidir, castigar, reconciliar, perdonar, transferir cargos y asegurar la continuidad de las tradiciones y el bienestar de la comunidad, principalmente en el tiempo del carnaval, del *ntheni* (el juego), en el que los antepasados, todas las personas de la comunidad, mayordomos, sirvientes, delegados y el santo patrón, se encuentran en un espacio-tiempo otro, en el que coexiste el pasado acumulado de muchas generaciones y el presente, al encontrarse antepasados y vivos en el tiempo en que persiguieron a Cristo, justo aquí, en la comunidad del *Nbobmi* (del Rostro Negro), que se llama ahora *Nñuspiritu* (Luna 2010: Canto 28), donde Cristo se confunde entre la gente y sus persecutores, poniéndose también la máscara de *Xita* (viejo), para ocultar su rostro resplandeciente, mismo que se pinta y raya, junto con el cuerpo, de blanco, rojo o negro (Luna 2010, Canto 28).

En El Espíritu, desde un mes antes y el día mismo del carnaval, en la tarde-noche, se realiza el Sube Bandera y Baja Bandera, respectivamente, que consiste en subir y bajar tres cruces; dos de ellas se colocan en la torre campanario y una en la esquina del extremo oeste de la portada de la parroquia; éstas son construidas con madera, lazo de ixtle de maguey, hojas de madroño del cerro del Astillero (Hualtepec), naranjas, y flores de nochebuena, cempaxúchitl y otras. Se dice que las dos primeras son las cruces del mayor y del segundo; la tercera, de los delegados y los *Xitas* (Figura 11). Sin embargo, Amiel Mejía (2014: 65-66) precisa que las dos primeras “son subidas en nombre de las autoridades comunitarias y representan a los antiguítas o antiguas”, que son “las personas entendidas como los fundadores de la comunidad o aquellos que vivieron en ella hace tanto tiempo que son los que conocieron las razones de las tradiciones que hoy se celebran”, mientras que la tercera, que se identifica por la máscara de viejo que se le coloca, representa a los mismos *Xitas* que la suben, quienes “encarnan a los viejos parientes que alguna vez habitaron el pueblo” y, finalmente, en conjunto, representan a los primeros antepasados cristianos, pues, como también lo dice Mejía (2014:66), “el Pone Bandera da pie a que el Niño Jesús, una vez crecido, pueda ser bautizado el día de la Candelaria”, junto con “la bendición de las semillas de la siembra del año”.

En la comunidad existen varias banderas de tela que portan los mayordomos, junto con la del santo patrón, en las procesiones, las incensadas y en diversas acciones del proceso ritual, y otras parecidas que usan los *xitas* en la Bajada de las máscaras (Figura 12), cuando van al pueblo a invitar a su carnaval, ocho días antes. Estas banderas que, evidentemente, se han renovado o se han restaurado a lo largo del tiempo, están hechas a partir de cuadros de diversos colores que, por lo general, son ordenados en bandas horizontales. Tania Guerrero Collazo, el padre Bernardo Guízar Sahagún, Sergio Miranda y Mario Ramírez me han confirmado la existencia de otras similares, de tela y de cuadros, en Tecozautla y en otras comunidades del Mezquital, mismas que nos remiten a las representadas en dos documentos tardíos de Guanajuato, que datan del siglo XVIII: el *Códice Chamacuero* y el *Códice Martín de Toro* (Wright 1988), escritos por los descendientes de uno de los caciques conquistadores otomíes del norte chichimeca; del mismo modo, esas banderas nos remiten a la referencia que hace, a mediados del siglo XIX, Guillermo Prieto (1857: 198-199), quien menciona que le comentaron que, en ese entonces, en Querétaro, “los indios” danzaban en todas las funciones titulares de palacios municipales e iglesias alrededor de una “enorme bandera cubierta de pinturas y llena de remiendos” que “se creía y la tradición confirmaba que era de los tiempos del célebre D. Fernando de Tapia, cacique de Huichapan, y

el más celoso colaborador de los conquistadores de Querétaro”. Paradójicamente, en el Mezquital ya no se recuerda que sus antepasados fueron a conquistar el Norte chichimeca, junto con los españoles, ni tampoco se reconoce que sea suyo el arte rupestre, en el que se sacralizaron, a pesar de que esos mismos antepasados se siguen haciendo presentes en la comunidad, por medio de las cruces, las máscaras y las banderas mismas.

FIGURA 11. CRUZ DEL PONE BANDERA QUE REPRESENTA A LOS XITAS. EL ESPÍRITU, ALFAJAYUCAN, HIDALGO



Foto: Proyecto El arte rupestre y la voz de las comunidades, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2016

FIGURA 12. “LA BAJADA DE LA MÁSCARA DE LOS XITAS” DE EL ESPÍRITU, PARA INVITAR A LAS OTRAS COMUNIDADES A SU CARNAVAL, DESDE LA CABECERA MUNICIPAL DE ALFAJAYUCAN



Foto: El arte rupestre y la voz de las comunidades, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2016

FIGURA 13. “EL JUEGUITO” O EL COMBATE DE NARANJAZOS EN EL CARNAVAL DE EL ESPÍRITU, ALFAJAYUCAN, HIDALGO



Foto: Proyecto El arte rupestre y la voz de las comunidades, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2016

Pero, como bien lo dice Galinier (2004: 661-677), en muchas ocasiones encontraremos más referencias en la práctica ritual que en los mitos o la tradición oral, y en el espacio-tiempo de la noche, porque es ahí donde, a diferencia del día, en el que “nunca cohabitan más de tres generaciones, la noche revela la presencia de entidades que pertenecen a diferentes grados genealógicos, ya se trate de antepasados fundadores o de personajes “históricos” (Galinier 2016:64-65). Por ejemplo, en la Atoleada Chica y Grande, que realiza la comunidad, la primera es antes de ir al cerro por el madroño para elaborar las cruces y la segunda también es antes del Poner Bandera, de subir las cruces de los antepasados. La preparación de las Atoleadas se hace desde unas horas antes de la medianoche hasta el amanecer, y toda la comunidad participa para la elaboración de más de quinientos litros de atole, en la primera ocasión, y en la segunda, más de mil. Antes de comenzar la invitación a participar en los preparativos, la hacen las autoridades civiles (delegado) y religiosas (primer y segundo mayor). Después de que la masa y todos los ingredientes se han alistado, las dos cocineras al mando “bendicen” y ponen pequeños ramitos de romero y pencas de cardón en forma cruz debajo de los botes en los que se hará el atole. El comienzo de mover los botes del atole, ante el calor sofocante y las altas llamas de fuego, lo hacen el primer y segundo mayordomo, con sus respectivas esposas; luego les sigue el delegado, con su familia; después, el resto de la comunidad. En efecto, se afirma que mover el atole en su proceso de elaboración, ante las calientes y abrazadoras llamas de fuego, es para lograr, primero, “el perdón de los pecados chiquitos” y luego “el de los pecados grandes”. Por eso todos deben estar contentos y no deben estar de mal humor o molestos con alguien: “pues puede provocar el disgusto del Espíritu y hacer [...] que el atole se aguade. Dicen que cuando hay descontentos entre la comunidad se ha dibujado el Espíritu (una paloma), como en señal de que remedien la situación” (Jardines 2018). Se recuerda que antes también participaba, durante toda la noche, un personaje que se disfrazaba de armadillo, mismo que bailaba y hacía bromas a todos los presentes. Finalmente, después de la velada y expiación de los pecados ante el fuego purificador, en las primeras horas de la mañana, toda la comunidad, incluyendo los niños de las escuelas y sus profesores, que dejan sus aulas, se reúnen para tomar el atole, en un acto de total comunión.

Todo ello nos hace pensar en la confluencia de un tiempo nocturno, pre-humano y precristiano, con la presencia del armadillo y una asimilación y ajuste con respecto al antiguo culto al Fuego y el dios guerrero muerto y divinizado (*otontecutli*), con un tiempo cristiano, con las tres cruces de los antepasados que, después de un mes de haber estado en lo alto de la iglesia, se bajan –en el Baja Bandera— y se espera, como señal, que las naranjas con las que las vistieron estén frescas – nos recuerda el *Xócolt Huezji* (caer el fruto)—. Y ahí empieza el carnaval, el tiempo de la persecución de Cristo, en el que él mismo se disfraza de *xita* y se confunde entre la gente, y participa en el juego de los naranjazos (*N'deni Naxa*). En este momento, todos los disfrazados de la comunidad entran en la “guerra” con su bolsa llena de naranjadas, para pelear cuerpo a cuerpo contra los disfrazados que invitaron de la comunidad vecina, en un total acto de distensión de conflictos y reconciliación (Figura 13). Igualmente, nos recuerda la guerra entre otomíes cristianos y chichimecas no conversos e, incluso, se dice en San Antonio Corrales que, antes, ahí participaban “indios tiznados” y “españoles” (Mejía 2014: 67). Estos últimos también nos recuerdan a algunos de esos guerreros y caciques otomíes que tuvieron el privilegio de montar a caballo y vestir como españoles. Por otra parte, la presencia del santo patrono, que es el Espíritu Santo, representado en la custodia de madera, que, por su forma, se asocia con el Sol (Stresser-Péan 2011: 511-513, 523-524) y que, en la parte de atrás, tiene pintado el rostro de un “viejo”, como le llaman, con todo respeto, las personas de la comunidad, adquiere sentido con la presencia del Cristo que se disfrazará de *xita*, y que se confunde entre la gente durante los

días del carnaval, y con las cruces y las banderas de los primeros antepasados que también están presentes.

EPÍLOGO¹

Las imágenes del arte rupestre del Mezquital nos han develado, en primer lugar, la forma en que los otomíes adaptaron, asimilaron y se apropiaron del cristianismo, sin olvidar a sus antepasados antediluvianos contenidos en la roca, y a sus antepasados no muy lejanos, que se convirtieron en conquistadores y primeros cristianos en el Norte chichimeca, mismos que se representaron con las cruces, por haber muerto en batalla, con las iglesias, por ser fundadores de pueblos y constructores de ellas, y con los jinetes, porque obtuvieron el privilegio de montar a caballo, portar armas y vestir como españoles. También se puede rastrear su llegada, influencia y apropiación en los mismos sitios de arte rupestre de los cazadores-recolectores, y en su expansión con las capillas de linaje de Querétaro y Guanajuato. Por otro lado, en una de las comunidades de origen de algunos de esos conquistadores otomíes, hemos corroborado que esos antepasados aún se hacen presentes, encarnándose en los vivos que se disfrazan de *xitas* (viejos), como el mismo Cristo lo hace para esconderse de sus persecutores, durante el carnaval, que se desarrolla dentro de la misma comunidad pero dentro de un espacio- tiempo otro, en el que confluyen varias generaciones, junto con el santo patrón y los primeros fundadores, para castigar, reconciliar, decidir, transferir cargos y asegurar el bienestar de la comunidad, influyendo en la vida civil y religiosa de los vivos.

Por lo tanto, concluyo que la historia de vivos y antepasados, entre los otomíes, es incluyente y flexible, porque se crea, se reescribe y, paradójicamente, se olvida de manera mutua, esto último, desde el momento en que los vivos dejan de pedir y ofender y desde el momento en que los antepasados dejan de hacerse presentes y exigir. Por eso planteo que es necesario estudiar y reconstruir académicamente la historia de los otomíes de diversas regiones y comunidades, sin olvidar a sus antepasados presentes, tomando en cuenta que, en cada una de ellas, la historia es diferente, dependiendo del paisaje geográfico que los rodea, los procesos históricos por los que han atravesado y el santo patrono que les ha tocado.

V. REFERENCIAS

Archivo General de la Nación de México [en adelante AGNM] (S/F): “Fragmento de otorgamiento de título de Coronel de las tropas de indios principales y de la guardia de frontera de Chichimecas en Balthazar de Magos, cacique y principal de la provincia de Xilotepeque”. En: Indiferente Virreinal, caja 2328, exp. 9.

AGNM (1540): “Traspaso de memoria en la que expone sus méritos el capitán Francisco de León, General en la región de la frontera Chichimeca. San Luis de la Paz”. En: Real Audiencia, caja 5001, exp. 66. 2fs.

AGNM (1557): “Nombramiento de capitán de las Chichimecas al cacique Nicolás de San Luis otorgado por Luis de Velasco, caballero de la Orden de Santiago y Virrey de Nueva España”. En: Indiferente Virreinal, caja 3726, exp. 1.

¹ Agradezco el apoyo del Proyecto PAPIIT IN403616: El arte rupestre y la voz de las comunidades (2016-2018), coordinado por la Dra. Marie-Areti Hers, del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.

AGNM (1582): “Licencia que se dio a Don Baltazar Clemente, cacique de Jilotepec para montar a caballo”. En: Real Audiencia/ Indios, vol.2, exp. 108, f. 27v.

AGNM (1583): “Licencia concedida a Alonso de Granada, Alcalde Mayor de Jilotepec para montar a caballo, por la necesidad que tiene en ocasiones de ir a combatir a los indios Chichimecas”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 2. exp. 886, f. 202 v.

AGNM (1590): “Licencia a Don Juan de la Cruz, indio principal y cacique de Querétaro, para montar a caballo”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 5, exp. 36, f.80.

AGNM (1591): “Se concede licencia a Don Baltazar de Mateos, indio cacique de Tula, para montar a caballo”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 6, exp. 195, f. 44v.

AGNM (1592): “Licencia a Don Juan Austria cacique de dicho pueblo y Gobernador [de Metztlán], para que montado a caballo pueda portar espada y daga”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 6. exp. 359.

AGNM (1619): “Se concede licencia a Juan de San Cristóbal cacique de Huichapan, para montar a caballo”. En: Real Audiencia/Indios, vol 7.exp. 392, f. 189.

AGNM (1619b): “Se concede licencia a Pablo Jiménez, cacique de Huichapan para montar a caballo”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 7, exp. 393, f.189.

AGNM (1619c): “Licencia que se concede a Juan de la Cruz, cacique de Octupa [Actopan] para montar a caballo, portar espada y daga”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 7, exp. 400, f. 191v.

AGNM (1620): “Alas justicias de su majestad a fin de que no impidan a Juan Cristóbal de Granada, cacique de Jilotepec, montar a caballo y portar habito de español”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 9, exp. 239, f. 113.

AGNM (1620a): “Para que siendo Diego Martín cacique y principal de Ixmiquilpan, la justicia no le impida montar a caballo”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 9, exp. 276, f.136.

AGNM (1631): “Licencia a Diego Ignacio, cacique y gobernador de Tepatitlán para montar a caballo y portar hábito de español”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 10, exp. 10, f. 196v.

AGNM (1639): “A la justicia y ministro a fin que no impida a Lázaro Martínez cacique de San Juna del Río montar a caballo y portar habito de español”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 11, exp. 376, f. 304v.

AGNM (1639a): “Para que se permita a Agustín Atzahuitzotl y Bárcena, cacique de Huichapan montar a caballo y portar habito de español”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 11, exp. 441, f.352.

AGNM (1639b): “Para que la justicia y sus ministros no impidan a José González, cacique y principal de San Francisco, jurisdicción de Huichapan, montar a caballo”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 11, exp. 436, f. 350v.

AGNM (1639c): “Para que la Justicia no impida a Francisco de León, cacique y principal de San Bartolomé Aguascalientes [Guanajuato] montar a caballo y tener mulas de carga y trato que refiere en el mandamiento”. En: Real Audiencia/Indios, vol.11, exp. 434, f. 339.

AGNM (1640): “Para que la justicia de su majestad no impida a Bernardo Beltrán, cacique y principal de Querétaro, montar a caballo y portar hábito de español.”. En: Real Audiencia/Indios, vol. 11, exp. 478, f.378.

Aguilera, Carmen (1984): *Códice de Huamantla. Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la sala de testimonios pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y la Biblioteca estatal de Berlín*, Estudio iconográfico, cartográfico e histórico de Carmen Aguilera. Ciudad de México: Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.

Báez Cubero, Lourdes (2012): ““Vistiendo santitos”. La acción ritual para vestir a los “antiguas” entre los otomíes de hidalgo”. En: *Estudios de Cultura Otopame*, No 8, pp. 237-256.

Báez Cubero, Lourdes (2014): “Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México)”. En: *Nuevo Mundo Mundos nuevos*. En <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66718> (16 de octubre de 20 15).

Carrasco Pizana, Pedro (1950): *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chemín Bässler, Heidi (1993): *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán: Ya t'ulo nijō dega södi ñuhu ya mengu Nxemge*. Querétaro: Fondo Editorial de Querétaro.

Códice Chamacuero (1653-1700): Colegio de Michoacán, Biblioteca Luis González, Archivo Histórico, Fondo Chamacuero, No. 7.

Correa, Phyllis M. (2001): “Otomí Rituals and Celebrations. Crosses, Ancestors and Resurrection” En: *Journal of American Folklore*, No 113 (450), pp. 436-450.

Correa, Phyllis M. (2007): “La religión popular en el estado de Guanajuato: el culto a la Santa Cruz del Puerto de Calderón”. En: *CINTEOLT*, No. 2, pp. 1-22.

España Soto, Domingo (2015): “Los ancestros de los otomíes de la Sierra Madre Oriental. Aportes para una historia regional” (tesis). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

España Soto, Domingo (2017): “El sacrificio de Cristo, del Venado y de unos caciques conquistadores- evangelizadores otomíes”, ponencia presentada en el XIX Coloquio Internacional sobre Otopames. Ciudad de México.

Fournier García, Patricia (2001): “Gigantes alfareros y enanos: mito y cosmovisión mesoamericana entre los *hñabñu* de la región de Tula, Hidalgo”. En: *Dimensión Antropológica*, Año 8, vol. 21, pp. 71-84.

Galinier, Jacques (1987): *Pueblos de la sierra madre: etnografía de la comunidad otomí*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Galinier, Jacques (1990): *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Galinier, Jacques (2009): “La lamentación del Señor con cabeza de Viejo. Como se escribe la historia en la región otomí”. En Galinier, Jacques (ed.): *El espejo otomí. De la antropología a la etnografía psicoanalítica*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 63-72.

Galinier, Jacques. (2004): “A Lévi-Straussian Controversy Revisited: The Implicit Mythology of Rituals in a Mesoamerican Context”. En: *Journal of the Southwest*, No 46-4, pp. 661-677.

Galinier, Jacques. (2016): *Una noche de espanto: los otomíes en la oscuridad*. Tenango de Doria: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/ Sociéte d' Ethnologie/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Gallardo, Patricia (2012): *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas.

Hekking, Ewal/ Bakker, Dik (2010): “Tipología de los prestamos léxicos en el otomí Queretano: una contribución para el estudio sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque intralingüístico”. En: *CIENCLA@UAQ*, No. 3 (1), pp. 27-47.

Jardines López, José Luis [En preparación]: Los convites de la Atoleada y el *Juxta*: La reciprocidad activa (tesis). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kugel, Verónica (2002): “¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del Archivo Parroquial del Cardonal (S. XVII)”. En: *Estudios de Cultura Otopame*, pp. 77- 104.

Lara, Gerardo (2007): *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*. Ciudad de México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes/ Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Lastra, Yolanda (2006): *Los otomíes, su lengua y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lazcarro Salgado, Israel (2008): “Las venas del cerro: El agua en el cosmos otomí de la Huasteca sur”. En: Sandre Osorio, Israel/ Murillo Daniel (eds.): *Agua y diversidad cultural en México*. Uruguay: UNESCO/Programa Hidrológico Internacional/ Oficina Regional de Ciencia para América Latina y el Caribe, pp. 89- 103.

Lerma, Félix/ Hernández, Nicté /Peña, Daniela (2015): “Un acercamiento a la estética del arte rupestre del Valle del Mezquital, México”. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, N° 19-1, pp. 53-70.

López Austin, Alfredo (1985): “El Dios enmascarado del Fuego”. En: *Anales de Antropología*, vol. XXII, pp. 251-285.

López Austin, Alfredo (2015): “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas”. En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 49, pp. 161-197.

Luna Tavera, Francisco Ramiro (2010) [en prensa]: *Rä ÄjuÄ Nebñu. El Dios caminante, Nda Kristo: Rä Äjuä Nebñu: Cristo, el Dios caminante. La historia otomí de la creación del mundo y de la humanidad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Estéticas/Proyecto la Mazorca y el Niño Dios.

Mejía Lara, Amiel Ernenek (2014): “Cada comienzo, el carnaval y el ciclo ritual en San Antonio Corrales y el Espíritu”. En: Good Eshelman, Catharine/ Alonso Bolaños, Marina (cords.): *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.58-69.

Peña Peláez, Beatriz Isela (2010): *Ystla y sus capillas familiares* (tesis). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Peña Peláez, Beatriz Isela (2012): *La pintura mural como agente de construcción del espacio terrenal y divino, análisis de dos capillas familiares de San Miguel Ixtla, Gto* (tesis). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pineda Mendoza, Raquel (2014): *Conjuntos devocionales domésticos de Santa María del Pino, Tepetitlán, Hidalgo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas.

Powell, Philip W. (2014): *La guerra chichimeca (1550-1600)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Prieto, Guillermo (1857): *Viajes de orden suprema, por Fidel. Años de 1853, 54 y 55*. Ciudad de México: Imprenta de Vicente García Torres.

Relación de Querétaro (1582): En: Acuña Rene (ed.) (1987): *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Vázquez, Sergio (2004): “Wemas y cagandhos: Limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo”. En: Broda, Johanna/ Catharine Good Eshelman (cord.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 289-303.

Seler, Eduard (2014): “Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, No 48, pp. 335-342.

Stresser-Péan, Guy (2011). *El Sol, Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para las Culturas y las Artes/ Centro de Estudios Mexicanos y Centro americanos.

Utrilla Sarmiento, Beatriz/ Prieto Hernández, Diego/ Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2012): “Las capillas familiares u oratorios de patrilineaje otomíes y el culto de los antepasados”. En: Valle Esquivel, Julieta/ Prieto Hernández, Diego/ Utrilla Sarmiento, Beatriz: *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 177-190.

Van de Fliert, Lydia (1988): *El otomí en busca de la vida, Ar ñāñho bongar nzaki*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Vázquez de los Santos, Elena (2008): *Los Tenangos, mitos y ritos bordados. Arte textil hidalguense*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares.

Vázquez Estrada, Alejandro/ Rivera Aguilar, Asucena/ Utrilla Sarmiento, Beatriz/Prieto Hernández, Diego/ Mendoza Rico, Mirza/ Aguerre Mendoza, Imelda (2014): “*Ar 'ñani, ar mpöi ne ar 'mu:* Trayecto, mudanza y destino: difuntos, ánimas y antepasados en la cosmovisión de los pueblos otomíes de Querétaro”. En: Good Eshelman, Catharine/ Alonso Bolaños, Marina

(cords.): *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 148-212.

Viramontes Anzures, Carlos (2015): “La persistencia de una tradición milenaria: el arte rupestre de la época colonial en el semidesierto de Guanajuato y Querétaro”. En: Berrojalbiz, Fernando (ed.): *La vitalidad de las voces indígenas: arte rupestre del contacto y en sociedad coloniales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 65-82.

Viramontes Anzures, Carlos/ Salinas Hernández, Fernando (2016): “Cruces, altares y glosas. El avance evangelizador en el arte rupestre de Guanajuato”. En: *Arqueología*, No 51, pp. 31-51.

Vite Hernández, Alfonso (2012): *El mecate de los tiempos. Continuidad en una comunidad hñähñü* (tesis). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma México.

Wright Carr, David (2005): “*Hñabñu, Ñuhu, Ñbato, Ñubmu*. Precisiones sobre el término “otomí””. En: *Arqueología Mexicana*, N° 73, pp. 19.

Wright, David (1988): *Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca*. Querétaro: Ediciones del Gobierno del Estado de Querétaro.

**SIMBOLISMO EMERGENTE DE LA EXPERIENCIA
RITUAL AYAHUASQUERA CON LA COMUNIDAD
INDÍGENA KAMËNTSÁ DEL ALTO Y BAJO PUTUMAYO**

ARIAS LOPEZ, ANDRES

SIMBOLISMO EMERGENTE DE LA EXPERIENCIA RITUAL AYAHUASQUERA CON LA COMUNIDAD INDÍGENA KAMËNTSÁ DEL ALTO Y BAJO PUTUMAYO

I. INTRODUCCIÓN

Durante el proceso académico en la Maestría en Creación Musical, Nuevas Tecnologías y Artes Tradicionales, se desarrolló el trabajo de investigación “Volver a la Maloca – El saber ancestral americano como fundamento para la creación musical contemporánea”¹, con el fin de adquirir la titulación. De manera complementaria, dicho trabajo de investigación, motivó una búsqueda de carácter transpersonal, sustentada en la integración disciplinar entre la música, el saber ancestral, el trabajo corporal y las nuevas tecnologías.

La experiencia ritual y el encuentro con sabedores de la comunidad Kamëntsá del alto y bajo Putumayo, ha representado la principal fuente de información durante el desarrollo investigativo, y, además, influenciado a modo personal para resignificar conceptos cosmogónicos bajo criterios holísticos. En cuanto a lo académico, asignaturas impartidas por la Maestría, como Laboratorio de Lenguaje Simbólico, Iconografía, Cosmogonías Creativas, Integración Transdisciplinaria, entre otras, complementaron los pilares epistémicos en el proceso de investigación-creación.

El trabajo de investigación Volver a la Maloca, arrojó resultados para el contexto académico, y a su vez, abonó terreno para la continuidad creativa de naturaleza integradora, permitiendo desarrollar productos alternos como la creación simbólica que se expone en esta ponencia. Hemos de tener en cuenta que como resultado de las vivencias con sabedores de la comunidad Kamëntsá, actividades como el tejido, la ritualidad, las labores en la chagra, etc., han representado los medios transmisores de saberes desde el fundamento oral, que lleva implícito circunstancias complementarias en lo corpóreo, gestual y visual. Carlo Severi complementa tal noción al comentar:

Muchas situaciones “orales” no se sostenían solo sobre la palabra sino, ciertamente también sobre determinado uso de las imágenes. “Escrito”, por lo tanto, en la realidad, no se opone a “oral” como a su contrario, sino a una multitud de situaciones mixtas: “oral”, “iconográfico”, “gestual”, etc. (Severi Carlo 2010:40)

La comunidad Kamëntsá se encuentra distribuida principalmente en el municipio de Sibundoy, Putumayo, al pie de la cordillera occidental de los Andes colombianos, denominada como alto Putumayo al ubicarse en los 2100 msnm. Otra diáspora de la comunidad se encuentra en el municipio de Mocoa, Putumayo, ubicado en el piedemonte amazónico a 604 msnm, recibiendo el apelativo de bajo Putumayo. Desde el año 2010 he realizado un sinnúmero de visitas a la región, entretejiendo favorables vínculos con diferentes sabedores de la comunidad, quienes, desde la oralidad y la acción, comparten el conocimiento heredado de sus ancestros.

1 Para conocer más acerca del trabajo de investigación Volver a la Maloca, dirijase a:

<http://www.andresariaslopez.com/investigacion/>

II. LA CREACIÓN ARTÍSTICA BASADA EN EL SABER ANCESTRAL AMERINDIO

Mis inicios con la ritualidad ayahuasquera se remontan al año 2008 bajo la tutela del taita² Alfredo Juajibioy, quien desde entonces, ocupa un papel protagónico en el proceso de revalorización epistémica a nivel personal, favoreciendo al reencuentro con determinadas raíces ontológicas de carácter amerindio, que serán desarrolladas más adelante, teniendo presente que la creación simbólica elaborada, contiene tales postulados.

Durante las ceremonias, el taita Alfredo ejecuta una acción performática profundamente ligada al conocimiento ancestral heredado de su abuelo. La vestimenta como pieza identitaria, la conforman una “cusma” o túnica de algodón (tradicionalmente usada por nativos de la zona selvática del Amazonas), collares diseñados en chaquira, un singular collar de colmillos de tigre y una corona de plumas de guacamayo, que transfiguran aquel hombre en un ser de apariencia mitológica. El canto, recurso musical activador del brebaje, hace presencia en el acto mágico-religioso, así lo comparte el mismo taita al afirmar que “para activar el remedio, osea, para hacer el conjuro toca cantando y con la ramita” (A. Juajibioy, comunicación personal, 1 de agosto de 2014). Referente a lo anterior, el antropólogo Jeremy Narby, tras sus encuentros con chamanes ayahuasqueros del Perú, asevera que “según los chamanes del mundo entero, la comunicación con los espíritus se establece por la música. Para los ayahuasqueros es casi inconcebible entrar en el mundo de los espíritus y mantenerse silenciosos” (Narby 1997:68).

