



EL LAGAR MÍSTICO COMO ALEGORÍA DE LA COLONIALIDAD

Patricia Saldarriaga

Middlebury College, Estados Unidos.

Recibido: 08/04/2018.

Aceptado: 23/04/2018.

RESUMEN

Siguiendo la teoría decolonial (Quijano, Mignolo, Maldonado-Torres, Segato), la imagen del lagar místico y el sacrificio de Cristo se leen como una alegoría de la colonialidad. En un sentido literal la prensa mística es el objeto por medio del cual se ejecuta la opresión. La violencia física, muscular y masculina del Dios sobre el cuerpo de Cristo se equipara con la opresión hacia la población indígena de los mitayos y su sacrificio. La intermedialidad entre la política y el arte permite leer la pintura como una economía de la salvación: si se consume la religión por medio de las imágenes sagradas para alcanzar la salvación de la humanidad por medio del sacrificio de Cristo, de igual manera se sacrifica a los mitayos, quienes consumen el vino literal y alegórico, para salvar al Imperio español por medio de los recursos naturales que se extraen del cuerpo de las Américas.

PALABRAS CLAVE: lagar; prensa mística; colonialidad; wierix; mitayos; Virgen del Cerro; Potosí; cristianismo muscular.

THE MYSTIC WINEPRESS AS AN ALLEGORY OF COLONIALITY

ABSTRACT

Following decolonial theory (Quijano, Mignolo, Maldonado-Torres, Segato), the image of the mystic winepress and the sacrifice of Christ is read as an allegory of coloniality. In a literal sense, the mystic press is the means by which oppression is executed. The violence - physical, muscular, and masculine - of God, against the body of Christ, is equivalent to the oppression of the indigenous populations of mine workers, and mirrors their sacrifice. The intersection of politics and art allows us to read the painting as an economy of salvation: As religion is consumed by way of sacred imagery to accomplish the salvation of humanity through the sacrifice of Christ, so mineworkers (who consume wine literally and allegorically) are sacrificed to save the Spanish Empire by means of natural resources extracted from the "body" of the American territories.

KEY WORDS: winery; winepress; coloniality; Wierix; mine workers; Virgin of the Mountain; Potosi; muscular Christianity.

Patricia Saldarriaga es catedrática de literatura y cultura en Middlebury College, Vermont. Completó sus estudios de maestría en la Ludwig Maximilians Universität (Múnich, Alemania) y su doctorado en la University of Washington (Seattle, USA). Enseña también en el programa graduado de la Escuela de español de Middlebury College. Es la autora de *Los espacios del Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Arquitectura y cuerpo femenino* (Iberoamericana/ Vervuert, 2006), *Wasserstimme/Voz de agua* (Hagen Verlag, 1991), *Espacios como cuerpos* (Ed. Caracol, 1984). Ha co-editado *Han cambiado de agua tus ojos. Alfonso Cisneros Cox. Poética, Poesía, Persona. In memoriam* (Lima: Editorial Sur, 2016). Asimismo, ha publicado numerosos artículos sobre literatura y cultura del Barroco. Actualmente trabaja en un proyecto sobre el cine apocalíptico de las Américas (en co-autoría con Emy Manini), así como en una co-edición de estudios críticos sobre la poesía de Rocío Silva-Santisteban. Actualmente es miembro de UCMexicanistas, la EMIT Society, así como de dos grupos de investigación: “En los bordes del archivo: escrituras periféricas, escrituras efímeras en los Virreinos de Indias” (Grupo CSIC) y de “Antiamericanismo a partir de la Guerra Fría” (Universidad Autónoma de Madrid, Middlebury). Correo electrónico: psaldarr@middlebury.edu

EL LAGAR MÍSTICO COMO ALEGORÍA DE LA COLONIALIDAD

“Mine eyes have seen the glory of the coming of the
Lord; He is trampling out the vintage where the grapes
of wrath are stored”. *Battle Hymn of the Republic*

Figura 1: “Prensa mística”.



Anónimo ayacuchano, siglo XVIII.