Herramientas para su despliegue en el oficio de médico tradicional, contextualizan el acto ceremonial, la *waira sacha* –hojas de viento- (ramita como la describe taita Alfredo) y un collar de cascabeles vegetales, tienden el suelo rítmico para que, con el influjo melódico del canto, silbido o la armónica, dirija el trance o viaje de los participantes. Cristales de cuarzo, plumas, tabaco y otras plantas auxiliares, conforman el ritual, siendo un hecho con altas probabilidades de variabilidad.

El entorno ceremonial, la estética del ambiente anteriormente descrito y principalmente las experiencias extáticas producto de la ingesta de yagé, originaron el desarrollo espontáneo de representaciones geométricas y abstractas en notas de campo y agendas laborales. El antropólogo colombo-austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff, denomina fosfenos a este tipo de representaciones, siendo un fenómeno común a la visión humana y percibidas a manera de manchas, estrellas o formas irregulares. Para los Barasana, esas imágenes abstractas, son imágenes de yagé, llamadas *grabpi obori* (Reichel-Dolmatoff 1978: 168-172). Además, Reichel-Dolmatoff puntualiza:

Pueden ser inducidos los fosfenos por cierto número de agentes químicos. De las drogas alucinógenas como la LSD, la psilocibina, la mescalina, la bufotenina y la harmalina, se sabe que producen fosfenos de motivos abstractos, y a menudo las sensaciones visuales persisten después de pasados varios meses de la experiencia inicial. (Reichel-Dolmatoff 1978:172)

El ayahuasca o yagé contiene harmalina y otras beta-carbonilas que facilitan la asimilación en el organismo de la dimetiltriptamina (DMT), sustancia que además de estar incluida en el brebaje, es producida por el cuerpo humano en pequeñas cantidades. Este elixir químico desencadena experiencias psicoactivas altamente documentadas y estudiadas por antropólogos, etnobotánicos, psicólogos, terapeutas y científicos, desde hace más de 50 años.

En el bajo Putumayo, es debido tomar transporte desde Mocoa hasta la vereda San José del Pepino, una vez allí, espera una caminata de 30 minutos por camino rocoso y

² Palabra empleada para referirse al chaman o médico tradicional de la comunidad.

vegetación selvática para llegar a la chagra del taita Alfredo, donde en un área de 5 hectáreas aproximadamente, se despliega una variedad de plantas que están al servicio de los quehaceres medicinales del taita. Recurrentes visitas al Sibundoy (alto Putumayo), provocaron interés en el arte desarrollado por la comunidad; en casa del joven médico tradicional Miguel Mavisoy, su esposa dedica cierta parte del tiempo a la realización del chumbe o faja de lana (denominada en lengua *tsombiach*), donde almacena parte de su cosmovisión.

El *tsombiach* o faja cinturón de lana se comporta como una matriz de historias en la que se inscriben, de forma gráfica y colorida, las labores o diseños simbólicos que son asociados al mundo femenino. En esta faja se esbozan elementos de integración colectiva como el yagé en su olla y la chagra (*jajañe*) o huerta tradicional Kamëntsá, considerada como la despensa de la vida. (Leyva Mosquera 2015: 232)

El chumbe aparte de instituirse como recurso creativo y depósito del pensamiento, opera en el plano funcional como herramienta protectora del vientre, con una longitud aproximada entre 4 a 6 metros, las mujeres lo emplean para atar su *Wabsbia*. “En la comunidad cada uno de los dibujos tejidos en el chumbe los tomó de la naturaleza, como el rombo que representa el estómago o en lengua se dice *Wabsbia*” (C. Chicunque, comunicación personal, 30 de julio de 2014). Según Benjamín Jacanamejoy, es el espacio primordial dador de vida, de característica geométrica romboidal, representa el espacio donde conviven los hombres, al desintegrarse, se cree que es el fin de la vida (Jacanamejoy 1992)³.

* Imagen Wabsbia.jpg

Representación del Wabsbia (vientre) en faja o chumbe

Además del *Wabsbia*, otros símbolos son impresos en trabajos artesanales con chaquiras como pulseras, collares o incrustaciones en madera y lienzos. Dentro de la investigación Volver a la Maloca se enfatizó en el *Wabsbia*, tras considerar que su significancia y representación en tejidos, corresponden a un hecho de carácter multidimensional, con lo que fácilmente pudo suponerse útil para fines artísticos correspondientes a la obra Esferas Andinas⁴, compuesta como síntesis sonora del trabajo investigativo, y posteriormente, tributando en la creación simbólica de nuestro interés.

De acuerdo a lo anterior, una vez más percibimos el pensamiento amerindio, como una madeja de posibilidades entre arte y cosmovisión, al comprender que sus saberes entretejen el complejo tramado de la existencia, y además, evidencian un fenómeno sinestésico concurrente con los rituales chamánicos, al constituir lenguajes simbólicos de significancia articulada y desplegada en múltiples niveles (Llamazares 2015: 15).

III. CREAMDO LA MATRIZ SIMBÓLICA

La composición musical y los saberes ancestrales significaron el objeto de estudio dentro del trabajo de investigación académico, “en aras de hallar las esferas andinas

³ Jacanamejoy pertenece al pueblo Ingá, asentados en el Valle del Sibundoy en las localidades de Santiago, San Andrés y Colon. Conviven en el mismo territorio con los Kamëntsá y aunque tienen su propia lengua, comparten costumbres, tradiciones y origen.

⁴ Para conocer la obra Esferas Andinas, diríjase a:

<http://www.andresariaslopez.com/esferas-andinas/>

delimitadoras del contorno americano y contenedoras de una pequeña porción de la realidad cultural” (Arias-López 2015: 91). En paralelo, de manera natural y anexo al bagaje experiencial en territorio ancestral, almacené las representaciones geométricas visualizadas en los trances extáticos, con plena espontaneidad y sin preconcebir la utilidad que proporcionaría en un mediano plazo tal información.

Consecuencia de la cercanía con el entorno ritual, artesanal y por ende simbólico, emergió la necesidad de codificar desde la alegoría de la imagen, un tejido abstracto con fines identitarios, depósito iconográfico para el desarrollo transpersonal. Este tipo de creaciones artísticas fundamentadas en técnicas chamánicas (aludiendo en este caso al uso de plantas sagradas), son consideradas arte visionario, al responder a una insondable percepción de mundo donde cohabitan múltiples realidades interconectadas entre sí (Llamazares 2004: 70).

Comprendiendo tal desarrollo como arte visionario, su operancia responde a un lenguaje simbólico que se consolida desde lo semiótico en relación directa con la cosmovisión andino-amazónica y en su abordaje, es sugerida una postura transdisciplinar, ya que no solamente corresponde a la conjunción estética, sino que, además, procura involucrar aspectos cosmogónicos, kinestésicos y psicológicos.

El símbolo expone la interrelación de tres escenarios o planos correlativos entre sí; reproduce el contorno distributivo de la maloca, casa matriz de las comunidades amazónicas, correspondiente al espacio físico donde habitan los individuos, y a su vez, estructura representativa del cosmos. En sentido vertical, el techo de la maloca, personifica el área celeste, regida por los ancestros, seres mitológicos y otras entidades; el mundo del medio, espacio de lo tangible y corpóreo; debajo de este, el submundo de lo calórico y las oscuras profundidades donde habita la Anaconda ancestral (Fiori & Monsalve 1995).

* Imagen Simbolo.jpg

Símbolo emergente de la ritualidad ayahuasquera

La estratificación del cosmos está claramente incorporada en la matriz simbólica, sustentado en el arte, la ritualidad y la cosmovisión, presupuse desarrollar este vehículo icónico generador de significancia, recurso simbólico de connotación ancestral e instrumento creativo para ir develando el sentido de ser humano y de estar en este mundo (Llamazares 2004: 71). En el nivel superior, una figura de hoja encarna la cercanía con los cielos, en medio, una espiral se desenvuelve en ambas direcciones, interconectándose entre el cielo y el mundo de abajo, caracterizado por raíces. Dicha tripartición y simbolismo, operan en el aspecto corpóreo del hombre, asociada a la esfera estelar con la cabeza y cerebro, bóveda celeste del cuerpo, reservorio de mente y pensamiento. El mundo del medio, integrado por el vientre (*Wabsbia*) -envoltorio de vida donde los Kamëntsá y muchas otras tradiciones coinciden en describirlo como receptáculo de la energía vital del hombre- y el corazón, motor de rítmica binaria. El submundo inscrito a los miembros inferiores (pies, tobillos, rodillas, etc.), proporcionan sostén y solidez, tal cual lo hace el árbol para mantenerse en pie.

En sentido horizontal, la maloca alberga la paridad de géneros, de un lado, el espacio masculino establecido como eje social, del otro extremo, lo femenino controla el área donde se transforman los alimentos (Davis 2015: 88). La composición simbólica expone este juego binario, dos mitades simétricamente análogas (o de simetría axial), con una posición observante opuesta; desde la noción semántica, suscrita al dualismo femenino y masculino del esquema corporal, la luz y oscuridad existentes en el individuo y muchos otros opuestos que caracterizan a la persona. En concordancia con la ritualidad ayahuasquera, la matriz

simbólica representa la paridad vegetal necesaria para elaborar el brebaje, tras combinar una liana (*banisteriopsis caapi*) y hojas de chacruna o chagropanga (*psychotria viridis*). En suma, tal concepto dual, es cualidad tanto física, energética y a su vez universal. Esta relación de opuestos complementarios, se entrecruzan para constituir una totalidad simbólica, a partir de elementos estéticos y principios cosmológicos, del mismo modo como en el trance extático, es inevitable experimentar una inverosímil fusión con lo sagrado, la naturaleza y el entorno.

Lo anterior es apenas una aproximación interpretativa de lo que significa el símbolo, recordando que, desde su etiqueta de arte visionario y producto de experiencias extáticas, insinúa muchas otras circunstancias que no logran ser contenidas en lo escrito y sugieren transmitirse desde lo oral o experiencial.

A parte de la cosmovisión amazónica ejemplarizada por la maloca, el conocimiento andino influyó tanto en el desarrollo investigativo académico, como en la creación y composición del símbolo en cuestión. La cosmovisión andina, sustenta la tripartición del cosmos en tres ejes primordiales, el mundo de arriba o *Hanan Pacha*, plano celeste, mundo del medio o *Kay Pacha*, simboliza el plano donde habitan los hombres y el *Ucku Pacha* o submundo, hogar de la madre telúrica.

La paridad en el pensamiento andino, es evidenciable en múltiples niveles, para acercarnos a esta concepción, los cuerpos estelares Taita Inti o Padre Sol y Mama Killa o Madre Luna ejemplarizan el dualismo. Josefina Aguilar, docente universitaria y descendiente de la comunidad Kichwa-Otavalo del norte de Ecuador, describe el tiempo en un dinamismo de opuestos complementarios, al “existir una doble significación del tiempo, tanto la mirada del atrás -de los ancestros, el tiempo pasado- como la mirada de adelante o la proyección de lo venidero” (J. Aguilar, comunicación personal, 27 de febrero de 2018). Ese valor imponderable adjudicado al tiempo pasado, personificado en este caso en los individuos mayores de la comunidad, es también reconocido entre los Kamëntsá; el abuelo mayor, contenedor de sabiduría, transmite sus conocimientos de manera oral a los jóvenes, quienes representan el nuevo tiempo, con el ánimo de que su pueblo y costumbres pervivan a través de los tiempos. Así entonces, observamos estrategias codificadas en lo cotidiano, sintetizado por los abuelos en la expresión “aprender-haciendo”.

IV. ARTE NARRATIVO DE COSMOGONÍAS AMERINDIAS

La experiencia con la comunidad Kamëntsá, incluyendo la experiencia ritual, fundamentan la acción creativa; la convivencia con la comunidad, aunque corresponde a cortos periodos de tiempo, ha sido clave para tener al menos una somera comprensión del significado, el sentido y la magnitud del tejido cosmogónico, hacia una nueva comprensión de la realidad. La ritualidad es apenas una porción de ese gran tejido que conforma el pensamiento Kamëntsá y, por ende, de los pueblos Amerindios, considerar que desde el mero análisis podemos obtener logros significativos, es algo atrevido de nuestra parte. Como se ha descrito con el símbolo, es necesario cohesionar los opuestos para encontrar un equilibrio, entonces mente analítica es directamente proporcional a mente intuitiva, y como sujetos recreadores del pensamiento, es importante equiparar entre discurso, pensamiento y acción.

Se dice que todo arte es expresión, y por lo tanto un modo de lenguaje, pero se debe destacar que se trata de un lenguaje diferente, conformado no por signos puros sino por formas visuales, cuya interpretación depende la historia de la cultura, la que al describir su evolución proporciona los códigos, las unidades semánticas de comprensión. (Colombres 2005: 10)

Para tal caso, motivado por la fuerza creadora inherente en todos y animado por el éxtasis de lo sagrado (resultado de la ritualidad), propongo reconstruir nuestra identidad americana bajo el estrecho vínculo de arte y saber ancestral, al hacer uso de herramientas de orden artístico que actualicen y transmitan conceptos cosmogónicos. La noción materialista de la existencia, producto del paradigma positivista, ha reducido nuestra participación como simples observadores en lugar de participantes activos (Kaplan 2015: 37), estas manifestaciones artísticas vinculadas al complejo pensamiento Amerindio, presuponen reactivar la memoria de los individuos que ahora claman por el reencuentro con las raíces ontológicas, y así recobrar los horizontes de la realidad americana.

Nuevas narrativas vienen emergiendo desde hace unas décadas, el artista peruano Pablo Amaringo, uno de los pioneros del arte visionario, desarrolló un amplio trabajo pictórico vinculado con la ayahuasca. En el Sibundoy, los taitas Domingo Cuatindoy y Juan Bautista Agreda, plasman en pinturas sus visiones del trance con yagé, el poeta Hugo Jamioy de la misma comunidad, declara que sus profundas reflexiones y regalos de conocimiento surgen de aquel ritual. Muchos otros artistas nativos y mestizos, desarrollan sus obras en base a la ritualidad americana, señal de la inminente necesidad por retornar a un modo espiritual de naturaleza amerindia.

Este símbolo participante de estas nuevas narrativas, pretende relatar la experiencia ritual en la simplicidad de sus trazos, codificar el pensamiento andino-amazónico y representar el ícono convergente de realidades correspondiente a lo que significa ser americano.

V. CONCLUSIÓN

El proceso de creación de la representación simbólica descrita a lo largo de este texto, desde sus inicios correspondió a la búsqueda de carácter transpersonal, por desarrollar una imagen que me identificara como individuo. Paralelo a la conformación de una identidad visual, el trabajo de investigación académica finalmente aportó elementos epistemológicos sumamente significativos, que paulatinamente fueron imprimiéndose en la estructura simbólica. Tal evento, demostró la amplificada resonancia que la ritualidad ejerce en el individuo, permeando y hasta modificando conceptos de su propia existencia. Este tipo de sucesos acontecieron a nivel personal, y como consecuencia, generaron una transformación en las estructuras internas aprendidas desde el paradigma empírico analítico.

La creación de este símbolo posibilita el tejido de los saberes andino-amazónico con el pensamiento contemporáneo, como herramienta para repensarnos en la integralidad de la cultura americana, recobrando el sentido y significado de aquello que nos puede representar. Finalmente, el símbolo reconoce el mestizaje al cual estamos sujetos en la actualidad, y la ritualidad está siendo parte de este nuevo tiempo, para que la memoria de los antepasados regrese a equilibrar las cargas que en un pasado fueron avasalladas.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Arias-López, Andres (2015): “Volver a la Maloka, El saber ancestral americano como fundamento para laceración musical contemporánea”. En: Revista Cultura y Drogas [enero-diciembre de 2015], N° 22, pp. 86-101

Colombres, Adolfo (2005): Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente. Buenos Aires: Ediciones del Sol

Davis, Wave (2015): Los guardianes de la sabiduría ancestral: su importancia en el mundo moderno. Medellín, Colombia: Sílabo Editores

Fiori, Lavinia & Monsalve, Juan (1995). “El baile del muñeco”. En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/folclor/baile/vida.htm#1> (9 de mayo de 2018)

Jacanamijoy, Benjamin (1992): CHUMBE. Arte Inga. Tesis de grado para obtener el título de diseñador gráfico, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, Colombia.

Kaplan, Allan (2015): *Artistas de lo invisible*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Antroposófica

Leyva Mosquera, Silvia (2016): “El Tsombiach: tejiendo la vida entre memoria y tradición”. En: *Revista Universitas Humanística* [enero-junio de 2015], N° 81, pp. 229-253

Llamazares, Ana María/Martínez Sarasola, Carlos (eds.) (2004): *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editorial Biblos

Llamazares, Ana María (2015): “Arte chamánico visionario. Una invitación al cambio de paradigmas”. En: *Revista Cultura y Drogas* [enero-diciembre de 2015], N° 22, pp. 13-35

Narby, Jeremy (1997): *La Serpiente Cósmica, El ADN y los orígenes del saber*. Lima, Perú: Takiwasi y Racimos de Ungurahui

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1987): *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Ed. Siglo XXI

Severi, Carlo (2010): *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires, Argentina: SB Ediciones

**LA FIESTA DE LAS CRUCES Y LOS CHUNCHOS.
OCCIDENTE, ANDE Y AMAZONIA EN UN RITUAL
MUSICAL DE HUANTA**

ROSMERY MARIELA ALVARADO ALAMO

LA FIESTA DE LAS CRUCES Y LOS CHUNCHOS. OCCIDENTE, ANDE Y AMAZONIA EN UN RITUAL MUSICAL DE HUANTA

I. INTRODUCCIÓN

En el Perú existe un calendario ritual festivo muy amplio. Las fiestas se realizan a lo largo de todo el país e incluso una misma temática puede celebrarse en distintas zonas geográficas, durante los mismos días del año. Tal es el caso de la fiesta de las cruces, evento que es celebrado en muchas regiones simultáneamente durante los primeros días del mes de mayo. Algunos autores mencionan que estas fiestas son una mezcla de permanencias prehispánicas y elementos católicos, esto producto del sincretismo religioso que se consolidó durante el siglo XVII, a través de las distintas campañas de extirpación de idolatrías y las intensivas campañas de evangelización (Ossio, 1973, pp. XI–XXXV).

Sin embargo, como en toda sociedad, el hombre andino tomó muchos de los elementos católicos y los redefinió conceptualmente añadiendo sus elementos religiosos nativos, a pesar de las normas que prohibían su uso (Vargas Ugarte, 1954).

En este contexto, ingresa la cruz como un elemento más, dentro del imaginario del poblador andino. Tanto Franciscanos como dominicos (primeras ordenes llegadas al Perú) son los portadores iniciales de la nueva fe. Los mensajes y métodos de evangelización de cada orden fueron distintos, pero el símbolo que utilizaron para la evangelización fue el mismo: la cruz. A partir de este proceso, este símbolo se incluye dentro de las fiestas religiosas andinas.

En muchos casos, la importancia de la cruz como símbolo de veneración superará a los de la virgen María y Cristo; esto probablemente por el hecho de que fue el símbolo de la ocupación del territorio andino, tanto en la tradición hispánica de la conquista, como en la tradición eclesiástica de los Concilios Limenses, que ordenaban colocar una cruz sobre cada cerro que servía como adoratorio prehispánico. (Tineo, 1990).

En el presente trabajo se observa una festividad religiosa que tiene como eje central a la cruz. Esta fiesta presenta ciertas peculiaridades que hacen de ella una manifestación poco usual en los andes peruanos. La presencia de decenas de grupos de músicos autodenominados “Chunchos”¹ le da una significación distinta a la fiesta de las cruces, que la diferencian de otras fiestas de cruces realizadas en otras regiones del Perú². A raíz de la observación de esta fiesta, se busca entender el proceso histórico de la misma, las características y la constitución de sus símbolos dominantes y como estas construyen un universo simbólico en la fiesta actual.

II. LURICOCHA Y LA FIESTA DE LAS CRUCES

San Antonio de Luricocha es uno de los distritos de la provincia de Huanta, se encuentra ubicada en el departamento de Ayacucho, en la región del mismo nombre. Fue fundado el 21 de julio de 1825 en los territorios de los ayllus Ruri cocha. Se encuentra ubicada a una altura de 2564 msnm, por tanto, presenta un clima apropiado para los frutales. Limita

¹ La palabra chuncho proviene del quechua chu'unchu que significa plumaje; es usada para referirse a las personas oriundas de la selva.

² Como el caso de la fiesta de las cruces en Huancané, Puno; también en Cusco se celebra la festividad de Velacuy y en Piscobamba, Ancash, la fiesta al cristo de la cruz de Sunta Hirka; cada una de ellas se realiza durante los mismos días del mes de mayo.

por el norte con el distrito de Santillana; por el Sur con el distrito de Huanta y Huancavelica; por el este con la provincia de Huanta y por el Oeste con el departamento de Huancavelica. Pertenece también a la zona denominada VRAEM, por tanto se puede observar un intenso comercio de hoja de coca³

IMAGEN 1: MAPA DE LA PROVINCIA DE HUANTA



La fiesta de las cruces, como su nombre lo indica, se realiza en función y honor a dos cruces principales y otras decenas de cruces más pequeñas que, para efectos del presente trabajo, se las denominará cruces secundarias. Las cruces principales son: la cruz del señor de Pachapunya y la cruz del cerro Huatuscalte. Estas cruces miden aproximadamente tres metros de alto cada una y se encuentran en la cima de los cerros con el mismo nombre; por otro lado, las cruces secundarias son aproximadamente 50; miden entre 50 cm y 1.30m y se encuentran en capillas particulares y altares familiares de los alrededores.

Esta fiesta tiene también, como elemento importante a los chuncos. Estos músicos danzantes realizan presentaciones performáticas en honor a las cruces. Lo sorprendente de este acto es que la mayoría de cada una de las aproximadamente 50 cruces debe tener un grupo de chunchos, conformado por aproximadamente 10 personas. Estos acompañan cantando, tocando y bailando a cada cruz, vestidos con tejidos de la etnia campá, plumas y animales disecados y tocando antaras⁴ de distintos tamaño.

3 La hoja de coca es un elemento importante en la vida cotidiana de la población, además se encuentra dentro del proceso ritual de la festividad.

4 Instrumento de viento conformado por tubos de distinto tamaño, también es llamado zampoña.

III. LA FIESTA DE LAS CRUCES EN EL TIEMPO

La principal actividad festiva durante el mes de mayo en Luricocha es, sin duda, la fiesta de las cruces. Esta celebración en honor a las cruces de la zona, está relacionada con el uso de la cruz en los primeros años del establecimiento colonial. La sobreposición de este elemento de la religiosidad católica sobre los *Huamanis* o dioses tutelares, adquiere a través del tiempo una nueva simbología relacionada ya no solo a un dios católico, sino como parte de todo un paisaje religioso, que incluye a la tierra o *Pachamama* y los cerros o *Huamanis*, que conservan en sus cimas el triunfo de la religiosidad hispana.

Esta religiosidad católica se instaura en América luego de la conquista; tanto es así que se menciona a este símbolo desde la llegada de Vicente de Valverde al Cusco, con la intención de demostrar la dominación y triunfo del dios católico sobre los dioses andinos (Millones & Hiroyasu, 2010). Por tanto, la primera etapa de la evangelización se desarrolla desde 1532 hasta 1583, año en que se desarrolla el Tercer Concilio Limense. Esta primera etapa se caracterizó por los bautizos masivos, las instrucciones sumarias y el escaso personal dedicado a la evangelización.⁵ (Estenssoro, 2003, pp. 29–36)

Pero es recién con el Tercer Concilio Limense que se establece los parámetros de la nueva religión con respecto a la evangelización indígena. Se prohíbe, entonces, la proliferación de manuales de evangelización utilizados hasta 1583⁶, los cuales fueron impulsados principalmente por dominicos y Franciscanos. Aparecen en este contexto, la orden de los jesuitas proponiendo una forma de evangelización más ordenada, a través de sermonarios y manuales en quechua y aimara uniformizados, así como el impulso a diccionarios y gramáticas, todo esto en función a una correcta conversión indígena.⁷

Para 1608, Francisco de Ávila, cura doctrinero, acusa a la población de su doctrina de mantener, a pesar de todo el proceso previo, sus religiones idolátricas. Se establece entonces la primera campaña de extirpación de idolatrías.⁸ (Flores Galindo, 1994, p. 69)

La cacería de las religiones andinas resulto complicada para los extirpadores de idolatrías, dado que las divinidades formaban parte del paisaje geográfico. Según los documentos de la sección de Hechicerías e Idolatrías del Archivo del Arzobispado de Lima, si fue tarea fácil el descubrimiento de los cerros que se identificaban con lo sagrado, pero el extirpador no comprendía la relación compleja que existía entre el hombre y las montañas y solo atino a colocar una cruz sobre los *Huamanis*, buscando demostrar la superioridad católica sobre los dioses andino. Sin embargo, no todos los cerros tenían la misma importancia, el carácter de deidad era atribuido por un especialista religioso en base rituales y tradiciones pre establecidas. (Millones & Hiroyasu, 2010, p. 54).

A pesar de todo lo mencionado, la cruz cristiana logra establecerse en el territorio americano, y se convierte en elemento infaltable en todo acto público, expresando así su superioridad en contraste con los dioses vencidos. Por tanto, la presencia de las crucen en

⁵ Esta etapa corresponde a la época de las reformas de la Gasca, la llegada del virrey Toledo y la Compañía de Jesús y el establecimiento de la Inquisición. Además, ya para 1551 se lleva a cabo el primer Concilio Limense y para 1565 se establecen los decretos de Trento, que busca fortalecer a la iglesia secular.

⁶ Al acto de destrucción de los materiales para evangelizar a la población indígena, producidos antes de 1584 se le llama Ortodoxia Colonial.

⁷ Para efectivizar los acuerdos del Tercer Concilio Limense, se establece por primera vez una imprenta en la ciudad de Lima, bajo la firma impresora de Antonio Ricardo (1584). Son los primeros cuatro impresos o incunables, materiales dedicados exclusivamente a la evangelización indígena.

⁸ Durante el siglo XVII se puede hablar de dos campañas de extirpación más, sin embargo, es la primera etapa de la cual se conservan documentación en el Archivo del Obispado de Lima.

las fiestas del mundo andino, toma importancia durante el mes de mayo, época en la que en Europa se celebra una fiesta pagana relacionada con el amor y la primavera.

Sobre la continuidad de la fiesta, es casi imposible encontrar referencias escritas específicas durante los siglos XVI a los siglos XIX; sin embargo, para este último siglo sí se pueden encontrar referencias físicas y orales de su existencia. A pesar de esto, cabe recalcar que, dentro del imaginario colectivo, esta fiesta se encontraba instaurada en la zona desde tiempos coloniales.

La referencia en la obra de Guaman Poma de Ayala es importante, este autor ofrece menciones a una danza similar a la observada como “Anteq” (Guaman Poma, 1936, p. folio 323). Otra información relacionada es la que se puede encontrar referente al Taqui oncoy y su repercusión por la zona de Ayacucho (Millones, 1990), esto durante los primeros años de evangelización indígena, en plena conformación de los Concilios Limenses, los cuales modificarían la manera de realización de todas las festividades religiosas de los indígenas.

IV. LOS SÍMBOLOS DE LA FIESTA DE LAS CRUCES

IV.1 *La cruz*

En América del Sur, el mes de mayo coincide con el fin de las lluvias y las primeras cosechas. Por tanto, en casi todos los andes peruanos se relaciona las cruces con la época del florecer de la naturaleza.