El *torculus Christi* (lagar o prensa mística) es una alegoría que ha sido representada en el arte a lo largo de los siglos y en diferentes momentos históricos. El lagar (piedra, espacio, cuba, barreño) es el lugar donde se presan los frutos de la vid, el olivo o el manzano. En el contexto del *torculus Christi*, el lagar se identifica con el recipiente donde se obtiene el mosto de la uva gracias a la separación del hollejo y la

pulpa. Un Cristo sangrante, doliente y semi-desnudo aparece en el medio del lagar aplastando él mismo las uvas con sus pies. Sus manos extendidas permiten ver las heridas de las cinco llagas de su cuerpo, de las cuales brota la sangre que se mezcla con el jugo de las uvas que están siendo prensadas. La presión de la viga puede ser de aplicación directa en el cuerpo de Jesús y puede graduarse girando el soporte de tornillo. En algunas imágenes se identifica al agente que impone la presión y en otras no. Es decir que, a mayor presión de la prensa, más sangre brotará de sus venas y a mayor cantidad de uvas depositadas en el lagar, más vino será extraído. La prensa, a veces, es reemplazada por la cruz, substitución que hace referencia directa al sacrificio del hijo de Dios. La presencia de las uvas, por otro lado, apunta a la doctrina católica de la Eucaristía también llamada la transustanciación.

El Concilio de Trento (1545-1563) ratifica lo propuesto por Cirilo de Jerusalén en el Catecismo a los catecúmenos redactado en el siglo IV, es decir que el pan y el vino debían verse como sustancias del cuerpo y la sangre de Cristo, respectivamente. El modelo aristotélico definía las sustancias como seres completos o ser que está en sí, mientras que los accidentes dependían de la sustancia o ser que está en otro. Es así que tanto el pan como el vino debían concebirse como sustancias, como el cuerpo y la sangre de Cristo, y no como una mera representación de los mismos: “Si alguno negare que en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real, y sustancialmente el Cuerpo y la Sangre, juntamente con el alma y la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo y, por ende, Cristo entero; sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura o por su eficacia, sea *anathema*”. (CONCILIO DE TRENTO, Capítulo 12, Canon 1) Así, Pseudo Dionisio Areopagita define en *Jerarquía eclesiástica* el sacramento de la Eucaristía como “la unión con el Uno”. (PSEUDO DIONISIO, 2007: 186)

La concepción del pan y el vino como sustancia que incluye la divinidad, por otro lado, es una lectura que difiere de los principios con los que se defendían las imágenes divinas. Desde el debate iconoclasta de los siglos VII y VIII, la defensa de las mismas, hecha por los llamados iconódulos o iconófilos, postulaba que los iconos sagrados solo representaban la divinidad y no la incluían. Incluirla sería adoración a los objetos mismos.¹ El Concilio de Trento, por lo tanto, ratificó la representación de la divinidad

¹ La comparación entre la iconoclasia y la posmodernidad se estudia en Manini/Saldarriaga.

en las imágenes e incluso obligó a las iglesias a incluir representaciones de las figuras más importantes, pero a la vez, consideró que tanto el pan y el vino constituían excepciones a la regla y sí debían aprehenderse con la presencia divina. Basándose en varios pasajes bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (Génesis 49:11, Isaías 63, 2-3. Salmos 8, 80 y 83, Revelaciones 19:13, Marcos 12: 1-9, Juan 15:1-8, 19:1-4, entre otros), la iconografía del lagar se incorporó en el arte cristiano europeo y se desarrolló con ciertas peculiaridades. Desde la Patrística, el lagar se interpretó como el momento de la Pasión de Cristo cuando su túnica se viste de sangre. En el Evangelio de San Juan, Cristo recibe un manto púrpura cuando lo proclaman “Rey de los judíos” en su juicio frente a Pilatos². San Agustín dice: “Puede entenderse por uva el verbo divino, ya que fue llamado el señor racimo de uvas; este racimo fue traído de la tierra prometida suspendido del leño, como crucificado, por los enviados del pueblo de Israel.” (Enarraciones Ps 8,2, 87, apud MORENO MARTÍNEZ: 296)