Para 1953, se encuentra una de las pocas descripciones más antiguas (quizá la única) de la fiesta de las cruces en los distritos de Luricocha, Santillana y Huamanguilla; elaborada en una monografía que describe aspectos sociales, económicos políticos y rituales de la provincia de Huanta. (Cavero, 1953). Esta breve etnografía, describe la fiesta en función a la presencia de las cruces y demás elementos de la fiesta:

“Las cruces son de diferentes dimensiones. Las hay de dos pulgadas, como también de ocho metros de longitud. La más grandes denominadas “Calvario” ocupan la cumbre de los cerros más elevados, las medianas tienen sus aposentos en las colinas dentro de pequeñas capillas; estas son las más vistosa porque todo el madero de la cruz lleva la representación clásica de las figuras e instrumentos, hechos de yeso o pintados, que fueron empleados en la tragedia de Jerusalén, que culminaron en la pasión y muerte de Jesús. En primer lugar se encuentra el INRI de Pilatos, gobernador de Judea, que fue clavado en la cruz a pesar de la protesta de los escribas y fariseos; debajo el rostro de Cristo hecho de yeso con la corona de espinos o pintado en una lámina de hojalata...” (Cavero, 1953, p. 259).

Esto último resulta importante, puesto que se menciona la existencia de láminas de hojalata con el rostro de Cristo, lo cual puede observarse hasta el día de hoy en la fiesta. Muchas de estas láminas presentan fechas inscritas e historias familiares de tiempo indeterminado, pues según las referencias de algunos entrevistados, estas cruces y láminas con el rostro de Cristo, fueron heredadas de generación en generación. Al respecto, un entrevistado octogenario de la familia Barboza; Máximo Barboza, sostiene que él recuerda desde muy niño, que en su familia hay dos cruces, cada una con su respectivo nombre: Coronel y Sargento, que a su vez tenían sus respectivos altares en las casas de su abuela y tía abuela, es decir tres generaciones atrás⁹. El mismo entrevistado sostiene como esta cruz, se manifestó en sueños a su abuela, para indicar sus preferencias en cuanto al cuidado de la misma. Esto demuestra como el símbolo ya poseía connotación e importancia como símbolo dominante dentro del espacio familiar (Melgar, 2001). Además, el sueño de la abuela del

⁹ Mucho más antigua que la referencia presentada por Cavero en 1953.

entrevistado, ya muestra el tránsito entre un simple pedazo de madera y su significado sacro, pues en el mismo, la cruz pide a la abuela que no la pinte y a cambio sería recompensada.¹⁰ (Geertz, 2003, p. 118)

IMAGEN 2. LA CRUZ ES LA DENOMINADA “SARGENTO”; EL ROSTRO DE CRISTO PRESENTA EL AÑO 1834 PINTADO EN EL MISMO TONO DE LA IMAGEN



La cruz principal corresponde al Señor de Huatuscalle, que está ubicado en el cerro del mismo nombre. Esta cruz cuenta con un hermano, que es la cruz que baja el 03 de mayo, durante el día principal de la fiesta. Es importante mencionar algunos aspectos al respecto del cerro que alberga la cruz: primero que en el mismo cerro se encuentran restos arqueológicos que según los pobladores no han sido investigados, lo cual nos da un indicio de que en tiempo prehispánicos, quizá pudo tener alguna importancia ritual, lo cual respondería a la pregunta del porque la ubicación de la cruz en dicho cerro. Un segundo hecho es que al llegar el encargado de la fiesta con su séquito de chunchos a la cumbre, realiza antes del descenso un pago a la tierra, lo cual muestra ese sincretismo religioso que perdura, ya sea por continuidad generacional o con una significación instrumental intrínseca.¹¹ Una vez las cruces llegan a la iglesia (corriendo) son envueltas a manera de momias con incontables paños de color blanco y adornos dorados, recuerdos de devotos con años y nombres bordados. Por último, cabe recalcar el carácter de sacro que se le atribuye a dicho símbolo, puesto que varios informantes mencionan que en la década de los 80's del siglo XX, fue el mencionado cerro y su cruz escenario de atentados por parte del Partido Comunista del Perú; en un contexto de violencia política. Sin embargo, cada atentado terminó con la muerte del militante senderista que intentaba dinamitar la zona. Aunque también estos años se consideran un punto de quiebre con respecto a la realización de la fiesta.

¹⁰ Lo que Geertz nombra obligación intrínseca.

¹¹ Este hecho requiere una profundización en la labor etnográfica.

El 18 de mayo de 1880, el Partido Comunista del Perú inicia una guerra contra el estado peruano tras la quema de ánforas en el pueblo de Chuschis, ubicado también en el departamento de Ayacucho. Este hecho será decisivo para las transformaciones sucesivas en el desarrollo de la fiesta. Uno de los efectos inmediatos fue la gran cantidad de personas que migraban de la zona en conflicto hacia Lima, esto provoca que la fiesta deje de realizarse con la envergadura de los años anteriores y que incluso varias cruces fueran abandonadas. Pero también la migración provoca que la fiesta llegara a Lima. Algunas familias trasladan su fe y mandan a elaborar réplicas de sus cruces familiares y realizan fiestas en torno a dichas cruces en la ciudad capital.¹²

Otro fenómeno presentado en los últimos años fue la llegada y posterior consolidación de las cuatro iglesias evangélicas de la zona, las cuales lleva a sus devotos al rechazo de cualquier símbolo religioso que no sea la biblia o Dios, convirtiéndose las cruces familiares en el principal objeto de ataque en la realización de sus cultos. Actualmente, muchas de las familias “conversas” realizan las quemas masivas de cruces. Juanito Barboza, músico y guía del grupo de *chunchos de Yuraqraqay*, comentaba en una entrevista que algunos familiares suyos realizaron esta quema de cruces en reafirmación de su fe evangélica. Sin embargo, en el imaginario católico existe la idea de que este tipo de acciones repercute directamente en la situación física de los individuos que realizan la acción; varias muertes son consideradas castigos de dios y están directamente relacionadas a la quema de cruces. Este tipo de observaciones contribuyen a reafirmar la fe y el carácter simbólico de los devotos de las cruces, sin embargo, pese a ello, según manifiestan algunos informantes, la cantidad de cruces ha disminuido de manera exponencial, lo cual genera un conflicto entre las mismas familias en Luricocha.

IV.2 *Los chunchos*

Cuando se le pregunta a un poblador de Luricocha sobre el motivo de la fiesta de las cruces, este dirá que su razón de ser, es la fe hacia la cruz milagrosa de Huatuscalte y que para su correcta adoración es necesaria la presencia de los chunchos. Estos personajes representan a músicos ashánincas que llegan a Huanta en peregrinación hacia la Cruz, cargando cada grupo de ellos su propia cruz.¹³ La población de la zona afirma que esta representación deriva del intenso tráfico comercial que tenía la población de la zona con los ashánincas¹⁴ que viven cerca de la zona.

Estos conjuntos de músicos se encuentran en toda la zona. Es de vital importancia la presencia de los mismos en la fiesta. Cada cruz debe tener un grupo de Chunchos que la acompañen; de lo contrario, se considera que la cruz no recibe la atención que merece y en consecuencia la familia que descuida su culto, recibirá como castigo malas cosechas o enfermedades.

Se debe tener en cuenta, que la música interpretada por los Chunchos no es concebida para ser escuchada, para comprender esta manifestación musical se debe observar el contexto general de la ejecución: la peregrinación realizada el 02 de mayo en busca de las cruces en cada casa y capilla, la visión de las numerosas cruces en procesión durante el día

12 Los migrantes de Luricocha en Lima se reúnen durante el mes de junio para realizar la fiesta en distritos limeños como San Juan de Lurigancho y Villa María del Triunfo.

13 Se presentó un aproximado de 30 a 40 grupos de chunchos, cada uno de ellos compuesto entre 10 a 20 músicos. Según algunas personas mayores, antes del conflicto armado iniciado en 1980 se presentaban más de 100 grupos de chunchos.

14 Etnia amazónica conocida tradicionalmente con el nombre de campas.

principal; las coreografías como parte del ritual antes, durante y después de la misa principal; la vestimenta y adornos de los músicos; la forma y constitución de sus instrumentos, etc.

La música de los Chunchos presenta una característica importante de resaltar: la sincronización de las antaras o zampoñas, que al unísono emiten diferentes sonidos, a la par que forman círculos en sentido horario, anti horario y posteriormente corren de una esquina a otra. Estas características causan una sensación visual y auditiva, pero como parte del ritual, también contribuyen a la significación como símbolo dominante de los músicos. (Arce, 2009, p.69-82)

IMAGEN 3: CHUNCHOS CORRIENDO, JUNTO A ELLOS LA CRUZ QUE ACOMPAÑA



Existen menciones de este tipo de músicos en Guaman Poma de Ayala:

“la fiesta de los Ande Suyo desde el Cusco hasta la montaña y la otra parte hacia lamar [sic] del norte es cierra. Cantan y dansan uarmi auca, anca huallo [danzas]. Son muy mucha gente infiel. Cantan y baylan los Antis y Chunchos, dici asi: caya caya, cayaya caya, caya, caya, cayaya caya, cayaya caya. Al son desto cantan y dansan y hablan lo que quieren en su lengü. Y responde las mujeres a este son: cayaya caya, cayraya caya, y uan tocando una flauta que llama pipo. Y al son de ello hacen fiesta; andan al ruedo acidos las manos unos con otros. se huelgan y hasen fiesta y baylan uarmi auca, todos los hombres vestidos como mujer con sus flechas.[...] y los Antis y chunchos son indios desnudos y así se llaman...”(Guaman Poma, 1936, p. 323)



Esta referencia de Guaman Poma resalta varias de las condiciones y características que hoy se pueden ver en la ejecución de la danza de los chunchos; sin embargo, no se puede afirmar con certeza que el mencionado autor se refiere al mismo tipo de músicos. Pero sin duda, el texto nos presenta un hecho muy parecido al que se observa hoy en Luricocha

V. LA FIESTA Y LOS SÍMBOLOS

A pesar de que esta danza ritual se considera hoy muy antigua, incluso prehispánica; se puede afirmar que esta no tiene tanta antigüedad. Durante los años 1825 a 1828, esta zona fue escenario de una de las más importantes rebeliones campesinas. Se trataba del levantamiento de un importante sector rural que se oponía a la naciente república peruana (Méndez, 2014, p. 18). Considerando este importante hecho, se debe tener en cuenta, que durante la misa principal, todas las cruces son llevadas ante el altar para la respectiva bendición del sacerdote. Durante este proceso, se observó una cruz que tenía escrito “1834” como el año de su elaboración; es decir 10 años después de que se consolidara la independencia del Perú en 1824 luego de la batalla de Ayacucho.¹⁵ Se puede, gracias a esto, afirmar que la idea de una fiesta tradicional prehispánica no se ajustaría ante este fenómeno, puesto que al ser Huanta una zona en constante conflicto y con poca población indígena (Méndez, 2014, pp. 194–204) resultaba difícil la realización de una fiesta en los términos que señala la población de manera oral y; en última instancia, la invención de esta fiesta se daría durante los primeros años de establecida la república con el fin de pacificar la zona a través de la religión y la construcción de una tradición. (Hobsbawm, 2002, pp. 7–21.)

En esta fiesta se observa a los chunchos como símbolos dominantes. Estos músicos son el principal elemento que muestra el sacrificio y el respeto a los antepasados. Además,

¹⁵ La batalla de Ayacucho fue el último enfrentamiento en las guerras de independencia y marco el triunfo del sector independentista frente al dominio español en América del Sur. Esta batalla se desarrolló en las Pampas de la Quinua; zona muy cercana a Huanta.

son constantes dentro del sistema simbólico del pueblo de Luricocha y cada grupo tiene autonomía con respecto a los fines rituales y no cambian con el tiempo, pues según la referencia se trata de no variar el ritual musical ni la indumentaria. (Turner, 1973) Además, la supervivencia de elementos como los *huamanis*¹⁶ y la hoja de coca dentro del ritual, nos indican que en la construcción inicial del ritual, se pensó en elementos que relacionaran la fiesta católica, las religiones tradicionales y la producción agrícola de la zona.

Debe incluirse también a las cruces dentro del paisaje simbólico, dado que a grandes rasgos estas intentan no cambiar en el tiempo y son parte de todo el ritual religioso católico; sin embargo, estas son el medio para la realización del ritual, representan la razón para unir a las familias y pobladores en torno a un elemento que bien podría no ser una cruz necesariamente, sino cualquier otro símbolo religioso, pero que cohesionan a la población y genera lazos entre los mismos. Juan Barbosa, músico ejecutante de los *Chunchos de Yuraqrajay*¹⁷ sostiene que si una cruz salía sin chunchos ya no tenía el poder de curar y era necesario que los dueños de la misma buscaran algún grupo de Chunchos para que estos les tocaran y cantaran para darle el significado perdido. Una cruz sin chunchos es una cruz olvidada.

Se puede observar en toda la fiesta la concepción del pueblo de Luricocha con respecto a su historia, su estética, su estilo moral y el carácter de su vida; entonces, en la festividad se resignifican aspectos que solo se almacenan en los símbolos: las cruces y los chunchos. Esto tiene resonancia y sentido en su concepción del mundo.

IMAGEN 5: JOVEN MÚSICO



16 Los huamanis son los cerros o dioses tutelares. Dentro de la cosmovisión andina, los cerros son considerados señores de las montañas y tienen el poder de controlar la naturaleza. Hasta el día de hoy se siguen realizando en la zona pagos a la tierra o pachamama con hojas de coca y caramelos, antes de comenzar las festividades.

17 Este es el nombre del grupo de chunchos del pueblo de yuraqrajay. Está conformado por 10 personas entre residentes de la zona, algunos migrantes que llegan exclusivamente para la fiesta y músicos ejecutantes de la Escuela Nacional del Folklore José María Arguedas de la ciudad de Lima que durante los últimos años viajan hasta Huanta con la finalidad de aprender a performar el ritual en sus presentaciones.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Arce, M. (2009). Continuidad y variedad en la música de los chunchos de Luricocha. *Perspectivas Latinoamericanas* N°6, 69–82.
- Cavero, L. (1953). *Monografía de la provincia de Huanta*. Lima: [s.n.].
- Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: PUCP-IFEA.
- Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guaman Poma, F. (1936). *Nueva coronica y buen gobierno*. Paris: Universidad de Paris.
- Hobsbawm, E. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Melgar, R. (2001). El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Victor Turner. *Investigaciones Sociales, Año V, N°7*, 7–21.
- Mendez, C. (2014). *La república plebeya. Huanta y la formación del estado peruano, 1820-1850*. Lima: IEP.
- Millones, L. (1990). *El retorno de las huacas. estudios y documentos del siglo XVI*. IEP.
- Millones, L., & Hiroyasu, T. (2010). *La cruz del Perú*. Lima: Fondo Editorial Pedagógico San Marcos.
- Ossio, J. (1973). *Ideología mesianica del mundo andino*. (I. P. Pastor, Ed.). Lima.
- Tineo, P. (1990). *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: EUNSA.
- Turner, V. (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima: PUCP.
- Vargas Ugarte, R. (1954). *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo III*. Lima: Tipografía Peruana.

LA INMACULADA CONCEPCIÓN CARMELITANA

CRUZ LAZCANO, VÍCTOR

LA INMACULADA CONCEPCIÓN CARMELITANA: UNA DEVOCIÓN NOVOHISPANA PARA LA MONARQUÍA.

En la Biblioteca Nacional de España se conserva un documento manuscrito que por la delicadeza de su factura y complejidad de su construcción conceptual bien podría guardar la intención de llegar a la imprenta. Su peculiaridad estriba en que como asunto central persigue la promoción de una devoción insólita que gestada desde el carisma y la erudición de la orden de los carmelitas descalzos de la Nueva España pretendía cobijar a la totalidad de la monarquía hispana. Esta advocación fue conocida como la *Nueva Imagen de la Purísima Concepción Carmelitana* y constituye una alabanza hacia los orígenes, particularidades de la orden y su escudo. En su discurso retórico el autor pretende una exaltación de los privilegios que en los territorios del imperio había obrado la Virgen María resaltando la distinción del portentoso guadalupano en Nueva España como fundamento del mismo. En el manuscrito podemos encontrar un capítulo dedicado a la descripción de las apariciones del Tepeyac. Todo ello conforma una propuesta novedosa y sincrética en un momento histórico en el que la monarquía regalista se amparaba bajo la protección de la advocación mariana de la Inmaculada Concepción en un afán de conseguir su patronato en todos sus territorios.

El autor anónimo que se identifica como “Un Sacerdote devoto de María Santísima del Carmen” lo firmó en la Ciudad de México en el año de 1791 y lo dedica a “un amante, y tan amante de la verdad y de la Justicia”, esto en alusión al ministro Manuel Godoy, Príncipe de la Paz.

Es posible asignar la autoría de este texto a un fraile de origen extremeño afincado en el convento de San Sebastián de carmelitas descalzos de la Ciudad de México. He encontrado otros documentos que aluden directamente a este asunto y que además se corresponden en íntima relación con un puñado de manifestaciones pictóricas y grabadas. Por ello podemos colegir que estas representaciones plásticas tuvieron su origen en un programa iconográfico común ideado previamente de manera por de más rigurosa y cuya fabricación plástica fue encomendada a distinguidos pintores relacionados con la recién nacida Academia de las Tres Nobles Artes de San Carlos de Nueva España.

Fray Francisco de Jesús María y José, el autor intelectual, meticulosamente registró su descripción con la cual acompañó las diferentes representaciones gráficas que estratégicamente envió a personajes clave, echando mano de las redes de poder a su alcance. En sus cartas el fraile pedía la intercesión real ante el Papa para que se declarase dogma de fe el misterio de la Inmaculada Concepción en su variante carmelitana y con ello promover su propia orden religiosa. Así, en 1791, el antiguo director de pintura de la Academia, Cosme de Acuña, fue encomendado a pintar y entregar un lienzo a la reina María Luisa de Parma en la corte madrileña a su regreso a España. Lo cual probablemente no cumplió pues años más tarde el padre general de la orden da noticias de que entregó texto e imagen al confesor de su majestad por petición de fray Francisco.

De igual manera, el fraile envió otras reproducciones al ministro Manuel Godoy y a su hermana María Antonia, esposa del virrey marqués de Branciforte, quien según nos da noticia fray Francisco, la colocó en su capilla personal en el palacio virreinal de la Ciudad de México. Algunas otras pinturas se distribuyeron con su respectiva descripción en el territorio novohispano. Esto sin haber obtenido la aprobación de las autoridades de la orden del Carmen

y con la cruenta oposición de algunos miembros del defensorio de la provincia de San Alberto de Indias. Por sus misivas se sabe que la obra del religioso descalzo fue reprobada por una fracción de las autoridades carmelitas ante quienes se había sujeto a aprobación. Uno de los examinadores dijo: "que la imagen del Pe. fr. Francisco de Jesús María y José, y su explicación es un monstruo digno de entregarse a las llamas porque solamente lo que es contra nuestra santa fe es en efecto digno de entregarse a las llamas." También los franciscanos, autonombrados los defensores del misterio inmaculista, mostraron su descontento. Del mismo modo, la pintura que colgaba en la parroquia de San Sebastián, que se encontraba a unas calles del convento carmelita de México, sufrió un atentado al ser modificada en su iconografía con repintes que ocultaron las insignias reales que se apreciaban en el estandarte de la Virgen, tal y como lo denuncia fray Francisco en una de sus cartas.

De los escritos que acompañaban a las obras plásticas y que describían meticulosamente su iconografía, es decir la écfrasis, Jaime Cuadriello ha publicado un estudio introductorio a la edición facsimilar de uno que se encuentra en posesión de las monjas carmelitas de Morelia. Otro más permanece en resguardo de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Si a cada representación pictórica correspondía un texto explicativo es factible suponer que existan otros más dispersos en algún repositorio desconocido.

Surgen varias interrogantes: ¿Cuál era el interés de "un pobre y desautorizado fraile" de promover una devoción con marcados rasgos carmelitanos además de "tranquilizar a todos los reinos que por causa de las novedades de Francia se hallan consternados"? ¿Cuáles fueron las condicionantes para la implantación —o no— de esta devoción? Este trabajo cuestiona la gestación y percepción de una imagen concebida en el ámbito cenobial carmelitano y su afán en la instauración de una devoción que trascendiese los límites de su espacio primigenio y que es el tema de mi tesis de Doctorado en Historia que actualmente estoy realizando.

El discurso del autor en su écfrasis nos revela una monarquía global en donde las construcciones iconográficas ajenas, el momento histórico y los intereses económicos y políticos de los diferentes protagonistas fueron determinantes. Al contrario de lo que podríamos suponer, y en el caso específico de los carmelitas, las devociones novohispanas recorrieron el trayecto transoceánico hasta la península ibérica implantando prácticas y veneraciones. Tal es el caso de los milagrosos *panecitos de Santa Teresa* cuyo germen se sucedió en Nueva España y que fue instituido de manera notoriamente exitosa allende el mar en conventos de la orden del Carmen descalzo en la península ibérica.

I. FRAY FRANCISCO DE JESÚS MARÍA Y JOSÉ, EL AUTOR

Pocas noticias tenemos del fraile carmelita. Fue original de la población extremeña de Fuente de Cantos. Era hijo de Sebastián Rodríguez y María Burgera, uno nacido en Villa de Calzadilla y la otra en la Villa de Medina de las Torres del mismo obispado. Aún falta por descubrir la fecha y los motivos por los que se embarcó al Nuevo Mundo. Sabemos que tomó los hábitos de la orden de los carmelitas descalzos en el noviciado de la Puebla el 15 de julio de 1765 y después de atender al año reglamentario de noviciado hizo su profesión solemne el 16 de julio de 1766 en el día de la fiesta de la Virgen del Carmen.¹

¹ Libro de profesiones en que se asientan el nombre, día, mes y año en que profesan los novicios. desde este de 1744, manuscrito, [Puebla], [1744-1796], p. 218.

Por su correspondencia se sabe que permaneció la mayor parte de su vida religiosa en la Ciudad de México en el convento de San Sebastián. Aunque entre 1801 y 1804, cuando era prior del convento de la Purísima Concepción de Toluca, fue denunciado ante la Inquisición "[...] sobre varias invenciones ridículas que tenía dispuestas relativas a la colocación de una nueva imagen de la Purísima Concepción [...]"². En la información acerca de su muerte registrada en el *Libro de las cosas memorables* del convento de México no se hace mención de algún suceso extraordinario, salvo su deceso que aconteció el 28 de diciembre de 1805 después de haber cumplido con 40 años de vida religiosa y siendo conventual de ese cenobio. Al morir contaría al menos con 56 años de edad, pues debió de entrar a la orden a la edad de 16 años.

II. NUBÉCULA PARVA

La cuestión de la Purísima Concepción de María ha sido un tópico controversial a lo largo de la historia del cristianismo. Este misterio que fue declarado dogma hasta el siglo XIX significa que desde el inicio de su existencia María estuvo libre del pecado original. Esto no debe de confundirse con el dogma del nacimiento virginal de Jesús. A través de los años la historiografía ha consignado a los franciscanos como los principales promotores del culto a la Inmaculada Concepción. La innegable trascendencia del seráfico Duns Scoto en su tesis defendida en la Universidad de París en el siglo XIV se ha tomado como punto de partida para el proceso immaculista. Sin embargo la pureza de la Virgen había sido defendida por la orden del Carmen desde sus orígenes por sus propios hijos, destacando los escritos de Juan patriarca de Jerusalén, Cirilo de Alejandría y san Pedro Tomás.

La tradición dentro de la orden del Carmelo, en un afán por consolidarse como la más antigua, estableció sus orígenes en el profeta veterotestamentario Elías. Por ello se denominaba profética a la religión del Carmen, al considerar que él había sido el fundador del estado monacal en el monte Carmelo.³ Y precisamente en aquellos tiempos anteriores al nacimiento de Cristo, fue que en un pasaje del Antiguo Testamento se estableció el origen del misterio de la Inmaculada Concepción, cuando después de una larga sequía, estando Elías en la cima del monte Carmelo pidió a su siervo que mirara hacia el mar en busca de alguna señal de que el castigo divino del agostamiento llegaba a su fin. Y no fue sino hasta la séptima ocasión cuando:

[...] vio subir del mar hacia el monte una nube pequeña, en la cual exponen [Juan patriarca de Jerusalén y otros escritores] haberse prefigurado la Madre de Dios concebida sin pecado, por salir esta nube sin amargura de las aguas amargas del mar, y así conoció Elías en la nube y en la circunstancia del tiempo; haber de nacerla Madre de Dios en la séptima edad, y tan altamente penetró sus cosas, que desde entonces se fundó esta religión para que los hijos de ella la sirviesen y tuviesen por patrona y protectora[...].⁴

El carmelita Manuel Durán, en su escrito publicado en 1707 nos dice al respecto de esta tradición:

² Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales (014), Vol. 953, expediente 21.

³ Martín de Barcelona, El grande Elías patriarca del Carmelo, profeta y apóstol. Sermón que en el Carmen observante de Barcelona, dijo a los 2º de julio de 1786. El R. P. fr. Martín de Barcelona. Ex guardián y ex-definidor del orden de los capuchinos, calificador del Santo Oficio y examinador sinodal del obispado de Solsona, Barcelona, Juan Nadal, 1786, p. 12.

⁴ Alonso de la Madre de Dios (O.C.D.), *Patronato de la Virgen del Carmen sobre la religión carmelitana y declaración de los muchos favores de ella recibidos*, manuscrito, S.L., S.F., BNE, MSSS/6851, f. 10 r.

“[...] porque el patriarca Elías, fundador de esta religión, orando en el Monte Carmelo, vio en la séptima vez subir del mar una nube pequeña, como dice la historia de los Reyes, y por ella entendió que había de nacer una Virgen en la séptima edad, que había de ser Madre del Hijo de Dios, y desde entonces fundó esta orden a honra suya en perpetua castidad[...].”⁵

Se consideraba que la virgen procedía de la naturaleza humana pero sin pecado, de la misma forma que la nubecilla que vio Elías tiene su origen en el mar: “salió la Virgen de todo ese mar salobre de la naturaleza humana sin amargura de pecado; y como una nube celestial desde su generación primera tuvo inmunidad de pecados y dulzura de gracias”⁶. De esta manera en el imaginario carmelitano la visión que Elías tuvo de la nubecilla se constituyó como el origen de la limpia Concepción de María, cuya memoria se conservó entre sus discípulos propiciando la edificación de un oratorio o capilla en el Monte Carmelo.⁷ Al respecto el fraile franciscano Francisco de Torres reconoce la tradición carmelitana y nos comenta que la orden de los hermanos del Monte Carmelo:

“[...] fue la primera que en honra y reverencia a la reina del cielo y de su Purísima Concepción consagró templo y altar, y fue en el mismo lugar y monte que el santo profeta Elías había visto la soberana visión de la nubecilla; confirmando con esto la continua y perpetua devoción que a esta señora había tenido, y el haberse cumplido la misteriosa visión hecha a su padre Elías.”⁸

Según la creencia dentro de la orden los religiosos ermitaños habían erigido un oratorio a la Virgen desde los primeros tiempos. Unos autores dicen que estaba en la cima del monte Carmelo en donde la tradición señalaba que Elías había visto aquella nube. Otros más lo situaban en el lugar “en que ellos habían visto tomaba asiento esta Señora cuando con sus padres, con otras doncellas y con otros vecinos subía de Nazaret al Carmelo”. La fecha de este suceso algunos la situaban en el año 36 D.C. Sin embargo, otros autores afirmaban que el templo se había edificado a la muerte de la Virgen en el año 48, pues estando la Madre de Dios en Jerusalén en su lecho de “partida para el cielo”, algunos ermitaños de la orden del Carmen la habían visitado:

“[...] y habiendo recibido su bendición y asistido a su santísimo tránsito y sepultura; llenos de tristeza por su ausencia, se volvieron a su Carmelo, cuyos moradores [habiendo] oído el tránsito de su amada señora y madre, viendo [que] faltaba a su monte aquella flor, que con su presencia lo hermozeaba, y con su vista los honraba cubiertos de soledad, celebraron esta nueva tan triste, y aquellos entonces en honra, y para memorial perpetuo de esta Virgen santísima que tanto amaban, le edificaron este templo [...].”

Los primeros padres pertenecientes a la orden se quedaron en la tierra predicando y enseñando la fe de Jesucristo y la Inmaculada Concepción. “Esto último consta del decreto que los santos apóstoles hicieron en el concilio que tuvieron en Jerusalén donde en honra de esta soberana señora, y siendo aún viva, determinaron y asentaron esta verdad de su

⁵ Manuel Román, (O.C.), *Elucidaciones varias de la antigüedad, dignidad y escritores ilustres de la sagrada orden del Carmen*, coleccionadas con autores graves, Madrid, Juan González, 1707, p. 15 r.

⁶ *Ibidem*, p. 88 r.

⁷ *Ibidem*, p. 88 v.

⁸ Francisco de Torres (O.F.M.), *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima*, Zaragoza, Pedro Cabarte, 1620, pp. 506-507.

Inmaculada y siempre pura Concepción, [...]”⁹ Esta misma tradición otorga a la Virgen María, según la sentencia de varios autores, la distinción de ser monja profesa de la orden de Elías.¹⁰

Así los carmelitas se sustentaron desde su fundación en el dogma de la Purísima Concepción de María. En el capítulo general de la orden en Tolosa de 1306 se obtuvo la Bula pontificia para que se celebrase en toda la congregación del Carmen la fiesta de la Concepción de María Santísima. Y según refiere un carmelita del siglo XVIII: “[...] y desde entonces se ha ido continuando con tanta solemnidad [...] que en su tiempo asistía en nuestros conventos de Roma y Aviñón a celebrar la Fiesta de la Purísima Concepción el colegio de cardenales.”¹¹ Otro autor señala que la orden del Carmen desde tiempo de los apóstoles celebraba en oriente esta fiesta de la Inmaculada Concepción y que dicha verbena se trasladó posteriormente a Italia, Francia, Flandes, Inglaterra y España.¹²

Diversos autores han realizado una revisión historiográfica del estado de la cuestión acerca del misterio inmaculista dentro de la orden del Carmen. En su obra *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción* el seráfico autor nos dice que “Lo segundo que hermosea [a] esta sagrada religión son las letras [...] como también se dedicaron en honra de este misterio escribiendo en su favor los hijos de esta sagrada religión”¹³

Dentro de este *corpus* teológico que se remonta a los primeros años del cristianismo, destaca la obra del carmelita calzado Juan Bautista Lezana quien escribió una apología a la Concepción de María publicada en Madrid en 1616 y que tuvo amplia difusión en Nueva España y cuya pintura de retrato aún podemos contemplar en el que fuera al colegio carmelita de Santa Ana en el actual barrio de San Ángel de la Ciudad de México.

III. EL DISCURSO VISUAL

Como era de esperarse, y en consonancia con las disposiciones derivadas del concilio de Trento estas palabras escritas encontraron eco en un discurso visual que conforma el antecedente directo de la efrasein de fray Francisco de Jesús María y José. En un grabado perteneciente a una serie de mediados del siglo XVIII y que fueron ideados por el fraile carmelita descalzo Anastasio de la Cruz de la provincia de Baviera y ejecutados por Andreas Pfeffel sobre los dibujos de Gottfried Bernhard Göz¹⁴, encontramos una exaltación a la Purísima Concepción de María en su advocación carmelitana. Bajo el título *S. Maria Mater Dei, Mater Carmeli* (Santa María Madre de Dios, Madre del Carmelo), se nos presenta una intrincada alegoría con un discurso que autentifica la maternidad de la Virgen María, libre de toda

⁹ Manuel García Calahorra (O.C.D.), Breve compendio del origen y antigüedad de la sagrada religión del Carmen, con la razón individual de la continuada sucesión de los generales, sus santos (más principales) Sentenciarios, escritores y privilegios; y con la de sus provincias y conventos, Madrid, Imprenta de Manuel Martín, 1756, p. 507.

¹⁰ Manuel Román, *op. cit.*, p. 24 r.

¹¹ Manuel García Calahorra (O.C.D.), *op. cit.*, p. 67.

¹² Gregorio Candel (O.C.), Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora en la Religión Carmelitana, Valencia, Gerónimo Vilagrasa, 1654, pp. 5r, 5v.

¹³ Francisco de Torres (O.F.M.), *op. cit.* p. 509.

¹⁴ La importancia de esta serie de grabados es que fueron utilizados como modelos para una serie de pinturas de amplio formato que casi con gran probabilidad decoraron los muros del convento carmelita de San Sebastián de México. *Ver*, Víctor Cruz Lazcano, "Ardore faecunda, casta generatio. La exaltación teresiana en una pintura novohispana", en Jessica Ramírez Méndez, Mario Sarmiento Zúñiga y Manuel Ramos Medina (coords.), *La presencia de la Orden del Carmen Descalzo en la Nueva España. Interacciones, transformaciones y permanencias*, México, INAH, (en prensa).

mancha, como origen de la orden del Carmen. Es una re-elaboración del pasaje de la *nubecula parva* que nos muestra a la Inmaculada Concepción con el Niño Dios en su regazo sobre un carro triunfal tirado por frailes carmelitas que portan banderines con alabanzas marianas: *Mater et Virgo; Virgo non Mater; Mater Dei; Decor Carmeli*. El que dirige el carro es el profeta Elías quien también porta una bandera con el mote: *Sine labe concepta* (sin pecado concebida). En una filacteria que sostiene la Virgen en su siniestra se puede leer: *Ecce fratres mei*, (Estos son mis hermanos) que procede de Mateo 12, 46-50¹⁵, en clara referencia a los frailes del monte Carmelo. De la mano del Santo Niño pende un pergamino con la leyenda *Bulla Sabb*. (Bula sabatina) que recuerda el privilegio distintivo de la orden¹⁶.

En el extremo superior derecho se nos presenta un ser alado que entre su siniestra ostenta el escapulario carmelitano. Y una leyenda con el mote: *Signum in excelsum supra* (una señal en lo alto del cielo). Procede del sermón segundo de Bernardo de Claraval que a su vez proviene de Isaías 7:11¹⁷ Las ruedas del vehículo sagrado han atropellado a quienes se opusieron al misterio de la Inmaculada Concepción; ellos también ostentan sus sentencias; *Mater Christi non Dei; Mater non Virgo*. Mientras un angelote que porta un escudo con el mote *Foedus pacis* (alianza de paz, Ezequiel 37:26)¹⁸, también muestra un escapulario como arma infalible contra el mal, representado por la serpiente del Génesis, a quien este guerrero vence con un haz de relámpagos. Más abajo el mote *Signum in profundum inferni*.

Estas dos referencias al poder sobrenatural del escapulario de la orden del monte Carmelo que en sus motes aluden al mismo versículo de Isaías 7:11: *Pete signum a Domino Deo tuo in profundum inferni sive in excelsum supra*. Con ello el autor se refiere al escapulario como señal del cielo que con su poder puede precipitar al maligno al infierno. Es una manifestación del compromiso que María Inmaculada ha hecho con los carmelitas distinguiéndolos con el favor de su protección.

En un sermón predicado en Nueva España en 1733, el autor carmelita descalzo nos cuenta la procedencia del escapulario:

“No solamente porque la nube, según san Isidoro, se denomina tal por su oficio que es adornar y vestir [...] sino también, y es lo principal, que así como de la nube se forma el arcoíris, de esta nube lúcida procede el santo escapulario, que [es] el sagrado iris, señal de paz, y reconciliación entre Dios y los hombres, entre la tierra y el cielo”.¹⁹

¹⁵ La Biblia vulgata latina. Traducida al español y anotada conforme al sentido de los santos padres y expositores católicos, por el ilustrísimo señor obispo de Segovia don Phelipe Scio de San Miguel..., Madrid, Imprenta de Sancha, 1815, p. 83.

¹⁶ Este privilegio presuntamente derivado de la Bula Sabatina de Pío XII, del 3 de marzo de 1322, que se refería a la visión que el mismo papa tuvo, en que la Virgen con su intercesión, haría que todos los que muriesen con el Santo Escapulario y expiaren en el purgatorio sus culpas pudieran alcanzar la patria celestial a más tardar el sábado siguiente a su muerte.

¹⁷ *In Adventu Domini, de verbis Isaiae ad Acaz, Pete tibi signum, usque ad Butyrum et me*. (Del libro de Isaías: "dijo el Señor a Acaz: pide una señal... Y, sobre el camino del enemigo").

<<https://books.google.com.mx/books?id=cZZkAAAAcAAJ&pg=PA6&lpg=PA6&dq=%22Signum+in+excelsum+supra%22&source=bl&ots=TK7FuDFoh9&sig=u8jGv04Jk5wmnrnSHh9msbHzTmU&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwiPyfvupbbaAhUFDKwKHVSvAZMQ6AEIKzAA#v=onepage&q=%22Signum%20in%20excelsum%20supra%22&f=false>>, (12 de abril de 2018).

¹⁸ *Et percutiam illis foedus pacis, pactum sempiternum erit eis: et fundabo eos, et multiplicabo, et dabo sanctificationem meam in medio eorum in perpetuum*. (Y haré con ellos alianza de paz, que será para ellos una alianza sempiterna; y les daré firme estabilidad, y los multiplicaré, y colocaré en medio de ellos mi Santuario para siempre).

¹⁹ "Maria Nubes, que habet in se caelestum arcum. Accessit ad Sanctum Simonem deferens Scapularium, quod etiam est velut arcus in audibus." Pedro de la Santísima Trinidad (O.C.D.), *Sombra mariana. Árbol de la vida. Sermón panegírico de Nuestra Señora del Carmen*,

De esta manera se asocia al escapulario con la Inmaculada.

El programa iconográfico de este grabado tiene su antecedente en el de otro que aparece en la portada del libro *Magni Prophetae Eliae Ordinis Carm*, de 1665²⁰. Esta obra titulada *Maria in Carmelo triumphans* muestra a la Virgen en un carro triunfal tirado por tres corceles que son guiados por frailes de la orden del Carmen. Completan la escena una serie de angelotes que portan pendones y banderines con alabanzas marianas en defensa del misterio de la Inmaculada Concepción.

IV. LAS REPRESENTACIONES PLÁSTICAS DE LA INMACULADA CARMELITANA EN NUEVA ESPAÑA

En consonancia con los grabados europeos, en el ámbito carmelitano novohispano destacan dos representaciones en exaltación del misterio inmaculista. Ambas pertenecieron a la clausura masculina; una al convento de Nuestra Señora del Carmen de Celaya y la otra al de San Elías de San Luis Potosí. En ambas se encuentra representado el carro triunfal en donde la Virgen del Carmen como Inmaculada Concepción arroja a quienes se han opuesto a su misterio. El vehículo es tirado por pontífices y prelados de la orden quienes han defendido las excelencias de María. La primera obra firmada por Nicolás Rodríguez Juárez está fechada en 1695.²¹ Mientras que la segunda, según nos da noticia el historiador Alfonso Martínez Rosales, fue encomendada entre 1780 y 1781.²² Ambas iconografías están emparentadas con la de fray Francisco de Jesús María y José, cuya primera noticia la tenemos hacia el comienzo de la última década de la centuria ilustrada.

Y precisamente acerca de estas representaciones, hasta ahora contamos para este estudio con cinco pinturas y dos grabados derivados del éufrasis del fraile. Sin embargo existe la posibilidad de que pudieran aparecer más.²³ De los óleos de formato similar cuatro están firmados por pintores novohispanos relacionados directamente con la Academia de San Carlos: El más antiguo fechado en 1791 está firmado por Andrés López y pertenece al acervo del Museo de la Basílica de Guadalupe; el otro por José María Vázquez de 1794 lo custodian las carmelitas descalzas de Morelia. Uno más del pincel de José Ignacio de la Cerda²⁴ pertenece

predicado por el r. p. fr. Pedro de la Santísima Trinidad, carmelita descalzo, en este presente año de 1733, en la iglesia parroquial de Orizaba, México, Imprenta Real del Superior Gobierno, 1734, pp.16-17.

²⁰ El grabado que aparece en esta edición no está firmado; sin embargo, Fernando Morena Cuadro nos presenta uno similar que si lo está por Cornelio van Caukercken sobre el dibujo de Abraham van Diepenbeek, sin dar noticia de su procedencia. *Vid.*, Fernando Morena Cuadro, *Iconografía de Santa Teresa. La herencia del pincel de Elías*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2016, p. 44 y 45; Francisco Bonae Spei (O.C.), *Magni Prophetae Eliae Sacri Ordinis Carmelitarum Fundatoris visio de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione*, Anterpiac, Engelberti Gymnici, 1665.

²¹ Sergi Doménech García, *La imagen de la mujer del Apocalipsis en Nueva España y sus implicaciones culturales*, tesis doctoral, Valencia, Universidad de Valencia/Departamento de Historia del Arte, 2013, p. 943.

²² Alfonso Martínez Rosales, *El gran teatro de un pequeño mundo. El Carmen de San Luis Potosí, 1732-1859*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1985, p. 310.

²³ Según nos refiere Rosario Inés Granados Salinas en 1984 una obra con esta iconografía fue ofrecida en venta al Museo de la Basílica de Guadalupe. Podría tratarse de la de las Galerías Windsor o de otra más. Rosario Inés Granados Salinas, *Reseña del libro: Cuaderno en que se explica...*, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXIII, núm. 99, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011, p. 279, <[Analeshttp://www.revistas.unam.mx/index.php/analesdelinstitutoesteticas/article/view/34379/31347](http://www.revistas.unam.mx/index.php/analesdelinstitutoesteticas/article/view/34379/31347)>, (12 de septiembre de 2017). Y es muy probable que en España pudieran encontrarse algunas otras pinturas.

²⁴ De este pintor sabemos que en 1786 solicita permiso a la Academia de San Carlos para poder impartir clases de pintura en Veracruz. Justino Fernández, *Guía del archivo de la Antigua Academia de San Carlos, 1781-1807*, Suplemento 3 del núm.

al ex convento de Acolman; y otro a las Galerías Windsor del mismo autor. Y el que probablemente sea más nuevo perteneciente al Museo Nacional de Arte de México, es anónimo. Este último se asemeja a los dos grabados que conocemos hasta ahora, uno de 1803 y el otro de 1829, por lo que puede ser que se hiciese en fecha similar, entrando el siglo XIX antes de la muerte del fraile acaecida en 1805; también existe la posibilidad de que su creación obedeciera a algún proyecto de altar para la recién creada capilla del tercer orden o la propia iglesia conventual que nunca llegó a fabricarse y que se había comenzado a demoler pocos años antes.

Los pintores del siglo XVIII novohispano echaban mano de los numerosos grabados que llegaban de lugares ajenos al territorio español como Augsburgo o Bohemia y que en ocasiones formaban parte de los pliegos de tesis de universidades principalmente jesuitas. Almerindo E. Ojeda nos da cuenta de que hacia 1729 el procurador de la Compañía de Jesús llevó a México 121 grabados a la mediatinta (mezzotinta) o estampas de humo como se llamaba en ese tiempo.²⁵ Hasta ahora he podido encontrar tres correspondencias entre la iconografía de las obras de la Inmaculada Carmelitana y algunos de esos grabados. Aunque aun queda por conocer algún modelo que sin duda existió y en el cual se fundamentó la tipología de la Inmaculada apocalíptica de la cual se produjeron numerosos ejemplos en Nueva España.

V. A MANERA DE CONCLUSIÓN:

Los frailes del Carmen al reverenciar a la Virgen Inmaculada Carmelitana solo estaban dando continuidad a lo que desde su fundación veneraban pues dentro de la mística carmelitana siempre se ha rendido culto al misterio de la Purísima Concepción. De forma tal que la Virgen fue venerada por los carmelitas desde antes de nacida:²⁶ *A Carmelitis (inquit) Virgo honorata antequam nata.*

Ambos grabados presentados en este trabajo, así como las pinturas de los conventos carmelitanos dan testimonio de la injerencia que tuvo de la orden del Carmen en el proceso inmaculista, mostrándolo como bastión y fundamento de su propio carisma. Son antecedentes teológicos y visuales de la iconografía propuesta años más tarde en Nueva España por el fraile carmelita descalzo Francisco de Jesús María y José y que encontraron eco en tierras americanas. El religioso novohispano creó una iconografía con fundamentos en la teología y las tradiciones de la orden a fin de impulsar una nueva devoción para los fieles de la monarquía hispana. Sin embargo no todos vieron con buenos ojos esta propuesta.

Siendo este trabajo parte de una investigación mayor que es mi tesis doctoral, aún quedan interrogantes que se intentarán responder más adelante.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Alonso de la Madre de Dios (O.C.D.), Patronato de la Virgen del Carmen sobre la religión carmelitana y declaración de los muchos favores de ella recibidos, manuscrito, S.L., S.F., BNE, MSSS/6851.

37 de los Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1967, p. 30.

²⁵ Almerindo E. Ojeda, *De Augsburgo a Quito: travesía del rocó a través del grabado*, artículo en archivo electrónico proporcionado por el autor, pp. 21-22.

²⁶ Manuel Román, *op. cit.*, p. 90 v.

Cruz Lazcano, Víctor, "Ardore faecunda, casta generatio. La exaltación teresiana en una pintura novohispana", en Jessica Ramírez Méndez, Mario Sarmiento Zúñiga y Manuel Ramos Medina (coords.), *La presencia de la Orden del Carmen Descalzo en la Nueva España. Interacciones, transformaciones y permanencias*, México, INAH, (en prensa).

Doménech García, Sergi, *La imagen de la mujer del Apocalipsis en Nueva España y sus implicaciones culturales*, tesis doctoral, Valencia, Universidad de Valencia/Departamento de Historia del Arte, 2013.

Fernández, Justino, Guía del archivo de la Antigua Academia de San Carlos, 1781-1807, Suplemento 3 del núm. 37 de los Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1967.

Francisco Bonae Spei (O.C.), *Magni Prophetae Eliae Sacri Ordinis Carmelitarum Fundatoris visio de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione, Anterpiac, Engelberti Gymnici*, 1665.

Francisco de Torres (O.F.M.), *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima*, Zaragoza, Pedro Cabarte, 1620.

Granados Salinas, Rosario Inés, *Reseña del libro: Cuaderno en que se explica...*, en Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. XXXIII, núm. 99, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011.

Gregorio Candel (O.C.), *Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora en la Religión Carmelitana*, Valencia, Gerónimo Vilagrasa, 1654.

Libro de profesiones en que se asientan el nombre, día, mes y año en que profesan los novicios. desde este de 1744, manuscrito, [Puebla], [1744-1796], p. 218.

Manuel García Calahorra (O.C.D.), *Breve compendio del origen y antigüedad de la sagrada religión del Carmen, con la razón individual de la continuada sucesión de los generales, sus santos (más principales) Sentenciaros, escritores y privilegios; y con la de sus provincias y conventos*, Madrid, Imprenta de Manuel Martín, 1756.

Manuel Román, (O.C.), *Elucidaciones varias de la antigüedad, dignidad y escritores ilustres de la sagrada orden del Carmen, colegidas con autores graves*, Madrid, Juan González, 1707.

Martín de Barcelona (O.S.F.C.), *El grande Elías patriarca del Carmelo, profeta y apóstol. Sermón que en el Carmen observante de Barcelona, dijo a los 2º de julio de 1786. El R. P. fr. Martín de Barcelona. Ex guardián y ex-definidor del orden de los capuchinos, calificador del Santo Oficio y examinador sinodal del obispado de Solsona*, Barcelona, Juan Nadal, 1786.

Martínez Rosales, Alfonso, *El gran teatro de un pequeño mundo. El Carmen de San Luis Potosí, 1732-1859*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1985.

Moreno Cuadro, Fernando, *Iconografía de Santa Teresa. La herencia del pincel de Elías, Burgos*, Editorial Monte Carmelo, 2016.

Ojeda, Almerindo E., *De Augsburgo a Quito: travesía del rococó a través del grabado*, artículo en archivo electrónico proporcionado por el autor.

Pedro de la Santísima Trinidad (O.C.D.), Sombra mariana. Árbol de la vida. Sermón panegírico de Nuestra Señora del Carmen, predicado por el r. p. fr. Pedro de la Santísima Trinidad, carmelita descalzo, en este presente año de 1733, en la iglesia parroquial de Orizaba, México, Imprenta Real del Superior Gobierno, 1734.1

**MANUALES PARA CLÉRIGOS DE INDIOS,
EN DISPUTA Y NEGOCIACIÓN CON LOS CURANDEROS
Y SUS CLIENTES (SIGLO XVII)**

VARELLA, ALEXANDRE C.

MANUALES PARA CLÉRIGOS DE INDIOS, EN DISPUTA Y NEGOCIACIÓN CON LOS CURANDEROS Y SUS CLIENTES (SIGLO XVII)

En consonancia con la propuesta del simposio coordinado por Macarena Cordero y Gerardo Lara, estos apuntes intentan observar el tema específico de la “medicina supersticiosa” como lugar de expresión de líderes locales y en contrapartida, espacio para la imposición de normas de control y convivencia.¹

En el espíritu pos tridentino, una diversidad de confesionarios sencillos y de manuales más elaborados compusieron un tipo de escritura clerical muy difundido en Hispanoamérica colonial, destinado a orientar la relación entre los curas y sus feligreses en condiciones jurídicas peculiares, bajo la tutela cada vez mayor de la Iglesia secular entre los siglos XVII y XVIII (Taylor 1999). Un ejemplo paradigmático es el *Itinerario para párrocos de indios*, tratado extenso cuya primera edición data de 1668. Producido por el eminente teólogo Alonso de la Peña Montenegro mientras fungía como obispo de Quito, el texto se difundió en ambos lados del Atlántico. En la Nueva España inspiró comentarios de autoridades clericales y la producción de materiales con aportes semejantes (Lara Cisneros 2014: 70).

También de la región andina, el tratado *Extirpación de la idolatría del Perú* escrito por el padre Pablo Joseph de Arriaga tuvo una amplia recepción al norte del continente, pero en época más temprana. Publicado en 1621, es citado por sacerdotes como Pedro Sánchez de Aguilar en Yucatán y probablemente usado como inspiración por el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón para algunas de sus evaluaciones sobre rituales y costumbres del México Central (Varella 2017a).²

Ruiz de Alarcón dejó una colección de manuscritos al final de la década de 1620 que posteriormente serían manipulados y aprovechados por el doctor Jacinto de la Serna, un personaje importante del arquidiócesis novohispana. Estos clérigos beneficiados en congregaciones de indios, formados en la Pontificia Universidad de México, produjeron manuales para sacerdotes con los mismos objetivos. Diferente de sus congéneres andinos, esos manuscritos del centro de México no llegarían a ser publicados. Tuvieron una circulación reducida, en parte por el inestable apoyo institucional, quizás también por su retórica demonológica intransigente, nada susceptible a las negociaciones que probablemente debían ocurrir entre el gremio clerical y algunos indios prominentes que incluso circulaban en la “república” de los españoles.

Reflexionemos ahora sobre un tipo social específico: los conocedores de drogas medicinales y de técnicas quirúrgicas –generalmente viejos y viejas– reconocidos como experimentados practicantes de las artes médicas. Sin duda, éstos no tenían la misma comprensión que los eruditos religiosos y laicos sobre los remedios que ofrecían a sus clientes. Los curanderos estaban distantes del modelo de ciencia universitaria. Pero en el límite, fueron vistos como “empíricos” susceptibles a ser aceptados en la vida pública, a pesar de la imputación de superstición y hechicería que disminuía la reputación de eficacia en el cuidado de la salud corporal. Los curanderos también recibían la etiqueta de “ministros” de la idolatría, cuando las nociones de adivinación y magia, de hechizo y brujería, eran

1 Reevalúo aspectos de investigaciones anteriores, analizando también datos de un levantamiento parcial que, espero, contribuya al presente debate y a futuras consideraciones.

2 En buena parte del siglo XVII hubo ondas de persecución de las religiosidades locales en diversas regiones. Individuos y partidos letrados, civiles y religiosos protagonizaron tentativas para ampliar el control y las puniciones sobre diversas manifestaciones consideradas indias, pero híbridas y interactuando con otros segmentos sociales.

identificados con el culto a entidades prehispánicas. Lo que dificultaba decisivamente la legitimación de sus oficios, conduciéndolos al anonimato o a la clandestinidad (Quezada 1990).

Pero como destaca Nicholas Griffiths (1996: 65-93), los combatientes de las sobrevivencias idolátricas se inclinaban a tratar como “embusteros” a algunos sujetos, especialmente a los curanderos que ministraban hierbas. Gente que fingía los rituales y la eficacia de la magia para obtener un modo de ganar la vida. Esta cuestión explotada por el autor, analizando los procesos de extirpación de idolatrías del arzobispado de Lima en el siglo XVII, significaba aligerar las puniciones de los delitos contra la fe católica. La defensoría muchas veces argüía inocencia según la dirección que tomaban las declaraciones. Los indios terminaban exponiendo que curaban debido a las medicinas y otras técnicas de efectos “naturales”, inducidos a negar otros recursos que, en caso de ser confirmados en las confesiones, podían encuadrarlos como magos pactantes con la fuerza del mal.

Es posible visualizar, en diferentes contextos coloniales, la relativa importancia de los médicos indios, vistos como buenos empíricos. Sin importar que posiblemente estuvieran empapados de concepciones y hábitos de las etiologías ancestrales. A pesar del creciente control sobre la heterodoxia religiosa y del aumento de la reglamentación de la práctica médica profesional en la Nueva España entre los siglos XVI y XVII.

Recordemos el apoyo franciscano para que los “sabios” que fueran “experimentados” en las cosas de la medicina pudieran practicar en los hospitales de indios (Viesca Treviño 1990). A mi ver, la obra de fray Bernardino de Sahagún es el mayor testimonio del acuerdo entre los religiosos, los neófitos colegiales y los curanderos informantes, para la construcción de una medicina eficaz y legítima, desprovista de señales de idolatría y otros vicios. La *Historia general* instruía contra prácticas calificadas como supersticiosas y malignas, como el envenenamiento, la búsqueda por filtros de amor y la aplicación de sustancias de efectos improbables. El mismo origen de las artes toltecas fue revisitado para la inclusión de un oficio definido en los parámetros de la herbolaria medieval (Varela 2017b).

Cito también a Francisco Hernández que tuvo acceso a los papeles de Sahagún durante el tiempo que permaneció en la Nueva España. Interactuó con clérigos y laicos universitarios y empíricos, y todos ellos con los curanderos indios. Los cuales, según el protomédico, no raciocinaban sobre las causas y accidentes de las enfermedades, no seguían métodos, eran “meros empíricos” que “usan para cualquiera enfermedad aquellas yerbas, minerales o partes de animales, que como pasados de mano en mano han recibido por algún derecho hereditario de sus mayores, y eso enseñan a los que les siguen”. Por tal motivo, esos curanderos son calificados como “ineptos”, un “gran peligro de toda la gente” (Hernández 1986: 118-119).

No obstante, el defensor de la ciencia galénica cede a la pericia de los indios en ciertas ocasiones. Como en la cura de la diarrea y fiebre en niños utilizando la hierba *zacayyanhtli*, que deduce sea medicina “caliente en tercer grado”, pero concebida de otro modo: “opinión muy arraigada en los médicos indios que el calor se combate con el calor, lo cual tal vez no es del todo errado ni carece por completo de verdad” (Hernández 1959: 323-324).

En varios documentos de las *Relaciones geográficas* también es posible observar una actitud ambigua frente a los saberes locales. Como en el pronunciamiento del corregidor de Citlaltepec. Para éste, los indios eran carentes en el arte de la flebotomía. Sin embargo, con sus “bebedizos y yerbas medicinales [...] tienen ellos su orden y médicos, como nosotros” (Acuña 1986: 200, 207).

No viene al caso seguir con esos ejemplos. Pero llamo la atención al hecho de que los mentores y agentes de la extirpación de idolatrías en el siglo XVII estaban inmersos en una sociedad que ofrecía condiciones de trabajo y algún estatus social para los curanderos indios y otros. Sin importar que hubiera prácticas percibidas por extraños, o por los mismos clientes, como formas de maleficio. Lo que remonta a la ambigüedad en las creencias sobre sus intervenciones, con efectos no siempre positivos para la cohesión social, como enfatizó Gonzalo Aguirre Beltrán haciendo coro a las propias evaluaciones de los extirpadores de idolatrías (1992).³

Ahora bien, el carisma de los especialistas puede notarse incluso, en el discurso de uno de los mayores artífices de la representación del hechicero diabólico. Al reservar la parte final de sus escritos a la pugna contra los que curaban con hierbas e instrumentos, Ruiz de Alarcón (1987: 195) subraya que llevaban la alcurnia *tlamatini ticitl*, considerados sabios practicantes de la medicina.