En esta primera parte del trabajo quisiera, sobre todo, concentrarme en el impacto de la imagen visual del Lagar místico en las Américas. Para esto me gustaría considerar las representaciones que siguen el modelo de la versión del grabador de Amberes Hieronymus Wierix (1548-1624) de aprox. 1605 que se encuentra en el *Metropolitan Museum* de Nueva York. (CONTRERAS GUERRERO, 2017: 41)³ Esta imagen presenta el *Lagar místico* con la Santísima Trinidad: Padre antropomorfizado, Jesucristo en el lagar y el Espíritu Santo como Paloma encima de la cruz. La leyenda impresa es de Isaías 63:3 en latín: *Torcular calcaui solus et de gentibus non est vir mecum* (“El lagar lo he pisado yo solo; de los pueblos, ningún hombre estaba conmigo”). Además de la Trinidad tenemos a una María dolorosa con la espada penetrándole el corazón, dos ángeles que sujetan el cáliz, el cual se llena con la sangre de la cuba, así como tres apóstoles cargando racimos de uvas para ser depositados en el lagar y, al fondo, una multitud de fieles.

Antes de entrar en detalles sobre el modelo propuesto por Wierix, habría que puntualizar que el lagar místico ya se encontraba en diversas ilustraciones de códigos

² Para un estudio del juicio de Cristo frente a Pilatos, cf. el estudio de Agamben.

³ Son pocas las imágenes, a mi disposición, que no siguen esta línea. Por ejemplo, el caso del *Lagar místico* de Francisco Quispe que se encuentra en el Museo del Convento de San Francisco de Quito. Aquí, Cristo presiona un racimo de uvas y el jugo va directamente al cáliz. La cruz aparece a la espalda de Cristo y él está sentado sobre una piedra con la corona de espinas. Moreno Martínez ha identificado la fuente común en el grabado de Wierix.

franceses y alemanes desde el siglo XIII y fue usada con frecuencia desde el siglo XVI. Como lo afirma Contreras Guerrero, el Concilio de Trento promulgó su divulgación incluso en los territorios de ultramar (47). Una imagen similar ya se encuentra en la lámina 9 de la *Psalmodia Eucarística* de Melchor Prieto (1622) y algunas copias españolas también siguen la línea del grabador de Amberes. La primera a mencionar es el óleo sobre cobre de autoría anónima (siglo XVII), proveniente de la escuela española (Fundación Vivanco en línea). En la parte inferior del cuadro están posicionados dos ángeles quienes recogen la sangre de Cristo en un cáliz. Además de la presencia de la Trinidad, vemos algunos personajes quienes transportan cuévanos con racimos para ser añadidos al lagar. Podemos, asimismo, apreciar la figura de María como Virgen Dolorosa. La segunda versión proveniente de España es la impresionante *Prensa mística como redención de las ánimas del Purgatorio* (aprox. 1649-1655) ejecutada por un seguidor de Antonio del Castillo (1616-1668) que se encuentra en la Iglesia de San Francisco y San Eulogio de la Axerquía, Córdoba (España). Rodean la cuba una serie de ánimas del purgatorio a quienes se les contempla mirando y pidiendo la salvación por medio de la crucifixión. Se incluyen también algunas almas en el proceso de salvación y ascensión, las cuales entrarán al reino de los cielos en cuyo umbral vemos la figura de Pedro sosteniendo la llave dorada.

Hay muchas otras imágenes repartidas por la península como por ejemplo la que se encuentra en el Convento de Santo Domingo el Antiguo, la del Convento de San José de las Carmelitas o la del Convento de las Concepcionistas Franciscanas de Toledo (siglo XVII), el lienzo del Convento de las Carmelitas Descalzas de Granada (siglo XVII), el Retablo del Santo Cristo en la Parroquia de Espeja de San Marcelino en Soria (siglo XVII), la del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid, la del Monasterio de la Purísima Concepción de Palma de Mallorca (siglo XVII), así como la del Museo de la Catedral de El Burgo de Osma (siglo XVIII).