En la época en que este clérigo iniciaba sus andanzas como inquisidor en los pueblos mexicanos, el virrey Francisco de Borja apoyaba con ahínco las campañas de extirpación de idolatrías en Perú. Destaquemos el hecho de que, en este contexto, Matías de Porres médico de cámara del virrey, hiciera apología de los curanderos con los cuales tuvo contacto cuando administró el corregimiento de Canta, cerca de Lima: “los mas a quien e preguntado an sido indios viejos, que a su modo dizen lo que les a enseñado su naturaleza en los libros de su experiencia maestra universal y docta”. Continúa con una recomendación: “y estos escuchados con paciencia se explican, y tienen su medicina (aunque rustica) con sus observaciones y varios remedios” (Porres 1621: 32).

Aun así, filósofos naturales, teólogos, y los extirpadores de idolatrías más que cualquier otro sector de las élites instruidas, comprendieron que las prácticas de cura no podrían ser simple experimentación de los bárbaros con las dádivas dejadas por Dios en las tierras indianas.

Para hombres como Ruiz de Alarcón y La Serna no existe un término medio entre las nociones de médicos empíricos y hechiceros demoniacos. Como subraya Osvaldo Pardo (1999: 171-177), esos clérigos no cedieron a la idea de transmisión de los saberes medicinales desde las relaciones familiares o comunitarias. Enfocan que los conocimientos se adquirirían a través de intervenciones preternaturales en sueños y delirios.

La Serna (1987: 303) resume que el espíritu maligno daba para unos “ventosas, á otros la lanzeta, á otros las yerbas, y medicinas, que avian de aplicar el Peyote”. Aunque las indagaciones indicaran que el aprendizaje de cura venía de los ángeles, de María o de Cristo, el discernimiento revelaba el disfraz del Diablo. Para casos así, La Serna veía la “mezcla” entre idolatría y fe verdadera, lo que podía ser fingimiento por parte de los curanderos mal intencionados (Varela 2013).

Los textos icónicos de las campañas antiidolátricas en la Nueva España estaban en franco antagonismo con relación a figuras como el “brujo” *nabhualli*, pero también ante el “médico” *ticitl*. ¿Será posible considerarlos como instrucciones que expusieron formas de negociación, o por lo menos, alguna tolerancia para la conversión de los “idólatras” curanderos y sus seguidores o clientes?

Ruiz de Alarcón (1987: 195-223) produjo una extensa lista de prácticas del *ticitl*. Explora lo que actualmente pueden ser considerados como aspectos de la etiología mágico-religiosa indígena colonial. Por otro lado, no deja de enfatizar que los indios tenían los

³ Independientemente de la interpretación funcionalista del autor citado, varios etnohistoriadores apuntan tanto las complejas motivaciones como los efectos polivalentes de los especialistas de lo sagrado y de las diversas agencias involucradas.

especialistas para el “remedio” de las enfermedades, atribuyéndoles “el conocimiento de la medicina”. Pero procura menguar ese saber: “son de todo punto ygnorantes de la sciencia de la medicina, toda ella la reducen a supersticion”. Los indios atribuían el efecto de cura al conjuro, dando menos importancia a la aplicación médica. Algunas veces el clérigo desprecia la eficacia de algunas sustancias desmereciendo la pericia del *ticitl*. Con todo, aunque sea en una frase, puede reconocer el acierto de sus procedimientos: “para dolor de pechos aplican los polvos de la corteza de la rayz del coanepilli, aprobados para calenturas y tabardillos” (1987: 195, 196, 206).

Jacinto de la Serna (1987) es más contundente en el enfrentamiento al *ticitl* cuando relata casos de su actuación meritoria. Como contra el llamado “Curandero” Juan Chichiton flagrado en una diligencia. Fuera de su pueblo usaba estafiate para aliviar los dolores de espalda en una india con manipulaciones de “arta indecencia”. El practicante dijo haber aprendido el uso de medicinas en contacto con parientes muertos (1987: 304). Los curanderos usaban embustes como la adivinación a través del maíz para justificar la aplicación de las medicinas que “ellos quieren aplicar”. Son sortilegos, como “las brujas de España” que “usan de las habas, o de pedresuelas blancas, o negras” para operar maleficios (1987: 402, 404). También afirma que la “yerba del Zopilote” era bien aplicada, contrarrestando las hinchazones en el cuerpo – “mas estos miserables por enseñaça del Demonio vician las virtudes, que Dios puso en las yerbas, con sus invocaciones, dando credito a las palabras, y no a la virtud de la medicina” (1987: 416).

Los curanderos podían acertar, pero también eran considerados ineptos. No tanto debido a las fallas de conocimiento de la naturaleza, que como observamos, fue el argumento de Francisco Hernández. Ya para La Serna, “aunque estos miserables conoscan el mal efecto de la medicina”, no querían hacer enojar a sus médicos, contemplando la idea de que podían ser hechiceros. Por tal motivo adoptarían sus “falsas medicinas”.

Aunque haya elementos para concluir que La Serna quería contraponer las sustancias de los indios con las fórmulas de la botica española, optó por la pertinencia del recurso de la fe en Dios y en los santos para providenciar la salud corporal (1987: 415). Las razones teológicas siempre superaban el armazón de la filosofía natural y las técnicas médicas.

Por otro lado, no deja de observar los usos indígenas “de las medicinas de los simples”. Evalúa que los conjuros que siempre vienen antes de las aplicaciones médicas, pueden ser fingimientos por detrás de la certeza de efectos concretos. Traduce un conjuro en lectura galénica: “darte a beber el amarillo calor, el verde calor (...) el blanco calor (Habla con ironía, porque tiene por bebidas frescas las que le da)”. El *ololiubqui* era generalmente usado para la adivinación, pues contaba con atributos divinos, pero también era considerado por la “naturaleza de su qualidad, que dicen ser fresca”, buena para curar “las calenturas”. El mensaje principal son las incongruencia o abusos en la utilización de los “medicamentos simples”, como en el “Axin”, aplicado a partir de conjuros “muy generales” (1987: 422, 419, 422).

En suma, Jacinto de la Serna se posiciona en una disputa obstinada contra el *ticitl* con la perspectiva de una ampliación de la justicia eclesiástica frente a los indios. O más que eso, pues apoya la extensión de los poderes de la Iglesia diocesana sobre los “miserables”, incluso por el control sobre la salud corporal. Esta situación puede ser ilustrativa de una forma de concesión a los curanderos (como empíricos), si consideramos una breve carta en la que expone su visión sobre la conservación de la vida de los indios. Retoma los hospitales del

obispo Vasco de Quiroga como modelo para las iglesias en los pueblos de indios, que contarían con neófitos entrenados por clérigos experimentados en las artes médicas.⁴

En el manual de Arriaga, contemporáneo de Ruiz de Alarcón, vemos una forma similar de evaluación de los curanderos como hechiceros. Es decir, personajes ambiguamente pobres embusteros y magos idólatras que podían tener pacto expreso con el demonio. El jesuita describe una iglesia idólatra peruana muy activa, que sería paralela y rival de la institución cristiana (Estenssoro Fuchs 2003).

En la lista de Arriaga (1999: 42) sobre los oficiantes de la idolatría casi pasan desapercibidos los curanderos. Menciona que el “macsa o villa” cura “con mil embustes y supersticiones y precediendo de ordinario sacrificio a la huaca o conopa del particular que le consulta”. Alertaba que son “los más perjudiciales”, quizá porque estarían dispuestos a la cura de diversos males. Sin embargo, concordamos con Griffiths (1996: 86) cuando interpreta que estos “*practitioners earned the name of hechicero less for their curing activities than for the mixture of superstitious observances*” [practicantes poseían el nombre de hechicero menos por sus actividades de cura que por la mezcla de observancias supersticiosas].

Arriaga establece con precisión el espacio para una medicina natural de los indios, siguiendo básicamente la política de los franciscanos en la Nueva España de décadas atrás. No exactamente en cuanto a las tipologías y relatos de las idolatrías, sino tal vez en la parte más importante del manual: según las “constituciones” pregonadas por el visitador eclesiástico en los pueblos, los “ministros de idolatría de ningún modo curarán a los enfermos”, debido a prácticas como la confesión “a su modo gentilico”, empero, “si otros indios hubiere que sepan curar porque conocen las virtudes de las yerbas, examinará el cura de este pueblo el modo con que curan, que sea ajeno de toda superstición” (Arriaga 1999: 174).⁵

Para concluir la evaluación sobre las peculiaridades de la literatura de instrucción para clérigos de indios elaborada por protagonistas de campañas contra las idolatrías, puede ser útil contraponerlos con un manual que parece representar otro movimiento político, o mejor dicho, una nueva comprensión respecto a las supersticiones de los indios. El *Itinerario* de Peña Montenegro recupera las enseñanzas tomistas, como otros tantos teólogos de los indios. Sin embargo, enfatiza el sentido de la superstición como vana observancia, en la óptica de hábitos superficialmente relacionados con las antiguas idolatrías.⁶

Sobre los hechiceros –con extensa presencia en el Nuevo Mundo y llamados *camaseas* o *soncoyooc*– señala que hay dos tipos bien distintos: los que pactaban con el demonio y los embusteros. Los primeros serían los “verdaderos hechiceros” con los que se debe tener mucho cuidado. Usaban diversas sustancias que no se encuadraban en la idea de medicamentos, sobresaliendo “remedios diabólicos” como las “sabendijas” y la “coca” (Peña Montenegro 1995: 487).

En la sección siguiente, el tratado presenta otra apreciación donde el uso de las sustancias deja de ser blanco de condena. Muchas de las cuales fueron anteriormente demonizadas, como la coca. Esta vez son vinculadas a prácticas simplonas que podríamos traducir como maneras impensadas, o casi eso. El teólogo remite a ceremonias que no deben

4 Esos argumentos se profundizan en un artículo que se encuentra en fase de conclusión sobre La Serna como “el medico de los idólatras”.

5 Lo que reforzaba, además, los entendimientos del III Concilio de la Iglesia peruana.

6 Resolví contraponer los citados extirpadores mexicanos únicamente con el tratado de Peña Montenegro, alertando que he encontrado señales particularmente en el *Farol indiano* de Manuel Pérez, de 1713, que pueden contribuir para el avance de los argumentos que estamos desarrollando.

ser atribuidas a la idolatría como “herejía” ni como “idolatría exterior sin herejía”. Un tipo de superstición que no pasa de “pecado venial” (1995: 490).

En la instrucción sobre la “vana observancia” se aprecia un gran margen de aceptación potencial sobre las prácticas de los curanderos: “que midan y cotejen la causa con el efecto: si éste excede y sobrepuja la virtud natural de la causa, señal es de que lo obra el demonio”. En el ítem sobre “el modo de curar [...] limpiando al enfermo con maíz, ají y cuyes”, se recuperan enseñanzas de la demonología, pero extraídas de la filosofía natural. Inclusive el autor alude a Galeno, para que el sacerdote en contacto con los indios no sacara conclusiones apresuradas sobre las medicinas dudosas: “muchas virtudes secretas tienen las hierbas y otras cosas, que las ignoran los hombres, y aplicadas obran cosas prodigiosas” (1995: 492, 503).⁷

Al citar esos extractos del *Itinerario* pretendo iluminar un problema que enfrentaban los clérigos de las campañas de extirpación de inicio y mediados del siglo XVII. No tanto por el propagado combate frontal con los curanderos, sino en lo referente a las negociaciones y las concesiones que en la práctica tuvieron que ocurrir.

¿Hasta qué punto el discurso de Peña Montenegro representa una mudanza de paradigma en el pensamiento clerical y de otras autoridades? ¿Pasa de una creencia en el curandero endemoniado a la idea de supersticioso con resquicios del paganismo? Considero que esos extremos y matices están manifiestos desde el siglo XVI dentro de las formalidades del discurso eclesiástico y la corriente demonológica, abriendo algunos espacios para la negociación. En ese sentido, la intransigencia de los primeros manuales de extirpación de las idolatrías refleja un movimiento de afirmación política de sectores de las élites letradas, más que un gran temor a los poderes extraordinarios de hechiceros dogmatistas. Por su lado, el *Itinerario* podría sugerir un reconocimiento de hechos pasados, y no tanto la transición al modelo de razón iluminista. Como enseñó Charles Gibson (1981), no fueron pocas las instrucciones normativas que a lo largo de la historia colonial justificaron a posteriori lo que ya debía ser práctica común en las relaciones de poder social.

I. REFERENCIAS

Acuña, René de (ed.) (1986): Relaciones geográficas del siglo XVI: México, tomo II. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992): Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial. México: Universidad Veracruzana; Instituto Nacional Indigenista; Gobierno del Estado de Veracruz; Fondo de Cultura Económica.

Arriaga, Pablo Joseph de (1999): La extirpación de la idolatría en el Peru (1621). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003): Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: IFEA; Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Gibson, Charles (1981): Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810. México: Siglo XXI.

⁷ También el recurso indígena de diagnosticar curas por los sueños, normalmente considerado adivinación diabólica, Peña Montenegro procura reducirlo a prácticas vanas, colocándolo como método para descubrir los desequilibrios humorales. Utiliza razones aristotélicas y galénicas de la interpretación de visiones (Peña Montenegro 1995: 509-513).

Griffiths, Nicholas (1996): *The cross and the serpent. Religious repression and resurgence in colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.

Hernández, Francisco (1986): *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid: Historia 16.

Hernández, Francisco (1959): *Obras completas tomo II. Historia natural de Nueva España volumen I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lara Cisneros, Gerardo (2014): *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Pardo, Osvaldo F. (1999): "Contesting the power to heal: angels, demons and plants in colonial Mexico". En: Griffiths, Nicholas/ Cervantes, Fernando (eds.): *Spiritual encounters; interactions between Christianity and native religions in colonial America*. Birmingham: University of Birmingham Press, pp. 163-184.

Porres, Matías de (1621): *Breves advertencias para beber frio con nieve*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1621.

Quezada, Noemi (1990): *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruiz de Alarcón, Hernando (1987): "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)". En: Ponce, Pedro y otros. *El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, pp. 125-223.

Serna, Jacinto de la (1987): "Manual de ministros de indios". En: Ponce, Pedro y otros. *El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, pp. 263-480.

Taylor, William B. (1999): *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vol. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México.

Varela, Alexandre C. (2017a): "Las huacas en Nueva España. La noción de idolatría peruana en el discurso de Hernando Ruiz de Alarcón". En: Lara Cisneros, Gerardo (coord.): *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas; Editorial Colofón, pp. 99-143

Varela, Alexandre C. (2017b): "A sabedoria dos índios na conversão cristã: medicina natural nos tratados de Sahagún". En: Bertazoni, Cristiana/ Santos, Eduardo N./ França, Leila M. (orgs.): *História e arqueologia da América Indígena; tempos pré-colombianos e coloniais*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, pp. 273-294

Varela, Alexandre C. (2013): *A embriaguez na conquista da América. Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda.

Viesca Treviño, Carlos (1990): "Los médicos indígenas frente a la medicina europea". En: Aguirre Beltrán, Gonzalo/Moreno de los Arcos, Roberto (orgs.): *Medicina novohispana siglo XVI, historia general de la medicina en México, tomo 2*. México: Academia Nacional de Medicina; Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 132-153

**EL “SOLDADO CRISTIANO” EN ARAUCO.
RELIGIOSIDAD CONTRARREFORMISTA Y MILICIA
EN CHILE (S. XVII)**

PRADES VILAR, MARIO

EL “SOLDADO CRISTIANO” EN ARAUCO. RELIGIOSIDAD CONTRARREFORMISTA Y MILICIA EN CHILE (SIGLO XVII).

El proceso de confesionalización y disciplinamiento social del que es testigo Europa, tanto en ámbito católico como protestante, a lo largo del siglo XVII, presenta una gran variedad de ramificaciones y un alcance que va más allá de los territorios monárquicos europeos. Quisiera abordar una de las formas que este proceso toma en el antiguo Reino de Chile: la atención espiritual y la evangelización de los soldados por parte de la Compañía de Jesús durante el pasaje del siglo XVI al XVII.

I.

Este fenómeno hunde sus raíces en suelo europeo, tanto a nivel teórico como práctico. Desde el punto de vista teórico, ya durante el siglo XVI asistimos al florecimiento de un género literario particular: los tratados del soldado cristiano, cuyo objetivo es destacar las cualidades cristianas que debe tener todo soldado a sueldo de un monarca católico. Principalmente desarrollados tras el Concilio de Trento, en ellos se construye una figura del soldado en la cual opera una estrategia de conciliación del ideal de vida religioso y el ejercicio de las armas, ideal que justifica el uso de la violencia contra herejes en Europa, infieles en el Mediterráneo occidental y bárbaros en América. Esta justificación, por otra parte, se enmarca dentro de una concepción providencialista de la historia y, por tanto, del rol casi mesiánico del monarca y el ejército católicos en las guerras de religión. Se realiza, así, una contribución teórica a la idea de la guerra sacra y al concepto de catolicismo militante, desarrollado específicamente en ámbito hispánico ya desde la primera mitad del siglo XVI.

La Compañía de Jesús jugó un papel fundamental en este proceso. Los jesuitas son los primeros en comprender la necesidad de instruir a los *bellatores dei*, los soldados y capitanes que defienden la monarquía católica, en las distintas artes que les conciernen (de las matemáticas a la moral). Por este motivo las artes militares se establecen como disciplina en los Estudios Reales del Colegio Imperial de Madrid ya a partir de 1625 (De Lucca 2012). Tras la reforma tridentina, encontramos un hito significativo en el tratado *Soldato christiano* (1569), de Antonio Possevino, manual en el que el jesuita reivindica una formación específica militar, la *militaris institutio*, dirigida a los nobles militares y a los sacerdotes llamados a ser capellanes militares, a quienes dedica un manual para los “seminarios o colegios militares” (García Hernán 2006). Si bien el género cuenta con precedentes ilustres (el *Enchiridion Militis Christiani* erasmiano), el texto de Possevino es inédito en su género, dado su destinatario explícito: el soldado (Lavenia 2014, quien amplía y sistematiza su análisis de este género en 2017). Además, en su *Bibliotheca Selecta* (1593), Possevino recopiló un amplísimo elenco de libros que debían servir a jesuitas, confesores y predicadores militares para poder aconsejar en cualquier tema a los soldados que trataban, entre ellos los problemas de conciencia del soldado que ejerce la violencia en una guerra para defender su religión.

Por supuesto, no se trata del único jesuita en realizar una contribución teórica al tema: muchos otros jesuitas continuaron su senda, especialmente aquellos relacionados con las guerras de religión europeas. Así, poco antes, en 1590, Francisco Antonio publica sus *Avisos para soldados* y, ese mismo año, Thomas Saily, fundador de la *missio castrensis* en Flandes, publica el *Guidon et Practique spirituelle du solda chrétien* y, en 1604, el *Thesaurus Precum et exercitorum spiritualium*, reeditado en 1609. Ese mismo año P. Sarga publica su *Militaris devotio*, mientras que en 1617 ve la luz en Amberes el *Oficio del capitán y del soldado católico propuesto por San Fernando diácono de Cartagena en*

África, de Juan Bautista Villalpando. En 1622 Saily también publica un *Memorial testamentaire en faveur des soldats*. Son solo algunos ejemplos de muchos otros que demuestran el interés de la Compañía no solo por la teoría y la práctica política (Lozano 2005), sino también por la teoría y la práctica militares, algo mucho menos conocido.

Así, desde el punto de vista práctico, los jesuitas intentan ejercer un apostolado militar en las guerras de religión francesas y establecer un modelo de *missio castrensis* entre las tropas papales enviadas para apoyar al duque de Mayennes y los ejércitos de la Liga Santa (1590-1592). Tal como argumenta Boltanski (2017), este experimento estuvo inspirado por la misión jesuita que acompañaba las tropas de Alejandro Farnese en los Países Bajos, y que intervino en Francia en varias ocasiones –misión dirigida desde Bruselas por Saily, discípulo de Possevino. Para la autora, estas misiones se asocian a un proceso de disciplinamiento que, además, busca, mediante la aplicación del modelo del soldado cristiano, categorizar la lucha contra herejes e infieles como una guerra santa y generar, así, una instancia de legitimación de la violencia.

Boltanski extrae dos conclusiones: 1) El modelo del soldado cristiano y las misiones militares se adaptó a diferentes contextos de las guerras de religión europeas, con la consiguiente transformación del ideal de guerra santa al que, de todos modos, se asocia dicho modelo. 2) La práctica de las misiones militares se encuadra dentro de un proyecto misionero más amplio, “global y universal”, encarnado por la Compañía de Jesús --cuyos resultados, en la práctica, resultan en “fracaso” en cuanto a disciplina y reforma moral se refiere.

II.

¿Qué formas adopta este proyecto en Chile? Para dar una respuesta a esta pregunta desde su vertiente más práctica analizaremos dos casos en que la Compañía asiste a soldados en Arauco, poco antes y poco después de la derrota de Curalaba (1598), para intentar extraer los principales lineamientos de la estrategia misionera militar jesuita, al menos en sus inicios. A modo de hipótesis, proponemos leer la “asistencia” a los soldados y el intento de “ordenamiento” de la realidad militar llevado a cabo por estas misiones como una estrategia para el establecimiento de un marco de sentido dentro del cual configurar formas de violencia permitidas (cristianas, honrosas, rectas) y, por omisión, no permitidas (deshonrosas, viciosas, cobardes). Desde este punto de vista, la práctica misionera (y el bagaje literario y teórico que la sustenta) puede interpretarse como un dispositivo que, en primer lugar, significa la violencia para, después, justificarla bajo determinadas formas (en línea con los postulados teóricos de Farge 2008). Para significar esta violencia los jesuitas emprenden, primero, un proceso de lectura del “desorden” de la guerra y la milicia. Es a través de las formas de orden que proponen como ejercen ese proceso significador.

III.

Así pues, para el periodo y el lugar que nos ocupa, el principal vehículo de transmisión del modelo jesuita del soldado cristiano parece estar constituido por los mismos jesuitas. El primer contingente llega a Santiago en 1593 y se dedica, en primera instancia, a labores educativas y pastorales, así como a la evangelización de los indígenas en el contexto urbano. La primera misión al sur data de noviembre de 1595, y la forman los padres Gabriel de Vega y Hernando de Aguilera. Este último es el encargado de redactar una relación sobre la misma que se incluirá en la Carta Anua de la provincia del Perú, enviada a Roma por el padre Pablo José Arriaga el 24 de agosto de 1597. La misión, que duraría 16 meses, les llevaría a recorrer reducciones, presidios y poblaciones situadas en las regiones de Concepción, Purén, Arauco, Villarrica, Santa Cruz de Oñaz, Osorno, Valdivia, Angol, La Imperial, Toltén y la zona de guerra con los araucanos. La

labor misionera que describe Aguilera no establece grandes diferencias, en principio, entre indios y soldados, dejando de lado la cuestión de la conversión de los primeros (y la consiguiente barrera idiomática) y una mayor atención a la enseñanza doctrinal de los indios, especialmente los niños. Para los ya convertidos, en ambos casos se realizan confesiones, se predica la fe cristiana y se realizan muestras públicas de religiosidad. Así lo vemos en la primera noticia que da Aguilera de su llegada a un presidio militar, pasada la cuesta de Villagrán. Si hemos de creer al jesuita, su llegada es celebrada por los militares: “tuvo noticia el castellano de nuestra ida y salieron a recibir con la mitad de la gente de a caballo, la demás nos esperó en el fuerte en donde hubo gran ruido de tiros de artillería”. El jesuita toma nota del pobre estado de los soldados: “compadecímonos de ver gente tan pobre, que a muchos de los soldados faltaba a unos la camisa, a otros el calzado, a otros el sombrero y capa, y a todos la mediana comodidad”, y muestra no poco asombro por que tales penurias las pasen servidores de “Rey temporal”, en alusión a la meditación de Ignacio de Loyola. Confesaron a más de sesenta soldados en 19 días de estancia en el fuerte, “y se confesaran todos si de Santa Cruz no nos dieran prisa” (MP VI: 335). El presidio estaba habitado por 80 hombres.

Este tipo de experiencias ofrecen, en el relato de Aguilera, elementos importantes para entender algunos lineamientos del modelo del soldado cristiano que se pretende establecer. Empezamos a verlo en el siguiente episodio con soldados. Así, llegados a Santa Cruz de Óñez, “en donde estaba ya el gobernador [Martín García Óñez de Loyola] con su campo para entrar en la guerra (...) animamos a los soldados a que se confesasen para la entrada” (MP VI: 336), confesión a la que se sumaron, con permiso de Loyola, los soldados del fuerte de Arauco. El jesuita destaca que hubo, entre estas confesiones, “algunas generales de almas perdidas de soldados, que en esta ciudad estaban de todo el Reino traída para la guerra”, y refiere un caso particular que le sucedió al padre Vega, a quien “particular gracia comunicó Nuestro Señor para atraer esta gente”.

El párrafo está escrito en primera persona, por lo que cabe preguntarse si no será un relato escrito por el propio Vega. En el describe el caso de un soldado que pretendía matar a otro “que le había lastimado en la honra” atribuyéndole dos hurtos. El soldado ya tenía preparados “buenas armas y caballos” para ponerse a salvo una vez consumado el asesinato, y había esperado a su víctima en dos ocasiones, sin hallar ocasión para el crimen. Sin embargo, tras oír los sermones de los jesuitas, “vino con mucho dolor y firme propósito de desistir de su mal intento y ser amigo de su enemigo” (MP VI: 337).

Vemos en este caso un ejemplo de conflicto entre el código de honor característico del ambiente militar y el modelo de comportamiento del soldado cristiano. Si el primero permite el duelo como medio para recobrar el honor perdido (algo especialmente importante para un soldado), el segundo sanciona actos de este tipo como poco cristianos. El problema de la compatibilidad entre ambos modelos queda patente, a nivel teórico, ya durante el siglo anterior y, de manera especial, en ámbito hispano. Así, tanto Ginés de Sepúlveda, con su *Democrates primus* (Roma 1535), como Jerónimo de Osorio, con sus tratados *De nobilitate civili* y *De nobilitate christiana* (1542), abordan el problema de la conciliación de ambos códigos morales, con el objeto de disipar las dudas de los soldados y demostrar la coincidencia entre virtudes cristianas y militares frente a pacifistas, por un lado, y maquiavelianos por otro (sobre el tema véase Prades 2017). Así, la solución de casos relacionados con el honor constituye uno de los primeros ejes de actuación de la misión jesuita en ámbito castrense. Más adelante, Aguilera referirá otro caso, en Ciudad Rica, en el que “el Padre Vega acabó con mucho trabajo la reconciliación de dos casas entre padres e hijos, que había días estaban enemistados sobre negocios de honor con tanto escándalo cuanto fue después la edificación de todos” (MP VI: 348).

Otro objetivo de la misión se encuentra en las relaciones sexuales y de dominación que los soldados mantienen con mujeres, especialmente indígenas, a las que llevan tras de sí. Así, Aguilera advierte la cantidad de indios que encuentran “siguiendo a sus amos que venían a la guerra. Aquí [Santa Cruz] y en la Concepción y Arauco había mucha dolama [una plaga] de indias perdidas y se les permitía con color de que servían a españoles”. Estas mujeres, tras oír los sermones, acuden a los jesuitas con el deseo “de apartarse de sus ruines amos, que el consuelo del dolor suyo mitigaba el nuestro de su ruín vida pasada en extremo escandalosa”, pidiéndoles “hablásemos al gobernador y al teniente general [Pedro de Vizcarra] para que las sacase del poder de soldados y las pusiese en casas de mujeres honradas”. Aquí encontramos de nuevo un conflicto, cuya resolución pasa por instancias superiores a la de la simple conciencia del soldado, como en el caso anterior. Esta solución, sin embargo, está lejos de ser fácil, dado que “alegaba el soldado que no tenía quién le lavase una camisa y guisase de comer, y como por otra parte no se les da sueldo, disimulábase con ellos en esto como en otras muchas cosas” (MP VI: 337). A falta de medios económicos, la dominación de la mujer indígena se convierte en un incentivo para la labor del soldado, como lo será también la esclavitud de los indios de guerra. Esta situación de desorden será objeto de programas de mayor control y disciplina no solo por parte de los jesuitas, sino también, a partir del siglo XVII, de la gobernación, tal como veremos.