Entre las imágenes que provienen de las Américas y que siguen el modelo sugerido por Wierix tenemos: el óleo de autoría anónima del siglo XVII que se encuentra en la Parroquia de la Virgen Asunta, Distrito de Cusipata, Perú. Asimismo, la madera policromada y pintura mural del Convento de San Francisco, Lima (siglo XVII), el anónimo quiteño atribuido a Diego de Borgraf en la Iglesia de San Miguel, Puebla de los Ángeles, México, del siglo XVII, la versión del siglo XVIII de la escuela de Quito

que se encuentra en el Monasterio de Santa Clara, la versión de un artista cuzqueño no identificado del siglo XVIII ubicada en el Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Ciudad de Córdoba, Argentina, y la versión titulada “Prensa mística” (siglo XVIII) de autor anónimo ayacuchano en la Iglesia del Pilar en Lima, Perú (véase Figura 1). Esta imagen en particular llama la atención por el realismo de la sangre salpicada en la ropa y las piernas de Jesús. Las imágenes disponibles del siglo XVI difieren del modelo mencionado y presentan a un Jesús aislado/tumbado sobre la vid, como es el caso, por ejemplo, de *La prensa mística*⁴ de autoría anónima de la escuela española que incluye dos husillos presionando al hijo de Dios. La sangre cae sobre el lagar y luego es vertida en el cáliz. Lo peculiar de esta imagen es la leyenda sustentada por dos ángeles que reza: *quis non posset contristari*, palabras que se refieren a la compasión que el espectador debe tener por María al considerar la cruenta violencia que se le impone a su hijo.

Todas estas representaciones de la iconografía del lagar eucarístico que datan de los siglos XVII y XVIII y que siguen el modelo de Wierix, llaman la atención por la cruenta representación del Dios Padre. Es él el agente que ejerce la presión sobre la prensa/cruz, y de sus manos y músculos depende cuánta sangre brote del cuerpo de Cristo. La inclusión de los apóstoles trayendo y depositando más uvas en el lagar contribuye a la extracción y a los niveles de violencia. Contreras Guerrero justifica la presencia de los apóstoles en función evangelizadora en territorio americano pues son “los que portan la uva desde las parras al lugar donde va a ser pisada por el Redentor, pues él abandera la obra que ellos deberán continuar.” (37) Esta tarea de difusión de la doctrina católica puede y debe verse desde la perspectiva de la actitud colonial. Desde el Génesis, al hombre se le exige una actividad expansionista donde la acción de “vencer” y “conquistar” es lo que permite la subsistencia. Esto lo vemos en pasajes que van desde el pacto de Dios con Noé (“Reproduzcanse y multiplíquense: ¡llenen la tierra!”, Génesis 9:1), hasta la carta de los Romanos 8:37: “Sin embargo, en todo esto somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó” y el *Apocalipsis* 6:2: “Y miré, y he aquí un caballo blanco; y el que lo montaba tenía un arco; y le fue dada una corona, y salió venciendo, y para vencer”. El énfasis en la acción de conquistar es ubicuo, y esto solo se logra por medio de la ayuda divina. Los cristianos deben dar gracias a Dios pues la

⁴ Cf. la imagen proporcionada en línea por la Fundación Vivanco.

victoria se ha logrado gracias a la crucifixión de Jesús, la misma que se representa en el *Lagar místico*.

El *Diccionario de Autoridades* nos remite a la significación de “pensar” como el dolor que los apóstoles sufrían en su corazón. El *Tesoro Lexicográfico* de 1737 incluye la significación figurativa de “meter en prensa” como “frase metafórica que significa apretar y estrechar a uno mucho, para obligarle a ejecutar alguna cosa”. Por otro lado, la etimología de la palabra “pensar” en hebreo *rada* nos remite a las acciones de oprimir, subyugar, someter, dominar, tiranizar, etc. La prensa mística, por lo tanto, puede mirarse como un objeto de opresión y dominación. No sorprenden pues los lemas que apuntan a que el espectador se identifique ya sea con el dolor de María, la madre de Cristo, o con el dolor por la pasión del Redentor mismo. Desde una perspectiva descolonial, este estudio propone leer la prensa mística como una alegoría de la colonialidad en el sentido amplio de la palabra: colonialidad del poder, del saber y del ser, entre otros. Y por alegoría no me refiero exclusivamente a la acepción de Quintiliano⁵ o de San Agustín⁶, sino que, inspirada en la significación que Walter Benjamín le da al término, pretendo llevar la mirada desde el Barroco a la actualidad y así, pasar de lo estético a lo político⁷ respecto de la imagen del *lagar místico*.