Tras el fuerte de Santa Cruz, la misión de los dos jesuitas prosigue por el fuerte de Jesús, Angol, La Imperial, Toltén, Osorno y Ciudad Rica. En su regreso, a la altura de Angol, toparán con Luis de Valdivia, quien, interesado en la posibilidad de abrir un colegio en Osorno, regresará con Aguilera a dicha ciudad, mientras Vega regresará solo a Santiago. La misión finaliza en marzo de 1597, y el balance que Aguilera hace de la misma es revelador:

Uno de los mayores efectos entre españoles de esta misión fue dar luz a vecinos y soldados de lo que ignoraban desde que se fundó Chile: a pocos años que se puso la tasa, que es el tributo que cada indio debe dar a su amo; antes deste orden había mucho desorden, sirviéndose dellos como de esclavos, y aún ahora no dejan de exceder coloreando sus hechos, aunque algunos con buenas razones, otros con no suficientes. Esta era una gran maraña, los soldados no sabían si era la guerra justa o injusta, y al fin todos *sedebant in tenebris*, porque ha habido pocos letrados en este Reino, y estos creo yo no sabían más de Teología que está máxima: *in dubiis tutior pars est eligenda*, y así lo condenaban todo en duda que su ignorancia se la hacía tener en lo que era *clarius luce meridiana* (MP VI: 349).

Varios elementos del juicio de Aguilera destacan aspectos importantes del proceso de confesionalización, disciplinamiento y ordenamiento que persiguen los jesuitas, los cuales van más allá de lo que podríamos considerar meras tareas pastorales o de institución de los sacramentos. No tenemos espacio para desarrollarlos todos plenamente, pero quisiéramos destacar tres: En primer lugar, el papel de la “la tasa” de los indígenas como elemento que forma parte de un proceso no solo económico, administrativo o judicial, sino también confesional. Como se sabe, la tasa Gamboa anuló en 1580 el servicio personal de los indígenas como forma de pago a los encomenderos e implantó el sistema de pago de tributo en dinero o especies. Fue anulada por Alonso de Sotomayor en 1583, devolviendo así poder a los encomenderos. Como advierte Aguilera, antes de la tasa “había mucho desorden”, refiriéndose por tal a la presencia de formas de esclavitud alegales pero consentidas. Ese desorden persiste todavía en el tiempo de la misión, generándose “una gran maraña” por la cual los soldados no tienen conciencia sobre la justicia o injusticia de la guerra. Así, vemos cómo los cambios económicos y administrativos en el sistema de encomiendas a finales del siglo forman parte, también, de la realidad que la misión jesuita debe “ordenar”, pues tener claridad sobre la tasa significa, en última instancia, establecer la justicia de las causas de la guerra. De este modo, la estrategia de disciplinamiento y ordenamiento del ejército por parte de los jesuitas va más allá de la mera evangelización, y pasa, por un lado, por

la “pedagogía política”: el “dar luz” a vecinos y soldados. Lo podemos apreciar cuando el mismo Aguilera explica, acto seguido, la forma en la que empezaron a aclarar esta enmarañada situación:

Todo esto se allanó tomando algunos vecinos, como sucedió en esta Ciudad Rica, por memoria de lo que debían restituir etc. El gobernador consultó algunos casos de la guerra, a los soldados se les predicó en general lo que debían y podían hacer. Diónos mucha luz semejante materia que en Santiago se trató luego que llegó la Compañía a aquel Reino, presidiendo a estas conferencias el padre rector Luis de Valdivia. Este fruto para los españoles y el de asentar la doctrina para los indios en su lengua, fue esencialísimo (MP VI: 349-350).

Cabe preguntarse si, más allá de esta pedagogía política, la estrategia jesuita también pasa por la intervención en asuntos clave de la administración colonial, como por ejemplo la legalización de la esclavitud de los indios de guerra, en cuyo debate intervienen tanto Valdivia como Vega (Jara 1990: 190).

En segundo lugar, las causas del desorden radican, también, en la falta de letrados en la gobernación. A este respecto, Antonio de Egaña recuerda la presencia en el obispado chileno de Diego de Medellín, uno de los primeros doctores de la Universidad de Lima; Antonio de San Miguel, graduado de Salamanca; y Agustín de Cisneros, licenciado en derecho por esta última – este, obispo de La Imperial, había fallecido poco antes de la llegada de los jesuitas a la ciudad. Es San Miguel quien había pedido la creación de una universidad en La Imperial. Más allá de estas referencias, Aguilera destaca de nuevo la importancia de la “falta de luces” por parte de soldados y vecinos apuntando a una de sus causas: la falta de teólogos a los que acudir. La alusión al tuciorismo, como símbolo de esa falta de preparación, junto a la referencia a los “casos de la guerra”; resulta reveladora. Así, más allá del número de letrados, lo que Aguilera reclama es la preparación de los misioneros y prelados en el saber de la casuística, o teología moral, en el que los jesuitas eran versados. De hecho, cabe pensar si podrían interpretarse las palabras de Aguilera como una reivindicación del probabilismo. Frente al tuciorismo, que recomienda seguir siempre la solución más segura o cercana a la ley para resolver un caso de conciencia, el probabilismo legitima también la solución probable por el hecho de serlo, sin que deba ser la más probable. No parece desacertado ver, aquí, el peso de una doctrina que, surgida en el ámbito de la Escuela de Salamanca, encontró su mayor desarrollo precisamente al interno de la Compañía, por parte de autores como Luis de Molina, Gabriel Vázquez o Francisco Suárez (Del Río Parra 2008). Así, la estrategia confesional pasa, también, por el desarrollo de la teología moral en Chile en sentido probabilístico (tal vez sea esto, y no solo la mera presencia de letrados, lo que critica Aguilera).

Por último, y a nivel retórico, los motivos del “desorden” y de la “maraña” nos dan las pautas de la forma de representación jesuita del dispositivo de confesionalización y disciplinamiento que se aplica en las filas del ejército español. Rafael Gaune interpreta esta primera misión jesuita como un proceso de “adaptación” de la Compañía a la guerra (2016: 133), pensando en el motivo, típicamente jesuita, de la *accomodatio*. Junto a esta lectura, proponemos interpretar esta primera misión no solo como la adaptación a algo ya dado, la guerra, sino como prefiguración de la misma a través de un ejercicio de lectura de la violencia y el desorden que esta conlleva. Así, los Vega y Aguilera “leen” el desorden de la guerra e inician un proceso de ordenamiento que condiciona sentimientos (venganza, odio, cobardía), códigos morales (el honor), prácticas domésticas y sexuales (esclavas nativas), e incluso preceptos legales (la tasa), elementos de teología moral (la casuística y el probabilismo) y, en última instancia, reivindicaciones de justicia. De hecho, la justificación de la guerra, citada expresamente por Aguilera, es el resultado último de este proceso, cuyas líneas maestras podemos, por tanto, adivinar en esta relación.

IV.

Como se sabe, la imagen del “desorden” se encuentra muy presente también en las numerosas cartas de gobierno, en las cuales los respectivos gobernadores de Chile trasladan a Lima y a Madrid el lamentable estado en que, casi de manera continua, se encuentra la gobernación. Tanto es así que Lucía Invernizzi (1990) propuso en su momento la imagen de “los trabajos” de la guerra y del hambre como ejes de un discurso narrativo que hunde sus raíces en el periodo de la Conquista de Chile. Sin embargo, al menos tras la derrota de Curalaba y la pérdida de las siete ciudades, el desorden, la guerra y el hambre se vuelven reales. Así lo revelan los distintos catastros de “gentes de guerra” que manda realizar Alonso de Ribera tras su llegada a la gobernación en 1601, los cuales incluyen un apartado especial para los muertos de hambre –caso del fuerte de Valdivia, cuya ciudad había sido destruida en 1599, o del de Santa Fe (Medina Ms. 8: 222 y ss.). Ese mismo año Juan de Bascones, vicario general de las provincias de Chile de la orden de San Agustín y apoderado de los cabildos de la gobernación, había acudido a la Corte de Felipe III para tratar “de las cosas de la pacificación de aquel reino”. Su principal encargo, pedir un virreinato propio gobernado por Alonso de Sotomayor, no encontró eco ante el Consejo de Guerra, pero sí se le concedió la el aumento de la provisión para el ejército y se procedió a aprestar el envío de soldados desde España. Tres años después, el Consejo advierte la perentoria necesidad de este envío: “las nuevas que últimamente se han tenido de Chile, y el peligro en que está de acabarse de perder aquel reino y el que corre el del Perú si lo que Dios no quiera sucediese, esto obliga mucho a acudir con brevedad al remedio que esto pide” (AGI Chile 4, doc. 4). El virreinato entero parece estar en peligro.

V.

Este es el contexto dentro del cual Alonso de Ribera accede a la gobernación. Los contrastes e insatisfacciones a que dio lugar su llegada son conocidos (Barros Arana 1884: 329 y ss.). También el proceso de modernización del ejército a que dio lugar (Jara 1990). Su gobierno representa el inicio de una serie de reformas militares que marcan el final de lo que se conoce como la etapa de “la hueste indiana” y señalan el inicio del ejército permanente (Casanueva 2017). Las reformas que realiza durante su gobierno pueden interpretarse como la instauración de dispositivos de acción y discursivos que, como decíamos, ordenan, dotan de significado y justifican el conflicto. Un ejemplo lo constituye la elaboración de los distintos catastros a los que nos hemos referido, los cuales establecen clasificaciones “oficiales” de los individuos según su conducta y estado, a la vez que ordenan comportamientos descontrolados (como las deserciones, ya sean al enemigo o a través de la toma de hábitos de alguna orden religiosa) para instaurarlos dentro de un marco de sentido semántico y práctico. Dentro de este plan de reformas, Ribera también promueve la aprobación del real situado para el financiamiento del ejército (1604) y el traslado a Chile de un contingente de 1000 soldados europeos, que llegaría a Chile en 1605, encargado de “renovar” las filas de la milicia para pacificar, supuestamente de manera definitiva, el estado de Arauco. La forma de la guerra (dando, en un principio, mayor protagonismo a la milicia), su financiamiento a través del establecimiento del quinto real sobre la venta de esclavos (Jara 1990: 165), o la instauración de un sistema de fuertes en la línea del Bio-bio, forman parte de sendos procesos de ordenamiento de la guerra y del territorio.

Este proceso de “modernización”, cuyas líneas maestras implican el establecimiento de un sistema militar dotado de una mayor racionalidad (no solo económica), disciplina y control, comprende, también, una vertiente confesional. De hecho, será el mismo Ribera quien, en torno a 1602, promoverá la que tal vez pueda considerarse la primera misión castrense de la historia de Chile.

VI.

Ribera era un militar de amplia experiencia en Flandes, motivo por el cual parecía adecuado para el puesto de gobernador de una región en guerra perpetua –contra el parecer, entre otros, de los cabildos, que preferían a Sotomayor o, en su defecto, a Alonso García Ramón, mejor conocedor de la situación en Arauco. Once años antes de su llegada a Chile, en 1590, Ribera se había alistado en el ejército de Alessandro Farnese, con el cual entró en Francia y obligó a Enrique IV a abandonar el sitio de París. En 1591, nombrado capitán de una compañía, estuvo de nuevo con Farnese en Francia, donde combatió en Chappelle (mayo de 1594), Châtelet (junio de 1595), Dullens (julio de 1595) y Cambray (septiembre de 1595). En 1596, a las órdenes del archiduque Alberto, participaría en el sitio de Calais (abril de 1596), tras lo cual volvería a Flandes (Campos 1966: 25-26). Como se ha señalado, la tropa de Farnese estuvo, durante estas campañas, acompañada por una misión jesuita dirigida desde Bruselas por Saily, por lo que no parece desacertado plantear la posibilidad de que Ribera tuviese contacto directo con el modelo del soldado cristiano vehiculado por la primera *missio castrensis* europea, que serviría de inspiración para las desarrolladas posteriormente en Francia. ¿Fue esta, también, la inspiración para la chilena?

La carta en la que Ribera da cuenta al rey de la misión, fechada en Río Claro el 7 de febrero de 1603, alude a su “deseo de más acertar en el servicio de Dios y de vuestra majestad”, para lo cual, explica el gobernador:

Procuré este año para entrar en campaña traer de la ciudad de Santiago algunas personas de buena vida y doctrina para que en este ejército predicasen la palabra de Dios y mediante ella vie[ra]mos con más claros ojos lo que debemos a su divino servicio y al de vuestra majestad[.] Fue Dios servido[.] encamináronse por mano del visitador general de la Compañía de Jesús dos padres de aquella santa orden y de muy santa vida entrambos predicadores[.] en particular el uno que se llama Gabriel de Vega es persona de muchas letras[.] fuerte y valor[.] En los sermones y pláticas que hace anima mucho a los soldados a trabajar con buen ánimo por las razones que he dicho y mediante ellos entiendo que nuestro señor ha de hacer muchas mercedes a este campo y encaminar bien las cosas (Medina Ms. 8: 206).

Llama la atención que Ribera destaque la labor de Vega con los soldados, tal como había hecho Aguilera seis años antes. Sin embargo, dos diferencias fundamentales caracterizan a esta nueva misión respecto a la anterior de Vega: en primer lugar, no surge a instancias de la Compañía, sino que es el gobernador quien la solicita al visitador general, Esteban Páez, que en ese momento se encontraba en Santiago. En segundo lugar, el propósito de la misión no es la evangelización en general, sino que, de manera exclusiva, esta va dirigida a “convertir” a los mismos soldados del ejército, un contingente compuesto por españoles, portugueses, chilenos y peruanos en su mayor parte (según consta en la “lista de la gente de guerra que hay en este reino”, en Medina Ms. 8 doc. 1699). La Carta Anua de la provincia del Perú de 1602, redactada por Rodrigo de Cabredo, así lo confirma, además de darnos algunos datos sobre las tareas de la misión:

Ha sido de mucho servicio de Nuestro Señor una misión que han hecho dos padres a petición del Gobernador de este Reino, que estando el Padre Visitador visitando este colegio los pidió a su Reverencia su Señoría con mucha instancia para que fuesen a su campo; y siendo justo el concederlo, ordenó su Reverencia al Padre Gabriel de Vega con otro compañero [Francisco de Villegas] que fuesen a ella; y se ha visto haber sido de mucho momento y servicio de Nuestro Señor predicar los Padres cada semana muchos sermones en el cuerpo de guardia, en los cuales el menor bien para los soldados es emplear con fruto el tiempo.

Tras esta introducción general, Cabredo detalla algunas de las prácticas misioneras reformadoras de Vega y Villegas: “A esto se les añade el haberse desterrado los juramentos de

entre ellos; gózase también una gran reformatión de costumbres, habiendo echado del ejército algunas malas compañías, que eran ocasiones y lazos del demonio”. Finalmente concluye señalando la aprobación hacia la misión por parte de varias figuras de gobierno:

Ha escrito el Gobernador con tanta estima y alabanza de la Compañía al cabildo de esta ciudad y sus teniente general [Pedro de Viscarra] y corregidor [Luis Jufré] lo mucho que hacen los Padres en esta misión, que dice no fue acuerdo del suelo, sino del cielo el haberlos llevado su Señoría consigo, con que es la Majestad de Nuestro Señor glorificado en los suyos, que es el principal fin de nuestra Compañía (MP VIII: 303-304).

Dejando de lado la contradicción en el año de inicio de la misión que muestran ambos documentos, parece claro que la primera *missio castrensis* chilena (1602-1603) fue el resultado de la confluencia de dos procesos de “reforma” y disciplinamiento: por un lado, un proceso confesionalizador protagonizado por la Compañía de Jesús, que impulsaría una primera misión encargada de leer el desorden de la violencia en Arauco para intentar establecer un orden en las conciencias y las prácticas no solo de los nativos, sino también de los soldados. Por otro lado, un proceso racionalista iniciado por Ribera y proseguido por los siguientes gobernadores, cuyo objeto es la “modernización” del ejército. En la práctica, este proceso supone la elaboración de dispositivos de control y disciplinamiento militar con el fin de terminar con el proverbial desorden en que se encuentra la guerra de Arauco tras la derrota de Curalaba. Ambos procesos comparten, como vemos, un interés por ordenar y disciplinar a los soldados también en el plano espiritual: crean, de ese modo, un marco de significado dentro del cual la conducta y la conciencia del soldado se definen como buenas o malas, justificándolas en última instancia.

VII.

Ambos procesos, confesional y militar, pueden englobarse, en términos generales, dentro de un cambio de mentalidad promovido desde Europa, si bien el centro y el motor de cada uno difiere: Roma por un lado, Madrid por otro. Hasta ahora la evidencia parece indicar que la misión castrense de Vega, que se prolonga hasta 1605, ofrece un primer caso de convergencia estratégica entre ambos procesos. Un análisis en profundidad de la misma podría mostrarnos los principales lineamientos de esta convergencia. Sin embargo, creemos que otros episodios importantes en el Chile del periodo podrían interpretarse desde el conflicto entre ambos modelos, como por ejemplo la legalización de la esclavitud en 1608, o el proyecto de guerra defensiva impulsado por Luis de Valdivia en 1612. Esperamos que posteriores investigaciones permitan desarrollar estas hipótesis con la esperanza de poder proponer, de este modo, nuevas miradas sobre viejos temas.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Barros Arana, Diego (1884), *Historia general de Chile*, tomo III. Santiago de Chile: Rafael Jover editor.

Boltanski, Ariane (2017). “A Jesuit *Missio Castrensis* in France at the End of the Sixteenth Century: Discipline and Violence at War”. *Journal of Jesuit Studies*, 4: 581-598.

Campos Harriet, Fernando (1966). *Alonso de Ribera. Gobernador galante y visionario*. Santiago de Chile: Zig-Zag.

Casanueva, Fernando (2017). *Historia de un ejército colonial, el caso de Chile en los siglos XVI y XVII*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

De Lucca, Denis (2012). *Jesuits and Fortifications: the Contribution of the Jesuits to Military Architecture in the Baroque Age*. Leiden: Brill.

Del Río Parra, Helena (2008). *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Farge, Arlette (2008). *Lugares para la historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

García Hernán, Enrique (2006). “Capellanes militares y Reforma Católica”. En García Hernán, E. y D. Maffi. *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica*, I. Madrid: CSIC. 709-742.

Gaune, Rafael (2016). *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Invernizzi, Lucía (1990). “Los ‘trabajos de la guerra’ y los ‘trabajos del hambre’: dos ejes del discurso narrativo de la Conquista de Chile (Valdivia, Vivar, Góngora Marmolejo)”. *Revista Chilena de Literatura*, 36: 7-15.

Jara, Álvaro (1990). *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Lavenia, Vincenzo (2017). *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*. Bolonia: Il Mulino.

-- (2014). “El soldado cristiano y su capellán. Disciplina de la guerra y catequesis en la temprana edad moderna”. En Gaune, Rafael y Verónica Undurraga (editores). *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*. Santiago de Chile: Uqbar.

Lozano Navarro, Julián José (2005). *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.

Prades Vilar, Mario (2017). “La reivindicación del catolicismo militante en el antimaquiavelismo ibérico del siglo XVI. El De Nobilitate Christiana (1542) de Jerónimo de Osorio”. *Revista del Instituto Riva-Agüero*, 2:1, 81-119.

Tezanos, Araceli (2014). “El isomorfismo de las bibliotecas jesuitas (siglos XVI-XVIII)”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 18:2, 105-139.

Archivos y colecciones documentales:

AGI: Archivo General de Indias.

Medina: Biblioteca Nacional de Chile, fondo Manuscritos Medina.

MP: *Monumenta Peruana*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974 (vol. VI); 1986 (vol. VIII).

**ENTRE O CHICOTE E A FOGUEIRA:
ESCRAVOS E SENHORES NOS DOCUMENTOS
DO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS
ENTRE OS SÉCULOS XVII-XVIII**

MARQUES NOGUEIRA LIMA, MONIQUE

ENTRE O CHICOTE E A FOGUEIRA: ESCRAVOS E SENHORES NOS DOCUMENTOS DO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS ENTRE OS SÉCULOS XVII E XVIII

I. INTRODUÇÃO

Os senhores, de fato, devem ter um cuidado especial com os escravos no que tange ao seu modo de vida, conforme o que diz o apóstolo Paulo: se alguém não tem extremo cuidado com seus criados, negou a fé e é pior do que um infiel. Daí pecam com gravidade aqueles que notavelmente negligenciam aquelas coisas que são pertinentes à consciência dos escravos, não cuidando de que vivam de modo cristão, que observem os preceitos de Deus e da Igreja. (ROCHA, 2017: 166)

Senhores e escravos: a relação ambígua entre ambos, com contatos de diferentes tipos, é o tema principal do trabalho que se propõe. A responsabilidade senhorial, avocada por letrados do Brasil, principalmente na passagem do século XVII para o XVIII, ultrapassa o simples provimento do sustento dos cativos, mas se insere também no comprometimento com a instrução da doutrina cristã e dos bons costumes. Não faltava nessa discussão a necessidade do castigo, prática importante para a função disciplinadora. Como exposto na epígrafe pertencente às linhas do padre Manuel Ribeiro Rocha (?-1778), sob a incumbência do senhor, repousava o corpo e a alma do cativo; o erro do escravo poderia pesar no compromisso do seu dono. Essa última questão, já, antes, discutida por juristas e teólogos, desde o século XVI, acompanhava igualmente outras indagações: a rudeza dos escravos, sua condição de rústico, e a legitimidade da posse e do comércio. Todos esses debates entrecruzados da época moderna, que podem ser enquadrados na discussão sobre a relação senhor-escravo, desdobram-se, aqui, na análise de um olhar específico: o contato entre proprietários e cativos a partir dos registros do Santo Ofício da Inquisição, principal Tribunal da Igreja.

Apontar o Santo Ofício como principal Tribunal legitimado pela Cúria não é simples informação, assume, nesse caso, a função de relembrar a responsabilidade da Igreja sobre o destino dos escravos. Em nome da conversão, a escravidão se justificava. Durante os anos de implementação do tráfico em Portugal, a autorização da prática passava pela aprovação de Bulas Papais, dentre elas, as mais importantes - *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1455) - concederam aos portugueses o controle dos tratos da África, além de autorizar a aquisição dos escravos por meio do comércio, não mais apenas pela guerra (SAUNDERS, 1982). Os dois documentos traziam em suas convicções a assertiva de que a escravidão e o tráfico se justificavam, em termos morais e religiosos, pela certeza do bem proporcionado por meio da conversão (MARCOCCHI, 2012). Desde então, em todo caso, outras questões foram colocadas; uma vez mais, a partir dos polemistas e moralistas, o problema da escravidão se desenhava por múltiplas problemáticas.

Se, por uma perspectiva, havia toda a discussão teológica e jurídica sobre a condição dos escravos, as possibilidades da posse e comércio, além de prescrições sobre as obrigações dos senhores; por outra, é possível também aferir, mediante a observação de documentos criminais, por exemplo, um lado diferente da questão. Isso significa dizer que processos-crime e autos de inquirição podem ser objetos de estudo para desvendar interações mais cotidianas entre senhores e escravos; reproduzir, ainda que pelo filtro da pena do notário, a posição assumida pelos próprios cativos. Ambos os tipos de documentos - de forma geral, tratados e processos -, todavia, não são excludentes, nem são totalmente díspares nos tipos

de informação que fornecem, a complementaridade das situações fica evidente, amiúde, na comparação da ação do escravo em detrimento daquilo que foi prescrito aos senhores. Muitas vezes, é possível identificar situações cujos proprietários e cativos se envolviam, que uma vez alertadas nos textos prescritivos dos letrados, podiam também serem visualizadas no decorrer das denúncias e inquirições. Outras vezes, por exemplo, a provável inimizabilidade do escravo devido a sua condição de rústico, tipo de questão tratada por juristas principalmente a partir do século XVI, é também considerada no processo criminal.¹ Essas são realidades igualmente perceptíveis pela leitura dos processos-crime da Inquisição, documentos especialmente privilegiados no texto ora apresentado.

Acusações variadas de feitiçaria, porte de bolsas de mandinga, formas de curandeirismo, ações de malefício, sacrilégio, blasfêmias e práticas diversas contra a moral (sodomia, bigamia) configuram condutas que, presentes nas acusações e denúncias levadas a cabo pelo Santo Ofício português, fazem parte do universo dos costumes ligados aos africanos e descendentes, do reino e da colônia. Muitos desses comportamentos tidos como transgressores, cometidos por escravos e perseguidos pela Inquisição, não apenas podem demonstrar o conjunto de crenças e ritos típicos dessa população (CALAINHO, 2008), mas, de igual forma, apontam características que os ligam aos senhores. Escravos que engendraram certas práticas de feitiçaria como forma de vingança, escravos que encomendaram bolsas de mandinga para proteção contra os castigos, outros que confessaram manter atos sodomíticos com seus donos, até aqueles que se auto acusaram na Mesa da Inquisição na tentativa de fugir das práticas sexuais impostas no cotidiano, são todos exemplos dos tipos de relações, que balizadas por alguma ação de heresia, poderiam adicionar o Santo Ofício como uma espécie de terceiro elemento mediador.

Se, por um lado, há como perceber as interações que emendaram a relação específica entre senhores e escravos; por outro, não se pode desconsiderar a presença dos demais africanos e descendentes, livres e libertos, no âmbito da preocupação inquisitorial e o contato desses e dos próprios cativos com outras pessoas do convívio. A partir da leitura dos processos e de documentos mais diversos do Tribunal (os Cadernos do Promotor, por exemplo), diferentes tipos de interação também são passíveis de análise. A citação de feitos, parentes e outras pessoas frequentes no ambiente do cativo abrem à pesquisa um universo ampliado, entretanto, aparentemente, o que não se pode perder de vista é o polo principal que constitui a relação entre a população de origem africana e o domínio senhorial, por seus diferentes meios e representantes. Diversas situações, portanto, que englobam motivos como castigo, punição, vingança, proteção, bem como práticas sexuais, não estão somente presentes na relação mais direta entre escravos e seus senhores, o Santo Ofício também estendeu sua alçada e preocupação sobre diferentes tipos de testemunhas, vítimas e acusados relacionados ao cativo.

Os contatos deslocam-se, ao longo do período abordado neste estudo - séculos XVII e XVIII -, por todo o espaço que une o Brasil colonial ao reino, lugares cuja população africana enfrentou a repressão inquisitorial. A Inquisição recebeu denúncias, acusou e condenou escravos, livres e libertos por toda zona de competência do Tribunal, seja por forma direta, seja por meio das visitas. Na colônia, a atenção dessas visitas sucessivas se dirigiu, em um primeiro momento, às terras da Bahia e Pernambuco, nos séculos XVI e XVII, para depois chegar ao Grão-Pará, no século XVIII (SIQUEIRA, 1978), o que não exclui a existência de processos relativos às demais áreas do território, principalmente aquelas em que o Tribunal eclesiástico serviu de braço auxiliar na transferência de denúncias, além de outras cujos familiares e comissários perscrutaram todos os tipos de heresia (PAIVA,

¹ Esse tema e o da “ignorância invencível” podem ser vistos, a partir do caso dos indígenas, em: (FURTADO; RESENDE, 2013) e (CISNEROS, 2014).

2010). Em Portugal, a maior parte das acusações se aglutinaram no espaço de competência do tribunal de Lisboa, área também de maior concentração escrava do reino (CALDEIRA, 2017). O presente texto, assim, investido na tentativa de expor e analisar, a partir da atuação do Tribunal inquisitorial, certos pontos que enlaçam senhores e escravos, também, conseqüentemente, apresenta uma breve discussão sobre a condição dos africanos e o cuidado da Igreja com o destino dos seus corpos e almas. Tratados e manuais, ao lado dos processos criminais, pois, servem como guias para o desenvolvimento das questões.

II. A FEITIÇARIA COMO VINGANÇA E PROTEÇÃO

Nas linhas de André João Antonil (1649-1716), jesuíta italiano instalado no Brasil, desenvolveu-se o tema do governo dos escravos. Em *Cultura e Opulência por suas drogas e minas*, obra lançada no despontar do século XVIII, há a lembrança de que, na colônia, o controle dos cativos passava por um roteiro simples: pau, pão e pano. Como é possível supor, as três medidas indicavam as responsabilidades senhoriais sobre os modos de controlar e punir; sustentar e alimentar; vestir e cobrir. Para o inaciano, ainda, sintomático era o fato de que a punição estava à frente, contudo completava: “Não castigar os excessos que eles cometem seria culpa não leve, porém estes se hão de averiguar antes, para não castigar inocentes [...], castigar-se-ão com açoites moderados ou com os meterem em uma corrente de ferro por algum tempo ou tronco” (ANTONIL, 2011: 110). Isso significa que, a partir das prescrições expostas em sua obra, os senhores deviam considerar o sustento, o vestido, a moderação do trabalho e, também, da punição. Coadunava-se, nesse período, as intenções de outros padres letrados - por exemplo, Jorge Benci (1650-1708) e Manuel Ribeiro Rocha (?-1778) -, que interessados na ação dos senhores sobre seus escravos, desdobravam em seus textos temas que recorriam no cotidiano do cativo.