Aníbal Quijano propone que entendamos la modernidad como la intersección del colonialismo (época histórica), la colonialidad (las estructuras de poder que sobreviven incluso hoy en día) y el capitalismo, un momento crucial para la formación de las subjetividades e identidades. Así, empezando con finales del siglo XV, desde el continente americano se fueron construyendo y naturalizando conceptos como el de la raza, los cuales trajeron como consecuencia diferencias “naturales” de poder entre europeos (considerados superiores) y no europeos (considerados inferiores). Las características de sexo, edad, fuerza de trabajo y fenotipo racial se consideraron atributos biológicos diferenciales que influyeron en la constitución de categorías básicas de explotación. La colonialidad del ser, por otro lado, un concepto estudiado por Mignolo, Maldonado-Torres y otros, parte de la noción heideggeriana de la “onto-teología”, es decir la concepción del ser en base a una instancia superior/divina. La

⁵ La alegoría “muestra una cosa en las palabras y otra en el sentido, y también a veces lo contrario”. Para una definición histórica de la alegoría, cf. H. Plett.

⁶ Como lo explica Curtius: “todas las palabras de la Biblia que no se refieren directamente a la fe y a la moral tienen un sentido oculto”.

⁷ Cf. el estudio de Paez sobre la alegoría benjaminiana.

naturalización de lo superior e inferior en términos raciales trajo también una configuración epistemológica que desechó el conocimiento indígena. Así, la ciencia y la religión europeas fueron los únicos paradigmas aceptables.

Partiendo de los estudios de Heidegger, Levinas, Fanon, Mignolo y Dussel, entre otros, Maldonado-Torres plantea que lo que ni Descartes ni Heidegger ni Nietzsche reconocieron en el pensamiento occidental fue la influencia del *ego conquiro* o actitud imperial, algo que antecede el *ego cogito* cartesiano. El *ego conquiro* concibe a los sujetos coloniales como dispensables. La pregunta era, y en eso se basaba lo que él llama el esceptismo misántropico, si los indígenas tenían alma o no puesto que ellos no adoptarían la religión cristiana por iniciativa propia. (MALDONADO-TORRES, 2007: 137) Así, Maldonado-Torres propone que la modernización y la colonialidad pueden concebirse como una “radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra”. Esa no-ética incluye los abusos, el genocidio, las violaciones de mujeres, la naturalización y racialización de los indígenas como inferiores, la feminización de los hombres de color, así como la consolidación de un *ego fálico*. Es decir que la ética de las guerras europeas se transformó en la forma natural de actuación en las Américas. Asimismo, Maldonado-Torres propone que la máxima cartesiana *pienso, luego existo* esconde una doble colonialidad, la del ser y la del conocimiento. El “yo pienso” implica que otros no piensan y el [yo] “existo” puede negar la existencia de otros. La ausencia de la religión cristiana en los indígenas puede concebirse como la base de esta concepción. Pero a partir de Descartes, la certidumbre racional se basa así en ese escepticismo misantrópico maniqueísta que niega y coloniza la existencia de los indígenas.

Desde el impulso del *ego conquiro* y la presunta deshumanización de los indígenas por la falta de la religión católica se produce entonces una especie de economía de la salvación, que, al decir de Agamben en el contexto de la crucifixión, exhibe la Pasión y el dolor de Cristo simultáneamente. (AGAMBEN, 2014: 29) Agamben estudia esta economía de la salvación en base a la acción iterativa de la “entrega” de Cristo, es decir primero Judas entrega a Cristo a los judíos, luego éstos lo depositan en manos de Pilatos y Pilatos, nuevamente, se lo entrega a los judíos. De la misma manera, los conquistadores traen a Jesús sacrificado a las Américas. Su imagen, por otro lado, será obligatoriamente consumida como una mercancía para lograr la conquista espiritual. Los indígenas, al igual que los españoles, podrán consumir el vino

(con limitaciones, pues la bebida se racializa), es decir podrán consumir la imagen del *lagar místico* (pasión y dolor) y así lograr la salvación. Esta idea de comunión común (o de la igualdad bajo los ojos de Dios), sin embargo, se basa en una fuerte explotación de la vida de la población indígena y de sus recursos. Más aún, se podría afirmar que la economía de la salvación se convierte en la explotación de tipo capitalista que fuerza la explotación de recursos naturales. El indígena, para salvarse, deberá “entregar” estos recursos al Imperio, y, muchas veces, al hacerlo, sacrifica su propia vida.