Entre os tópicos pertencentes às narrativas, guiados pela noção mais ampla de tratamento, sustento, trabalho e punição moderada, apontava-se certas condutas escravas que deviam ser evitadas ou mais detidamente controladas. Entre elas, é possível trazer para o texto aqui apresentado, a necessidade do cuidado senhorial sobre dois pontos específicos: a preocupação com as condutas morais e a aptidão escrava pelas práticas de feitiçaria. Manuel Ribeiro Rocha (2017), por exemplo, no que respeita à instrução dos bons costumes, advertia, em sua obra *Etiópe resgatado (1758)*, no sentido de demonstrar aos senhores a obrigação de ensinar os comportamentos cristãos aos escravos. Isso incluía o cumprimento de três deveres essenciais: o bom exemplo, a correção e o castigo das ações viciosas. Afeitos naturalmente ao vício, ao jogo e propensos à sensualidade, o ensino dos cativos apenas poderia ser efetivamente realizado pela observância dos sacramentos e a instrução da doutrina cristã. Antonil, por sua vez, foi enfático ao aconselhar sobre outro aspecto recorrente: a prática de feitiçaria presente no cativo. Para ele, o bom tratamento do senhor também servia à função de evitar a fuga e conseqüentemente a possibilidade de vingança do escravo, “ou com feitiço, ou com veneno”; em outro ponto, ao desenvolver o tema do sacramento do matrimônio, relembra a capacidade dos cativos de manipularem feitiços e matarem com peçonha, arte em que, para o padre, estes eram “mestre insignes” (ANTONIL, 2011: p.108).

Ao seguir uma organização preliminar baseada nesse binômio (práticas mágicas e contra a moral), o leitor, aqui, deparar-se-á, primeiramente, com os casos de feitiçaria que envolviam senhores e escravos nas mais típicas situações, para depois se inteirar sobre o universo dos costumes e condutas morais que os enlaçavam. Assim, não parece ser à toa a preocupação reafirmada duas vezes em *Cultura e Opulência (1711)*, de fato não era incomum encontrar, entre os negros, aqueles considerados feiticeiros, que, no dia a dia, exerciam práticas para a realização de fins diversos: curandeirismo, adivinhação, porte de bolsas de mandinga, além de uma variedade de usos de artefatos e manipulações. No reino e na colônia, não faltou espaço, dentro do quadro mais delimitado da dominação senhorial, para a

execução dessas ações, tanto na sua atuação positiva quanto na indicação de prejuízos. As práticas poderiam indicar atitudes harmoniosas, como também demonstrar reações de ira. Como pode parecer óbvio, diversos contatos entre senhores e escravos poderiam culminar com a realização de algum tipo de feitiço; o castigo, especialmente, acionava ações de defesa ou ofensa.

À exemplo da prescrição de Antonil, também não era raro que a realização da atividade acompanhasse uma ação mais direta de malefício², como no caso da escrava Florinda Maria de São José, que em um desafeto com sua senhora, d. Teresa de Jesus e Sousa, confessou na Mesa do Santo Ofício de Lisboa, em 1736, ter realizado um tipo de feitiço que a deixou enferma. A denúncia arrolada no processo, realizada por Josepha de Sousa e pelo padre confessor da Igreja de Nossa Senhora dos Anjos, demonstra dois aspectos importantes: o uso de artefatos usados na prática de feitiçaria e a ação mais direta de malefício. O feitiço, nesse caso, acompanhava o envenenamento. A escrava não se contentou em encomendar um boneco de trapos para alfinetar, mas também “deu peçonha em uma sopa de vaca” para a senhora comer. Na apresentação, da mesma forma, a própria cativa apontava seus motivos. Dividida entre a ira e o remorso, Florinda dizia não saber que as práticas realizadas eram obras do Demônio e se colocava à Mesa para conseguir a Misericórdia da Inquisição. Na sua confissão, afirmava que

Tendo ela, confidente, uma grande raiva da dita sua senhora por dar-lhe muitas pancadas, para se vingar dela fez um boneco de trapos negros em que meteu uma dúzia de alfinetes e o entendeu com três cordas e o meteu dentro do colchão da cama da dita sua senhora, a qual logo depois disto começou a enfermar-se e achar-se mal. (ANTT, 00437, Processo da escrava Florinda Maria de São José)

O sentimento de vingança, nesse caso, sucedida ao de arrependimento, o que parecia evidenciado na continuação do processo: “vendo ela confidente arrependida do mal que tinha feito, tirou do colchão o dito boneco e o queimou” (ANTT, 00437, Processo da escrava Florinda Maria de São José). O que não se pode esclarecer, obviamente, é a motivação da contrição de Florinda, se era resultado do temor inquisitorial ou de verdadeiro pesar pela sua senhora.

Os escravos manejavam diferentes formas de práticas mágicas para se vingar ou se proteger da violência senhorial, os diferentes tipos de feitiçaria poderiam acompanhar atitudes mais diretas com função de adoecimento dos senhores. Se Florinda foi acusada de deixar sua proprietária em estado grave, a escrava Paschoa, por sua vez, foi incriminada pela ação de enfeitiçar e matar mais de cinco pessoas. Apresentada, primeiramente, no Tribunal da justiça eclesiástica da capitania de São Paulo, em 1749, seu processo foi remetido, após as denúncias, à Mesa do Santo Ofício de Lisboa. Nesse caso, apesar da sua senhora, Maria de Serqueira, não ter se tornado vítima, existia, por parte de Paschoa, o desejo de matá-la, da mesma forma que havia feito com sua filha. O sentimento, expressado no processo, demonstrava, na seguinte descrição, a determinação da escrava: “enquanto não matasse sua senhora, não havia de desistir da empresa começada”. De maneira parecida ao teor do caso de Florinda, a escrava também afirmava que “cometera o delito de feitiçaria na morte de Manoel Gusmão e Jorge Lopez por estes lhes dar umas pancadas” (ACMES – Processo da Escrava Paschoa).

² Conforme José Pedro Paiva, o malefício se distinguia da magia, pois esta se destinava a produzir efeitos admiráveis e o primeiro a aplicar danos sobre terceiros. Ainda nesse sentido, o malefício era possível apenas a partir de pacto diabólico (PAIVA, 2002).

“Dar muitas pancadas” e “tratar com aspereza” constituíram afirmações que se configuravam, por parte dos escravos, como justificativas para os delitos denunciados. Florinda e Paschoa declararam, nos respectivos processos, as principais causas por trás dos usos de elementos mágicos; ambas apontavam o castigo como mote das suas ações, mas outra escrava, também denunciada pelo crime de superstição, deixou mais claro o tipo de punição infligida. Marcelina Maria, natural do Rio de Janeiro e moradora na cidade de Lisboa, foi acusada na Mesa do Santo Ofício em 1734. De forma peculiar, Marcelina confessava manter contato com o Diabo, porém explicava, detalhadamente, as razões da sua fraqueza. A não afeição da senhora pela ré, motivada, dentre outras causas, por ciúme do senhor, teria conduzido a cativa, conforme seu próprio parecer, à busca pelas práticas mágicas. Nesse sentido, o ato se configurava, nas linhas do processo, “como um remédio para a senhora a tratar bem”. O relato de Marcelina, por isso, abre espaço para várias apreensões: o castigo imputado, a relação da escrava com a sua senhora, além dos usos de elementos supersticiosos.

No decorrer da confissão, a descrição das ações demonstrava uma certa insatisfação da cativa em relação ao tratamento conferido pelos senhores. Há, no processo, a reiteração do desespero da escrava e o seu desagrado com a própria condição. Tal posicionamento, exprimido nas sentenças “ele a tratou com aspereza e lhe tornou a vir o aborrecimento a escravidão” e “com grande violência aceitou ela esta escravidão” (ANTT, 00631, Processo da escrava Marcelina Maria), parece indicar uma desesperança com o próprio destino e não qualquer tipo de reconhecimento contra a instituição. Tais afirmativas, por conseguinte, conduziam mais propriamente à narrativa do momento da punição:

haverá três semanas por ter notícia o mesmo seu Senhor que ela andava amancebada com um preto da Casa a mandou despir nua atando-lhe as mãos pegando nela um preto e outro açoitando e o mais sensível para ela foi ver-se descomposta diante de seis ou sete homens sendo um deles o dito seu senhor e seu filho mais velho, procurando dela por tão rigoroso castigo, quantas vezes tinha tido copula com o dito preto, o qual também se achava presente e também foi açoitado no mesmo tempo e ocasião, e assim ela desesperada e ouvindo o seu Senhor que lhe havia de fazer tudo em uma hora. (ANTT, 00631, Processo da escrava Marcelina Maria)

Conforme a confissão, o pacto diabólico, prática assiduamente perscrutada pelos inquisidores no momento do interrogatório, foi estabelecido em decorrência da pressão imposta pelas exigências relacionadas ao tempo do trabalho e dos castigos aplicados. Mais uma vez com o teor de justificativa, Marcelina explicava o auxílio que obtivera do Demônio para conseguir realizar todo o serviço em uma hora; insistia, nesse sentido, no seu estado debilitado, na cobrança dos senhores e no desalento da punição: “vendo-se desesperada do castigo que lhe dera seu senhor chamou pelo demônio com animo de feiticeira e logo senti que lhe amassavam o pão e dentro em pouco tempo se pôs capaz de ir ao forno conhecendo que só por arte do demônio se podia amassar tão depressa” (ANTT, 00631, Processo de Marcelina Maria). Aparentemente preocupados em detectar as práticas em torno da feitiçaria e todo e qualquer indício de contato condenado pela Igreja, a investigação dos inquisidores se orientou no sentido de examinar a verdadeira confissão da escrava e sua real contrição, mas, de qualquer forma, a sentença pareceu relevar a circunstância do castigo. Uma vez mencionada a alegação da ré pelos próprios inquisidores, além da sua apresentação voluntária, é possível questionar se tal sentença (pena de abjuração de leve) teve embasamento em dois pressupostos diferentes: na condição da escravatura, por isso na sua provável insuficiência de conhecimento da Fé, e/ou na consideração sobre as particularidades do tratamento imposto pelos proprietários.

De qualquer forma, o argumento, até então, parece ser sempre o mesmo: o castigo. Esse instrumento de disciplina, também objeto presente na narrativa dos letrados

setecentistas, aparece, em diversos processos, como mote principal de reação por parte dos escravos. A ação da repreensão que, no âmbito dos cativos, é colocada como uma justificativa da acusação; pelos senhores, em diversas fontes, é entendida como principal meio de educar e corrigir. Outro padre, o também italiano Jorge Benci, a exemplo do esquema apontado por Antonil, escreve, em *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos (1700)*, sobre a necessidade de punição, uma vez dada a natureza rebelde e viciosa dos cativos. Um dos mais contundentes no conselho e defesa da correção, Benci recomendava a prática desde que ocorrido o erro e a falta; tomava de São Bernardo a explicação: “A impunidade (diz o Santo) ou falta de castigo é filha da incúria, mal da insolência, raiz da audácia e aumentadora das transgressões, e quebra das leis” (BENCI, 1705: 125). Continuava em suas palavras: “Logo, merecendo o escravo o castigo, não deve deixar de lhe dar o senhor, porque não só não é crueldade castigar os servos quando merecem ser castigados, mas antes é uma das sete obras da Misericórdia” (BENCI, 1705: 125). Algo necessário e racionalizado, a ação de castigar devia, necessariamente, ser resultado da indisciplina, bem como ponderada pela moderação.

A falta de parcimônia ou a não observância da racionalização da punição pelos senhores poderia resultar e, muitas vezes, de fato se revertia em situações adversas, como fuga, suicídio e vingança (LARA, 1988). Outra vez, a relação conflituosa e a iminência do castigo no cativo mobilizavam a população escrava a procurar formas de proteção e resguardo. Em um universo habituado, é necessário dizer, com práticas mágicas e elementos supersticiosos, pululou, pelo Império português, um número considerável de amuletos - bolsas de mandinga ou patuás³ - que, imbuídos da função específica de resguardar a vida, formavam um verdadeiro comércio da proteção (CALAINHO, 2008). A transferência desses apetrechos para as áreas do reino e da colônia, que já eram utilizados nos espaços da costa africana, principalmente pelos povos denominados Mandinga (no antigo reino de Mali), fez com que os seus significados fossem misturados. Na África, os amuletos de proteção dos Mandingas, convertidos ao islamismo, assemelhavam-se aos talismãs⁴ dessa religião e, geralmente, eram produzidos por meio do uso de couro cozido e feitos em formato de bolsas que tinham a função de guardar orações retiradas do Alcorão (SANTOS, 2008). Em Portugal, como no Brasil, sem associação direta com o conteúdo religioso dos povos africanos, a produção dessas bolsas ganhou feições cristãs, inclusive, por exemplo, com a prática de ratificar seu poder ao escondê-las sob a pedra d’Ara das Igrejas durante as Missas. De uma forma ou de outra, em ambos os espaços, a bolsa obtinha a função de salvação do mal, que em seus diferentes sentidos, poderia também representar a dominação senhorial.

Ao partir dessa intenção, não faltava, de igual forma, o uso desses artefatos como forma de prevenção dos castigos e punições frequentes no cativo. O processo de José Francisco, escravo do capitão Domingos Francisco Pedroso, demonstra, entre outros fatores, a sua alegação de que fazia feitiços e usava das bolsas em decorrência, também, da necessidade de proteção em relação aos senhores (LAHON, 2004). Ao ser encontrado colocando quatro papéis embrulhados embaixo da pedra d’Ara da Igreja de Santa Quitéria, José Francisco confessou, na Mesa da Inquisição de Lisboa, no ano de 1730, produzir as bolsas e as vender; antes, porém, entregou a parceria que fazia com outro escravo, também de nome José, quem considerava ser o seu mestre. Ambos foram processados e nomearam, por conseguinte, outros pretos envolvidos na produção dos artefatos, bem como em sua compra. Na justificativa da confissão, entretanto, José Francisco admitia a culpa e declarava

³ A expressão “bolsa de mandinga” foi cunhada pelos religiosos que missionavam na África; já “patuá” era genericamente usado para designar variados tipos de amuletos. Ambas as expressões, ao serem conhecidas no Império português, ganharam a significação de feitiços próprios dos africanos (SANTOS, 2008).

⁴ Para o padre Rafael Bluteau, os talismãs, sendo uma palavra árabe, eram “artifícios do demônio, porque não tendo efeito são ilusões para a curiosa credulidade dos homens e obrando o que deles se espera são provas da ciência do demônio [...]” (BLUTEAU, 1721, p.29).

que, dentre os diferentes ingredientes acrescentados nas bolsas - pedra de corisco, olho de gato, enxofre, pólvora, além dos papéis com os escritos -, incluía uma certa raiz, que servia “para *que* quando tardassem, seus senhores lhe não pelejassem” (ANTI, 11.774, Processo do escravo José Francisco).

Entre outros casos, a vivência entre as duas partes parecia expor uma realidade muitas vezes cotidiana, sem compreender, por parte do escravo, e de forma obrigatória, algum tipo de resistência mais significativa contra o cativo ou uma não aceitação revoltosa com a própria condição. Os casos de feitiçaria em torno do contato entre senhores e escravos exprimiam, na maior parte das vezes, um ato de desagrado dos últimos em relação aos primeiros, que poderia, ou não, ocasionar algum tipo de crime mais grave, como o de morte. Parece significativo o fato de que a prática em si poderia acompanhar uma outra ação mais direta de prejuízo: ao lado da fabricação de artefatos, como as bolsas de mandinga, os bonecos para alfinetar, as partículas roubadas, além das diversas palavras para cura e malefício, os escravos prosseguiram com o manuseio de peçonhas e ervas letais, por exemplo, a amansa-senhor (VIOTTI, 2017). De forma especial, o Santo Ofício esteve atento aos comportamentos que cingiam os erros contra a fé e, por conseguinte, aqueles que, ao ferir a moral, também se configuravam como ofensas à Deus, por isso não é próprio de seu encargo, e não se mostra em seus documentos, a concernência sobre outras transgressões mais variadas, especialmente as da alçada da justiça secular. Em poucas palavras, os inquisidores se interessavam basicamente pela heresia, pelas diversas práticas em torno dela, e não necessariamente pelos crimes que envolviam a morte dos senhores ou escravos.

De todo modo, apesar dessas práticas se apresentarem, não poucas vezes, como uma via de conflitos entre senhores e escravos; em outros momentos, porém, as relações poderiam ser mais harmoniosas, ou ao menos, não exemplificarem, obrigatoriamente, um tipo de vingança, ação mais direta de malefício ou atitudes por temor dos castigos. O proprietário Manoel Francisco da Cunha, por exemplo, denuncia ao Inquisidor Geraldo José de Abranches, em meio a visitação ao Grão Pará (1763-1769), o escravo do senhor Manoel de Souza, de nome José, quem entrou em sua casa com o objetivo de curar a sua escrava Maria. Refere-se o denunciante que o cativo “costumava aplicar alguns remédios e fazer curas” e que o seu dono, Manoel de Souza, foi quem lhe pediu “licença para que o dito preto fosse ver se podia curar a dita escrava” (Denúnciação que fez Manoel Francisco da Cunha, LAPA, 1978: 137). Uma denúncia que demonstra a ligação de uma relação dupla: primeiro, a do escravo com o seu próprio senhor; depois, com o senhor que o denunciava. Nesse último caso, ainda, a descrição se prolongou. Após administrar algumas ervas e proferir palavras para a cura da escrava Maria, o cativo se voltou à própria mulher do senhor, questionando-lhe sobre o mal que parecia padecer e, posteriormente, também manipulando alguns elementos para a melhora da sua enfermidade. Aparentemente, o envolvimento, amistoso em um primeiro momento, não terminou bem, e a denúncia pode ser exemplo desse desfecho.

Na análise dos comportamentos dos escravos, pois, é possível notar diferentes possibilidades: desde cativos mais afeitos à negociação aos que personalizavam um espírito mais inquieto; os que optavam por ações de vingança aos que simplesmente engendravam práticas de proteção; ou, ainda, os que, em um dia, aceitavam os ditames do senhor, mas no outro mancomunavam estratégias para abrandar a própria vivência (REIS, 1989). Em meio aos contatos, os vários tipos de práticas de feitiçaria pareciam servir, aos escravos, como instrumentos possíveis de enfrentamento e escape das situações cotidianas. Especificamente

para a Inquisição, em termos jurídicos, a feitiçaria, tida como um crime, poderia ser compreendida, a partir da observância dos estilos⁵, pelas seguintes práticas:

Usarem de hóstia sagrada, ou parte dela, ou do sangue de Cristo nosso Senhor, ou de pedra d'Ara tomada de lugar sagrado, ou de Corporais, ou de parte alguma destas cousas, ou de qualquer outra cousa sagrada, ou se expressamente invocarem os espíritos diabólicos, e lhes pedirem cousa, que Deus somente pode vazar ou invocarem o demônio com preces, e lhe fizerem sacrifícios, ou algum outro culto de latria, ou dolia, ou batizarem imagens, ou algum cadáver, ou rebatizarem algumas crianças, sabendo que foram batizadas, ou entre os Santos chamarem também os demônios por seus nomes, ou incensarem alguma cabeça de defunto, ou a ungiem com óleo sagrado. (Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1640, Livro III, Título XIV, p.856)

Em todo caso, apesar do detalhamento da norma, os inquisidores tinham a liberdade de ajuizarem sobre as diferentes condutas e, a partir disso, decidirem se essas poderiam ser passíveis de punição. Em suma, todo tipo de prática suspeita poderia se converter, aos olhos do Tribunal, em um delito potencialmente imputável, e essa espécie de autonomia judicial, levada a cabo pelos inquisidores, era assegurada nos regimentos. Com relação ao crime de feitiçaria, por exemplo, ficava determinado que, “contudo, lhes está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam heréticos, assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há neles tão contrária à Religião Cristã” (Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1640, Livro III, Título XIV, p.855). Em outro ponto da norma, vale aqui asseverar, há a prescrição acerca da punição sobre certos cativos. Essa determinação, como única menção fixada nos regimentos sobre os que eram mantidos em cativeiro, direcionava-se, de forma específica, aos casos daqueles que, escravizados em terras de mouros, professavam a seita de Mafamede. Acerca desse aspecto, é importante considerar o fato de que a maior preocupação incidia sobre a benevolência com que esses deviam ser recebidos, ponto lembrado, no próprio documento, a partir da provisão do Infante d. Henrique, promulgada em 1579, sobre a possibilidade de absolver com reincidência os homizios e escravos; apoiada nisso, como prescrito, a determinação seguia a resolução de que os inquisidores os deviam acolher e tratar com “muita caridade e misericórdia” (Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1613, Título III, p.626).

Não à toa, a atenção com a benignidade no recebimento dos cativos, aparentemente mais cuidadosa do que em relação aos outros tipos de acusados, parecia decorrer de um motivo específico: o Santo Ofício também se alongava sobre o tema da ignorância e a consequente necessidade de instrução nos assuntos da fé. O provável desconhecimento ou o conhecimento insuficiente da doutrina cristã poderia constituir impedimento para qualquer tipo de acusação, mesmo que o suspeito já fosse introduzido na fé católica. No Regimento, tal afirmação aparece comprovada, diante da necessidade de prescrever sobre os casos de “pessoas naturais e moradoras em outros reinos”, nas seguintes palavras: “E achando que a dita pessoa não foi suficientemente instruída nas coisas da Fé [...], nem podia ter conhecimento verdadeiro da Fé Católica, em tal caso, os inquisidores mandarão instruir a dita pessoa por um religioso e, depois de estar bem instruída, será absoluta, *ad cantelam*, da excomunhão que podia ter incorrido” (Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1613, Título III, p.627). Assim, ainda que não se mencione diretamente as regras em torno da punição sobre os escravos africanos instalados no reino ou na colônia, é possível inferir, com base nessa mesma concepção, que a ideia mais geral de necessidade de instrução na fé poderia

⁵ Conforme dicionário da Inquisição, o estilo seria o termo dos costumes, o modo por que se costumavam realizar as práticas judiciais, ou, a expressão “normalizada” da prática dos Tribunais (PROSPERI, 2010. p. 1487).

fazer relevar o seu possível estado de rústico ou ignorante. De qualquer forma, muitos foram denunciados e indiciados; muitos tiveram as penas infligidas, mesmo que sob o abrandamento da sua condição.

III. PECADOS DA CARNE

Instruir na fé, mas também instruir nos bons costumes. O Santo Ofício alargava sua competência sobre os crimes contra a moral, inclusive ao perseguir, em devidos momentos, até o delito de defesa da fornicção. Desde a Bula de Fundação do Tribunal, de 1536, e as suas primeiras instruções, de 1547, vários tipos de ações e comportamentos foram considerados e desconsiderados no quadro de tipologia de crimes julgados pela Inquisição. Em um primeiro momento, a atenção se voltava com mais proeminência sobre os crimes de criptojudaísmo e criptoislamismo, mas, com o espraiamento do Tribunal para diversas áreas do Império, e com as determinações do Concílio de Trento (1545), urgiu a necessidade, cada vez maior, de abarcar delitos como a sodomia, bigamia, molícias e bestialidade. Esses dois últimos, no entanto, ao não serem considerados necessariamente condutas heréticas, foram retirados da alçada inquisitorial, como prova a prescrição estabelecida no Regimento de 1613.

Se a Inquisição punia, os padres advertiam. No âmbito mais particular da relação senhor-escravo, a vigilância das condutas também devia estar atenta aos pecados ditos da carne, aqueles que, para os moralistas, eram inerentes aos cativos e, por isso, os faziam necessitar, mais do que simplesmente da correção física, da instrução nas coisas de Deus. No pensamento de Benci, tratava-se de homens e mulheres que, por conta do “clima quente em que *nasciam*, mas muito mais *em razão* do pouco temor de Deus”, apresentavam-se como seres naturalmente propensos a impudicícia, viciosos e entregues aos impulsos carnis (BENCI, 1705: 211). Para isso, o remédio era um só: o trabalho. Ribeiro Rocha se posicionava alicerçado na opinião de que deviam os senhores manter seus cativos ocupados, pois era, em suas palavras, “grande preservativo dos vícios o trabalho e a ocupação moderada” (ROCHA, 2017: 169); igualmente para Benci, a ocupação assumia a função de os divertir e afastar das tentações. A ociosidade, nesse caso, como vilã dos bons costumes, reiterava-se como algo que devia ser evitado na assertiva de ambos os letrados. De toda forma, sobrava repreensão aos próprios senhores: “para o mesmo fim dos bons costumes destes cativos, conduz muito que seus senhores e possuidores lhes deem bom exemplo em umas coisas, e que em outras não lhes deem escândalo ou mau exemplo” (ROCHA, 2017: 170). Esse discurso pode ser sintomático de que, também no âmbito dos proprietários e, portanto, de um lugar distinto da hierarquia da sociedade, existia igualmente espaço às fraquezas da carne; em outro ponto, ainda, esses mesmos desejos poderiam se intercruzar ou afrontar: senhores e escravos se envolveram em práticas sexuais diversas (FREYRE, 2006).

A confissão de Joaquim Antônio, preto de nação Angola, escravo de Domingos Serrão de Castro, é exemplo de um contato que, ao envolver o filho do senhor e o cativo numa relação contra a natura, demonstrava-se conflituoso e balizado, também, pelo temor do castigo. Em 1767, ao se apresentar voluntariamente à Mesa do inquisidor Geraldo José de Abranches, responsável pela visitação ao Grão-Pará, Joaquim admitia cometer o pecado de sodomia, mas não parecia simplesmente fazer a confissão para “desencargo da consciência”. Nas suas palavras, em tom acusatório, o cativo tentava deixar claro a “força e indústria” investida pelo filho do senhor na consumação do pecado, o que o fez consentir por “medo de algum rigoroso castigo” (Apresentação e confissão do preto Joaquim Antônio, LAPA, 1978: 262). Dizia, na continuação da confissão, que o dito envolvido, de nome Francisco Serrão de Castro, era “useiro e vezeiro” no ato de sodomia, sendo que outros escravos do engenho, todos citados no processo, também se queixavam da prática imposta por ele. Cinco dos cativos, conforme Joaquim, já teriam morrido em decorrência das “inchações e do vazamento de sangue”. Com a reiterada declaração de que todos tentavam

fugir de tal torpeza, há claramente na confissão a tentativa do escravo de denunciar o que ocorria no engenho, mesmo que a estratégia usada pudesse lhe trazer, de igual forma, problemas com a Inquisição. Aparentemente consciente de que, mesmo na posição de “prepostero”, a prática também o fazia culpado no crime de sodomia, o cativo dizia ceder aos desejos de Francisco, pois tinha medo da sua “má vontade, de forma que muitas vezes lhe mandou dar surras rigorosas com outros pretextos” (Apresentação e confissão do preto Joaquim Antônio, LAPA, 1978: 263).

Nesse caso, o castigo, mais uma vez, parecia se tornar, na fala do escravo, um tipo de justificativa. Se no cenário da feitiçaria, muitas vezes, a correção física se apresentava como motivo central por trás da ação praticada de vingança; neste, aparecia como motivo para o consenso das práticas. De uma forma ou de outra, os contatos se demonstravam, em determinados momentos, delimitados pela possibilidade de aplicação das “surras ou pancadas”; em outras circunstâncias, entretanto, as relações não demonstravam a necessidade de algum tipo de coação mais contundente. Quanto ao Santo Ofício, sua ação procurou se restringir a julgar aquelas práticas que exprimiam uma ofensa mais direta aos sacramentos e mandamentos da religião. Os concubinatos, amancebamentos, fornicções em geral não são, por esse Tribunal, alvos de perseguição, ainda que pudessem ser vistos, igualmente, como condutas reprováveis e mesmo delituosas. Outro tipo de justiça, também de caráter religioso, responsabilizou-se em controlar e punir esses tipos de práticas: o Tribunal eclesiástico ou episcopal, regulado, na colônia e no reino, pelas Constituições e Regimentos dos Arcebispados, era mais amplo no que respeita a sua jurisdição. Em todo caso, não faltou à Inquisição o controle sobre o âmbito privado das relações amorosas e sexuais, punindo, especialmente, a bigamia e a sodomia. No que respeita à conexão entre senhores e escravos, como demonstrado, essa última prática constituiu um comportamento recorrente no espaço do cativo.

IV. CONCLUSÃO

As práticas denunciadas são capazes de fustigar o questionamento sobre um lado peculiar do controle sobre os cativos: entender se, talvez, a responsabilidade dos senhores poderia requerer a iniciativa da denúncia, uma vez que a permissividade era algo reprovado nos diferentes tratados e manuais. Ribeiro Rocha (2017), por exemplo, apontava o fato de que também errava aquele que negligenciava o conhecimento dos pecados públicos e manifestos dos seus escravos. Na esfera da dominação senhorial, todavia, é necessário considerar outros diferentes critérios, como o problema, que envolvia igualmente a justiça secular, da intromissão no poder privado dos senhores. De qualquer forma, é possível trazer à argumentação aqui apresentada a possibilidade de entender o peso da Inquisição no espaço mais delimitado da relação senhor-escravo, questão que poderá ser desenvolvida a partir de uma maior sistematização das fontes e do conhecimento de outros documentos. Apresenta-se, aqui, portanto, duas principais ideias: primeira, a de que a relação senhor-escravo, tão peculiar em diferentes sentidos, esteve balizada pelas diferentes práticas de feitiçaria e pelos pecados ditos da carne; segunda, o castigo poderia acionar determinados comportamentos. No dia a dia do cativo, fartam-se os exemplos de costumes que, de uma forma ou outra, envolviam os cativos e seus senhores, mas igualmente redobram os contextos em que esses costumes eram baseados por ações consideradas condenáveis ou proibidas. No campo de jurisdição inquisitorial, chegavam todos os tipos de heresia, fica, agora, o desafio de entender até que ponto essa justiça efetivamente se intrometeu no espaço da dominação senhorial.

V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

V.1 *Fontes Manuscritas*

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo. PT/TT/TSO-IL/028/00437. Processo da escrava Florinda Maria de São José.

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo. PT/TT/TSO- IL/028/00631. Processo da escrava Marcelina Maria.

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo. PT/TT/TSO-IL/028/11.774. Processo do escravo José Francisco.

ACMES - Arquivo da Cúria Metropolitana do Estado de São Paulo. Processo da escrava Paschoa, 1749 – SP.

Apresentação e confissão do preto Joaquim Antônio. In: LAPA, Amaral. (org.). *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

Denúnciação que fez Manoel Francisco da Cunha do preto Jose, escravo de Manoel de Souza. In: LAPA, Amaral. (Org.). *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

V.2 *Impressas*

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Introdução por Afonso d' Eschrahnolle Taunay; vocabulário por A. P. Canabrava. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Em Roma: Na Officina de Antonio de Rossi na Praça de Ceri, 1705.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário portuguez e latino*. Lisboa Occidental: Na Officina de Pascoal da Sylva, 1721.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, recopilado por mandado do Ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice Rei dos Reinos de Portugal – 1613. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Ano 157, n. 392, 495 - 1020, (jul./set.). Rio de Janeiro, 1996.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do Ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo, Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade - 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Ano 157, n.392, (jul./set.). Rio de Janeiro, 1996.

ROCHA, Manuel Ribeiro. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Edição preparada, introduzida e comentada por Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira. 1. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

V.3 *Estudos*

CALAINHO, Daniela B. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CALDERIA, Arlindo M. *Escravos em Portugal: das origens ao século XIX*. Lisboa: A esfera dos Livros, 2017.

CISNEROS, Gerardo Lara. *Ignorancia invencible? Superstición e idolatria ante el Provisonato de Indios y Chinos del Arzobispado de México em el siglo XVIII*. – México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Ed. 51. São Paulo: Global, 2006.

FURTADO, Júnia F. RESENDE, Maria Leônia C. de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*.

LAHON, Didier. *Inquisição, pacto com o demônio e magia africana em Lisboa no século XVIII*. Topoi, v.5, n.8, 2004, pp.9-70

LARA, Silvia H. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750 - 1815*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs.XVI-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

_____. *Bruxaria e Superstição num país sem caça às Bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PROSPERI, Adriano. (dir.). *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Vol. III. Pisa: Edizioni della Normale, 2010.

REIS, João José. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Vanicléia S. *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*. (Tese de doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

SAUNDERS, A.C de C.M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Portugal: Temas portugueses, 1982.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

VIOTTI, Ana Carolina de C. *As práticas e os saberes médicos no Brasil Colonial (1677-1808)*. São Paulo: Alameda, 2017.

**EL DESPERTAR DE LA SEMILLA.
CEREMONIAS AGRÍCOLAS EN EL CENTRO DE MÉXICO**

SIERRA CARRILLO, DORA

EL DESPERTAR DE LA SEMILLA. CEREMONIAS AGRÍCOLAS EN EL CENTRO DE MÉXICO.

Aunque para el campesino...la diferencia entre elote y maíz resulta obvia, quizá sea conveniente aclararla...Cuando los campesinos hablan de elotes se refieren exclusivamente cuando el fruto del maíz ya culminó su crecimiento, pero aún está lo suficientemente tierno para ingerirlo hervido o asado. En cambio, la mayor parte del maíz se deja secar en la mata y se cosecha cuando los granos están duros. En ese momento ya no se llama elote, sino mazorca, o cuando está desgranado, simplemente maíz.¹

INTRODUCCIÓN

“Sin maíz no hay país”², en esta expresión se concentra todo el saber y el sistema de ideas y creencias de los campesinos mexicanos sobre la importancia de este grano básico en la vida diaria y ceremonial de los pobladores del México antiguo y contemporáneo. Su nombre científico es *Zea mays*, pertenece a la familia de las Gramineas y al género *Zea*.

Desde tiempos ancestrales hasta nuestros días, este cereal³ sigue siendo el elemento central de la dieta de la mayor parte de la población que habita a lo largo y ancho del territorio nacional y constituye uno de los principales pilares del patrimonio biológico y cultural de México.

Barros y Buenrostro indican que aun cuando la planta del maíz es de origen mexicano:

...hoy lo nombramos con el nombre que impusieron los españoles: maíz, palabra en lengua taíno, pues la conocieron en las Antillas. La nomenclatura botánica náhuatl es tan refinada que existen palabras para denominar los distintos estados de madurez de la mazorca: *xilotl*, cuando está tierna y lechosa, *elotl*, cuando es fresca y los granos ya están formados, y *centli*, cuando está seca. Los granos de las mazorcas secas se llaman *tlaoilli* y por extensión se llama sí la planta.⁴

El maíz, eje central para la alimentación, tiene un enorme valor simbólico para la mayoría de los pobladores de nuestro país. Gran parte de sus prácticas sociales, económicas, culturales y religiosas están ligadas a su cultivo. La cosmovisión y la forma de vida de los pueblos indígenas, así como gran cantidad de las prácticas cotidianas de muchas comunidades rurales y urbanas tienen al maíz en un lugar central. Los tzeltales⁵ consideran que: “es en la semilla donde empieza y acaba todo; es el principio y el fin”.

1 Ortiz Báez, 2013, p. 165.

2 Es el título de la exposición presentada en el Museo de Culturas Populares de la Ciudad de México, de mayo a noviembre de 2003.

3 El maíz, el trigo y el arroz, representan el centro de la agricultura mundial; se les llama “cereales” en alusión a Ceres la diosa griega de la agricultura. El valor cultural de los cereales es tal, que incluso se les venera con diversos rituales y ofrendas.

4 Barros y Buenrostro, 1997, p. 7.

5 Grupo indígena del estado de Chiapas, México.

Actualmente, en México se cultivan alrededor de cuarenta “razas” de semillas⁶ y de ellas se derivan las distintas variedades y clases que existen hoy en día; una buena parte de éstas son una herencia ancestral de nuestros antepasados. Es posible que su origen sea el teocintle o “madre del maíz” como lo identifican algunos grupos indígenas contemporáneos. Los restos más antiguos en el territorio americano fueron encontrados en el valle de Tehuacán, del actual estado de Puebla, y su antigüedad data de 5000 a 7000 años antes de nuestra era.

El maíz, el frijol, el chile y la calabaza han conformado, durante milenios, la dieta básica de los pobladores del México antiguo y contemporáneo. Para la siembra y cosecha de estos alimentos, la tierra, el clima y los fenómenos meteorológicos han sido los factores fundamentales en el ciclo agrícola.

I. EL CICLO AGRÍCOLA EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

En todo lo que germina, crece y florece se puede observar no sólo a regularidad que prevalece en la naturaleza, sino el milagro de la vida vegetal. Al brotar de la tierra oscura, y abrirse por completo a la luz celeste, una planta penetra en la realidad cósmica y se convierte en la imagen del universo.⁷

Esta concepción estuvo profundamente arraigada en la mente y en la vida diaria y ceremonial de los pueblos mesoamericanos quienes dotaron a la naturaleza y a su entorno de una gran sacralidad. En este contexto, las plantas más que especies botánicas, eran partícipes de la esencia divina; tenían la fuerza de un ser sobrenatural que moraba en su interior y eran la manifestación de un orden cósmico y la expresión de la energía universal.

El mundo natural era concebido no sólo como “la obra de los dioses, sino también como su habitáculo. Por ello, al tomar de la naturaleza lo que requiere, el hombre estaba obligado a devolver ritualmente ciertos dones en señal de gratitud y reciprocidad”⁸

La ritualidad de estos grupos que vivieron en la gran área cultural conocida como Mesoamérica, fue una de las más elaboradas expresiones. Basaron su sistema de siembras y cosechas, principalmente en la agricultura de temporal. Su religiosidad estaba vinculada estrechamente a su calendario, del cual se derivaron diversas y complejas estructuras de culto.

La dualidad en la taxonomía de los pueblos mesoamericanos surgió de los dos grandes períodos que la naturaleza les brindaba: Tonalco, la temporada de secas, aridez, muerte, calor y escasez de alimentos y Xopan, el tiempo de lluvias, de frescura, de vida, de crecimiento vegetal y, por tanto, de abundancia de alimentos que garantizaban la sobrevivencia humana. De los 18 meses que conformaban el calendario de estos pueblos, más de la mitad estaban dedicados a una serie de ceremonias, ofrendas y rituales para propiciar y celebrar la producción agrícola.⁹

La mayor parte de las fiestas estaban centradas alrededor del proceso de la producción agrícola y el culto a la fertilidad, cuyo referente simbólico era el paisaje. El culto a la lluvia, el maíz y la tierra expresaban elementos fundamentales de la cosmovisión prehispánica. Los ciclos rituales transcurrían a lo largo del año solar, en estrecha relación con los ciclos climáticos y el

6 Llamadas así por los botánicos.

7 Lutker, 1992, p.179.

8 Glockner, 1996, p.116.

9 Sierra Carrillo, Dora, “Tonalco y Xopan. El ciclo agrícola en el México prehispánico y contemporáneo”, ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Etnohistoria, celebrado en la Ciudad de México, noviembre, 2014.

ambiente natural; es en estos últimos aspectos de la ritualidad, donde se observa la mayor continuidad histórica.¹⁰

Las principales festividades dedicadas a la fertilidad de la tierra y a las deidades viejas y secas de la lluvia, Tláloc y los *Tlaloque*, fueron: Etzalcualiztli, Tecuhilhuitontli, Atemoztli, Tepeilhuitl, Atlcahualo y Teotleco.

. Las fiestas consagradas a las cosechas eran Tozoztontli y Huey Tozoztli, en ellas se cortaban las últimas mazorcas que representaban a Centéotl,¹¹ deidad del maíz, que personificaba a la mazorca, (*cintli* en náhuatl). El rito se hacía con gran solemnidad y los granos formaban el corazón del granero antes de servir como próximas semillas para la nueva cosecha. En esta ocasión se ofrecían presentes y alimentos de todo tipo, primero a las “madres” del maíz”.

Centéotl, era hijo Pilzinteuctli (“Noble, Señor”: dios del Sol naciente) y Xochiquetzal (“Flor, Pluma de quetzal”, diosa de la tierra húmeda y fértil)¹²; estrechamente vinculadas con él estaban las diosas femeninas que representaban el grano según su etapa de crecimiento. Xilonen, era la deidad del maíz tierno, del jilote; Chicomecóatl (“siete serpientes”), también era una diosa joven que encarnaba el crecimiento del cereal, también llamada de los “mantenimientos”. En la época de los primeros elotes, esta diosa se festejaba junto con Toci, deidad madre de la tierra, mientras que en época de sequía era equiparada a Ilamatecuhtli, la “Señora Vieja”, diosa anciana de la tierra y del barbecho. Era el numen de las mazorcas viejas y secas.¹³

II. CEREMONIAS AGRÍCOLAS ENTRE LOS ACTUALES CAMPESINOS MEXICANOS.

Con la conquista hispana muchos de los rituales de las sociedades mesoamericanas, sobre todo los relacionados con sus antiguas deidades, tendieron a desaparecer. Sin embargo, aquellos vinculados con el cultivo de la tierra, con la agricultura de temporal, han sobrevivido a través del tiempo hasta llegar al siglo XXI, como lo constatan los numerosos testimonios etnográficos y la experiencia personal en el trabajo de campo.

Tras el proceso de evangelización originado a raíz de dicha conquista, los ritos agrícolas prehispánicos se transformaron en la expresión de cultos campesinos. La liturgia del calendario católico se estableció, principalmente, en las ciudades y en las cabeceras municipales como se puede observar en nuestros días.¹⁴

La población nativa hizo que el dios cristiano y su amplio santoral cumplieran gradualmente las funciones de sus antiguas deidades: proporcionar la lluvia, favorecer el crecimiento de los cultivos, procurar el bienestar de los pueblos, sanar a los enfermos, cumplir favores personales; tareas todas ellas, que no eran desconocidas por el Dios trinitario, las vírgenes y los santos.

Las prácticas rituales ancestrales se trasladaron fuera de los centros urbanos al paisaje: a los cerros, las cuevas y las milpas. Muchas de estas ceremonias y rituales se volvieron

10 Jarquín Ortega, 2014, p.98.

11 Centéotl o Cintéotl, del náhuatl centli, “mazorca de maíz” y téotl, dios o diosa.

12 Tena, 2012, pp. 155, 157.

13 Broda, 2013, p. 56.

14 Glockner Rossainz, 2000, p.76.

clandestinas, se alejaron de la liturgia institucional y al paso del tiempo se han convertido en parte fundamental de la religiosidad popular que se practica en numerosas poblaciones, sobre todo del centro de México.¹⁵

Es importante destacar que Dios y el Diablo desembarcaron al mismo tiempo en tierras americanas; ambos hubieron de padecer profundas modificaciones al adaptarse a los pueblos recién conquistados. Los nuevos territorios fueron el escenario para el combate entre el bien y el mal que impregna los diferentes aspectos de la vida humana.

El núcleo donde se concentran las más diversas fases de este conflicto es en la provisión de alimentos: Dios quiere que los hombres coman. Por ello envía las lluvias y los sueños con sus mensajeros para alertar a los misioneros sobre los lugares que han sido perturbados. El Diablo quiere que los hombres padezcan hambre, así que perturba los buenos temporales, desata las sequías, el granizo y las tormentas, disponiendo para ello de un ejército de “mensajeros de la oscuridad”....¹⁶

La vida litúrgica de las poblaciones del México contemporáneo, sobre todo las rurales, constituye una de las características más sobresalientes de su vida comunitaria. Sus raíces se fundan en las dos tradiciones culturales: la mesoamericana, donde el calendario religioso ejercía una fuerte influencia en la vida social, política y económica; y la española, impregnada por la tradición religiosa cristiana católica que enfatizaba las formas públicas de culto como fiestas, procesiones, rituales y danzas.

En la actualidad, los tres momentos más importantes que configuran el ciclo agrícola de los pueblos del centro de nuestro país son: la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha. En torno a ellos, los campesinos han desarrollado un sistema de ideas, creencias y saberes, que integran todo un cuerpo de conocimientos y rituales propiciatorios (peregrinaciones, plegarias, ceremonias y ofrendas) que van dirigidos a sus númenes religiosos, del presente y del pasado, para obtener suficientes y abundantes cosechas anuales y garantizar los alimentos y su sobrevivencia personal y familiar.

Como ejemplo de ello, en este trabajo presentaré rituales agrícolas que aún se conservan en estados del centro de nuestro país.

III. LA CEREMONIA AGRÍCOLA DE LA “ENFLORADA” O “PERICONEADA”

En el estado de Morelos, los agricultores inician sus ceremonias de petición de lluvias en el mes de mayo, para ello, se dirigen en procesión a distintos cerros y cañadas de la entidad. Una vez que son “escuchados” por sus deidades y empieza el temporal, “semillas en mano” inician la siembra, poniéndolas en el surco, al penetrar en la tierra húmeda surge “el milagro”, el despertar de las semillas” que se transformarán en pequeñas plantas que, al crecer, prometen el maravilloso y sagrado alimento: el maíz con el cual se elaborarán tortillas, tamales, atole y otros alimentos.

A fines del mes de septiembre los campesinos morelenses, se preparan para la “primera cosecha ritual”. La semilla del maíz “ha despertado y crecido”, los tiernos elotes ya pueden comerse y son compartidos con familiares y amigos. Por ello, el día 28 se lleva a cabo la gran

15 Jarquín Ortega, 2014, p.98.

16 Glockner Rossainz, 2000, pp. 70-71.

fiesta de la “enflorada” o “periconeada”, es entonces cuando colocan cruces de la planta llamada pericón, en español, o *yauhtli*, en náhuatl, en las cuatro esquinas y en el centro de los cultivos, en las puertas y ventanas de las casas, en los cruces de los caminos, en los comercios y hasta en los vehículos de transporte.

En las poblaciones de Coatetelco y Xoxocotla, se ponen hasta en las tumbas de los panteones, para resguardar la paz de sus difuntos. Los habitantes de estas localidades consideran que sus familiares y amigos fallecidos son intermediarios entre ellos y la divinidad, de ahí el especial cuidado que les ponen para suplicarles que les ayuden en la obtención de buenas cosechas.¹⁷

Los agricultores morelenses tienen la creencia de que ese día el Diablo, Demonio o Chamuco “anda suelto”, causando “muchos males”, muchos “daños y destrozos” en el patrimonio familiar. Las cruces, que se dejan todo el año, son “como barreras protectoras” contra las fuerzas del mal representadas por Lucifer; el amarillo color y fuerte olor del pericón lo repele y lo aleja.

Son el símbolo del bien que enarbola San Miguel arcángel, quien “baja” el día 29 de septiembre, enviado por Dios para defender, proteger y cuidar todo lo que esté “enflorado con las cruces de pericón”.

El 18 de octubre, día de San Lucas, se lleva a cabo la segunda cosecha ritual que es llamada “la acabada”. Una parte se guarda, como se hacía antiguamente, estas semillas o granos se seleccionan cuidadosamente para el próximo cultivo; deben estar “limpios, gordos, sin alguna falla, recios, macizos”.¹⁸

IV. LOS RITUALES CAMPESINOS EN EL ALTIPLANO HIDALGUENSE

En la mayoría de los sistemas agrícolas del estado de Hidalgo, se usan caballos para trabajar la tierra; también se pueden rentar tractores para llevar a cabo las labores en el campo, de acuerdo a las posibilidades económicas de los labradores. En otras comunidades del valle del Mezquital, todavía se puede observar el uso de bueyes para las yuntas que, según el agricultor, “son más manejables en la topografía del terreno donde no puede entrar el tractor”.¹⁹

Una de las celebraciones más destacadas en la región, se realiza el 15 de mayo, la fiesta de san Isidro Labrador, santo patrono de los agricultores. En algunas poblaciones las yuntas de bueyes se adornan con collares de flores y los cuernos son pintados en plateado o dorado. A esta fiesta le llaman “el día de los bueyes”. En otros lugares se adornan las yuntas y los caballos con banderas. Es posible que esto sea un gesto de agradecimiento a los animales que hacen la pesada tarea de abrir el surco para la siembra.

En el resto del año continúan las ceremonias:

En el municipio de Apan, en los últimos días de septiembre y primeros días de octubre se celebra la “eucaristía de las espigas”, misa católica para agradecer por la cosecha levantada; en los campos se acostumbra poner un altar con los diferentes cultivos obtenidos, como maíz, cebada, calabaza

¹⁷ En algunas poblaciones cercanas al volcán Popocatepetl, los espíritus de los muertos son llamados “espíritus de la Tierra” y son invocados por los trabajadores del temporal o pedidores de lluvia para tener lluvias oportunas y suficientes y, con ello, una abundante cosecha. *Ibid.* p.73.

¹⁸ Barros y Buenrostro, 1997, p.8.

¹⁹ Pérez Camarillo, Beltrán Vargas y Hernández Casillas, 2006, p.110.

o frijol. Posteriormente, en la celebración del día de muertos [en noviembre] se ofrenda el maíz ya transformado en tortillas, tamales y atole.²⁰

V. TRADICIÓN Y CAMBIOS ENTRE LOS AGRICULTORES DE TLAXCALA.

Aun cuando en varias entidades del país se pueden observar que las tradiciones agrícolas conservan los mismos patrones de cultivos y su eje de producción tiene como base el maíz, la calabaza, el frijol y el chile, cuyo origen data de milenios. También las tradiciones religiosas mantienen las mismas fechas de las celebraciones sagradas y las formas de administrar civilmente la vida religiosa y los sistemas de control comunal de los recursos de los pueblos.

Sin embargo, como apunta Ortiz Báez

...La investigación empírica nos confirmó nuestra premisa inicial, que suponía que la vida en el campo, como cualquier otro espacio del acontecer humano, está llena de contradicciones, de innovaciones, de cambios paulatinos o acelerados, de avances y retrocesos.²¹

En este contexto, es importante destacar que en poblaciones tlaxcaltecas y algunos poblados de la Sierra Norte de Puebla, alejados de los centros urbanos, este autor señala que se observa “la preponderancia de la actividad campesina por sobre otros sectores productivos, además de la presencia- en algunos de ellos- de un componente indígena bastante significativo”.

El sistema de creencias de los habitantes de esta región, presenta entre otras, dos características interesantes: en primer lugar, está un grupo llamado “los especialistas del conocimiento” que son las personas que tienen los “saberes” y la experiencia de los problemas agrarios y que brindan las explicaciones al respecto a los comuneros, actúan frente al campesinado como la “autoridad cognitiva”.

La segunda tiene que ver con la creencia acerca de “la buena mano” para aclarar los buenos o malos resultados de la cosecha. Esto se refiere a la parte humana, aquí no tiene que ver ninguna la divinidad.

Investigaciones recientes en el ciclo agrícola del área de Tlaxcala señalan que la visión antropológica de éste sobre la pervivencia de las costumbres, mitos y la cosmovisión respectiva. En el trabajo de campo las respuestas de las personas suelen expresarlos “vientos de cambio”. Sobre el ritual cíclico de llevar a bendecir las semillas y a los animales el 2 de febrero (día de la virgen de La Candelaria, dicen que “esas son creencias de los antiguos”: “Anteriormente mi abuelita sí la llevaba. Pues es una creencia que, llevando a bendecir el maicito, Dios socorre más. Pero, pues son creencias de los abuelitos, de antaño, que llevan su maicito, llevan con todo y el romero, el ciprés... a bendecir”.²²

20 Ibid., 111.

21 Ortiz Báez, 2013, p.161.

22 Ibid. 332.

VI. REFLEXIONES FINALES

Hoy como ayer, los rituales que practican los campesinos mexicanos tradicionales, está profundamente ligados a la religiosidad. Generalmente el agricultor es apto para asumir la ejecución del rito o ceremonial y aceptar las explicaciones relativas a éste, consecuente con sus propias creencias. La religiosidad popular que practican los labradores actuales, sobre todo en el centro de México, se entrecruza con la religión institucional, como sabemos, ambas responden a distintos procesos y exigencias.

Las experiencias personales obtenidas en el trabajo de campo realizado en el estado de Morelos, me permitió constatar, en primer lugar, el sustrato indígena mesoamericano que aún se observa en los ritos para propiciar la lluvia; la sacralidad que se otorga a los cerros, las cuevas, las cañadas, ríos y manantiales por ser sitios hierofánicos habitados por “los espíritus del agua y del viento”; y, en tercer lugar, la permanencia y convivencia en estas ceremonias de deidades prehispánicas con númenes cristianos.

Por lo anterior y otros los testimonios etnográficos de distintos colegas, es posible afirmar que la meteorología campesina y los ritos agrícolas, definitivamente constituyen la parte más conservadora de la cultura indígena, lo que López Austin ha llamado el núcleo duro de la religión mesoamericana.²³

En las poblaciones donde se observan algunos cambios en el sistema de ideas y creencias, no se puede asegurar que en el centro de México hayan desaparecido, los rituales referentes al ciclo agrícola, sobre todo en los cultivos de temporal, donde el labrador depende de las lluvias estacionales que solicitan por medio de plegarias, alabanzas, ofrendas y actos mágico-religiosos a las deidades del santoral cristiano y a algunos dioses del panteón mesoamericanos, (lo cual he podido constatar personalmente en el trabajo de campo en el estado de Morelos).

Las palabras de Glockner apoyan esta premisa:

...los dioses mesoamericanos no limitaban su presencia a sus representaciones en piedra, pintura o barro, sino que su ser se desplegaba en la naturaleza misma, en las lluvias y en los vientos, en los cerros y en las corrientes de agua, en el crecimiento de las plantas, de modo que una vez destruidas sus representaciones, podría decirse que esencialmente permanecían intactos, pues su presencia se prolongaba en el mundo natural, que era y es su verdadera casa. Y es ahí donde han permanecido, no con el mismo rostro ni con el mismo nombre, pero sí en el mismo viento que año con año recorre los campos al finalizar el invierno...sí en la misma lluvia esperada y propiciada con oraciones, alabanzas y pases mágicos; sí en los mismos volcanes donde la vigorosa memoria de los pueblos campesinos ha sabido restablecer los lugares sagrados para ofrendar y rendir un humilde y emotivo culto a la naturaleza deificada.²⁴

VII. BIBLIOGRAFÍA

Barros, Cristina y Marco Buenrostro, 1997, “El maíz, nuestro sustento”, *Arqueología mexicana*, vol. V, núm. 25, mayo-junio.

²³ López Austin, 1994, pp. 10-16.

²⁴ Glockner, 1996, p.114.

Broda, Johanna, 1997, “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: Apuntes para la discusión sobre graniceros”, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda coords. El Colegio Mexiquense, A.C., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México

_____” Ritos y deidades del ciclo agrícola”, 2013, *Arqueología mexicana*, Vol. XIX. Núm. 120, marzo-abril, pp.54-61.

Glockner Rossainz, Julio, 1996, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, Editorial Grijalbo, México.

_____ 2000, *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, Editorial Grijalbo, Benemérita Universidad de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

Jarquín Ortega, Ma. Teresa, 2014, “El ciclo agrícola en el calendario nahua y su relación con la liturgia católica”, *Memorias sin olvido. El México de María Justina Sarabia*, María Luisa Pazos Pazos y Verónica Zárate Toscano, coords., Universidad de Santiago de Compostela, Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas “Gumersindo Bustos” de la USC, España.

López Austin, Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lurker, Manfred, 1992, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Herder, Barcelona.

Ortiz Báez, Pedro Antonio, 2013, *Conocimiento campesinos y prácticas agrícolas en el centro de México. Hacia una antropología plural del saber*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, Juan Pablos Editor, México.

Pérez Camarillo, Juan Pablo, Yolanda I. Beltrán Vargas y Juan Manuel Hernández Casillas, 2006, “Avances en el rescate y conservación del maíz criollo en el estado de Hidalgo. Exploración etnobotánica e investigación agronómica”, *Investigación, docencia y patrimonio. Memorias de las Jornadas de Arqueología*, Ivonne Schönleber Riusech y Alberto Villa Kamel (coords.), México, CONACULTA-INAH, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp.103-113.

Tena, Rafael, 2012, *La religión mexica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnohistoria, Serie Enlace.