Los estudios sobre la producción del vino en la colonia concluyen que este producto se adaptó bastante bien a las condiciones climáticas del suelo americano. Según P. Rice, la economía colonial de Moquegua (Perú) estuvo dominada por medio de la agroindustria del vino y pisco desde el siglo XVI, específicamente desde 1560. El vino era elaborado tanto por criollos como indígenas y era consumido por toda la población (RICE, 2010: 32). Ana Rivera Medina, por otro lado, afirma que la producción del vino en la zona de San Juan estaba secularizada, por lo que el vino cumplía simultáneamente la función de moneda y mercancía. Gran parte del consumo del mismo provenía del mercado potosino⁸. Es importante aquí trazar un paralelo con las bebidas que se importaron a Europa desde las Américas. Schivelbusch propone que la reforma protestante puso mucho esfuerzo para redefinir la relación entre dios y el hombre como algo personal. Asimismo, hubo bastante empeño para regular la embriaguez y la glotonería que caracterizaba a la Europa central del siglo XVI. Para el siglo XVII, sin embargo, con la introducción del café, se pudo lograr controlar al “endemoniado alcohol” al que tanto se oponía Lutero. El café se convirtió así en una bebida cargada ideológicamente pues no solo controló el alcoholismo, sino que también ayudó al puritanismo y al capitalismo en la medida que convirtió a la población en seres que controlaban sus urgencias sexuales, y en términos generales en personas más productivas. No beber café era considerado casi un pecado para la burguesía puritana (RICE, 2010: 31-39). En las Américas, el proceso fue bastante diferente. Por un lado, los estudios históricos sobre la producción y consumo del vino apuntan a la gran aceptación y adaptación de la producción del vino en las Américas. Se sabe que se empezó a cultivar debido a la demanda de los conquistadores para consumo propio y

⁸ Versión consultada en línea: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000200005

para rituales de ceremonia. Las Ordenanzas de la Corona promulgadas en 1573, establecieron la construcción de casas con viñedos y así, para los europeos y por lo menos por una época, el vino se convierte en un sustituto del agua. (GADE, 2005: 74) Las inscripciones encontradas en Moquegua afirman que La Virgen María fue la figura más nombrada en dichas tinajas, a la que siguen santos y patronos de las cofradías (RICE, 2010: 42). Del vino, los indígenas quienes estaban familiarizados con la fermentación de la chicha, también empezaron a destilar el “Pisco”. Para Rice, el consumo del vino por parte de los indígenas alarmó a las autoridades de tal forma que, en el siglo XVI, el virrey Toledo consideró necesario prohibir su venta a “negros, mulatos, zambaigos e indios.” (HUERTAS VALLEJOS, 2004: 51; RICE, 2010: 48) A pesar de la racialización de la bebida, los indígenas continuaron bebiendo vino. Si ya en el siglo XVII aumenta su ingestión, en el siglo XVIII, los trabajadores de las minas consumían tanto vino que éste “dejó de funcionar como identificador de estatus para los españoles, que pasaron a tomar pisco.” (FREZIER, 1987; RICE, 2010: 48-9) La consumación del lagar místico, por lo tanto, era literal y metafórica: por un lado, los indígenas estaban obligados a aceptar la ideología católica (vía imágenes como el lagar místico) y por el otro, ingerían el alcohol.

La concepción de las uvas sirve de base para la alegoría mística: las uvas son al cuerpo de Cristo como el vino es a la sangre y el quiasmo:



Desde la alegoría mística, sobre todo si seguimos el modelo de Georges Bataille, podemos también unir el cuerpo de Cristo a la ingestión del vino y así juntarlos con el sacrificio, el exceso y el erotismo. Dentro del modelo batailleano, *la economía restringida* solo tiene en cuenta las actividades cuya finalidad son la utilidad, la adquisición, la ganancia, conservación, etc. La *economía general*, sin embargo, considera aquellas actividades regidas por conceptos como el derroche, la pérdida, la exuberancia, la destrucción, etc. Si la prohibición fundamental implícita en la imagen de la prensa mística implica la muerte o el asesinato de Cristo, esta violencia de la Pasión se justificaría como un modo de exceso y desgaste para alcanzar la continuidad. El cuerpo de Cristo, por otro lado, convertido en la hostia divina será compartido en una especie de *potlatch* donde Dios padre mata, tortura y generosamente comparte a su

propio hijo.⁹ En su libro *Poderes de perversión*, la crítica bulgo/francesa Julia Kristeva define lo abyecto como aquello que se encuentra en un intersticio entre el sujeto y el objeto, algo que se expulsa del cuerpo o de un espacio al que usualmente pertenece. No se trata, como lo afirma Kristeva, de suciedad o falta de salud, sino que más bien lo abyecto es “todo aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto.” (KRISTEVA, 1989: 11) Al expeler los residuos del cuerpo, se produce una “abyección de sí” que le permite al sujeto una especie de reconocimiento de “la falta fundante de todo ser.” (KRISTEVA, 1989: 12) Y es precisamente por medio de la “abyección de sí” que la cristiandad mística tuvo la prueba última de la humildad ante Dios. (KRISTEVA, 1989: 12) Kristeva menciona el caso de Santa Isabel quien a pesar de ser princesa prefería por sobre todo esta “abyección de sí”. Santa Ángela de Foligno, por otro lado, escupía un esputo sangriento que sus correligionarias coleccionaban. Sólo con esta expulsión/abyección el individuo podrá presentarse apto y pulcro a la sociedad. Si seguimos el modelo de Kristeva, en el cadáver de Cristo podemos ver la contradicción, el cadáver es lo que lo convierte en “lo reverso de lo espiritual, de lo simbólico, de la ley divina”.

La ley bíblica abomina el cadáver, ha construido un tabú en torno a él, pero por otro lado hay evidencia de la fascinación hacia el cadáver por medio del sacrificio. El culto a un sangrante cadáver de Cristo es justamente lo que produce la abyección de sí, pues, para Kristeva, esto señala justamente la paradoja de nuestra propia actitud hacia el cadáver: si lo muerto me acerca a Dios, entonces hay fascinación hacia ese cadáver. Nos sentimos fascinados, subyugados hacia lo sagrado. Al separarnos de un objeto abyecto por abominación, nos aseguramos “una ley pura y santa” (KRISTEVA, 1989: 146), pero entonces lo abyecto nos separa, nos expulsa, nos suprime, nos sujeta a un sistema. En otras palabras, para Kristeva, lo abyecto es una respuesta a lo sagrado. (KRISTEVA, 1989: 146) Tenemos pues dos formas diferentes justificar el culto a la imagen del lugar místico. Por un lado, induce la pasión en el sentido del exceso que lleva a los creyentes que contemplan la imagen de una cruenta crucifixión a un momento de experimentación de la continuidad; por el otro, permite lograr la abyección de sí en la medida que se contemple el cadáver de Cristo como una manera de acercarse a lo sagrado.

⁹ Para una aplicación del modelo de Bataille a la poesía mística de San Juan de la Cruz, cf. Teuber.

Cristo/vino vs. uvas/sangre será también el punto de partida para leer el *Lagar místico* como una alegoría de la colonialidad. Si la prensa (instrumento de opresión) se utiliza para extraer la sangre del cuerpo de Cristo, del mismo modo, la religión se utilizará como instrumento para la explotación del cuerpo de las Américas. Al decir de Rita Segato, aquí vemos una pedagogía de la crueldad en la medida que apreciamos una exhibición de la potencia pues hay una creencia de la dueñidad.¹⁰ Y si el agente que impone la presión sobre el cuerpo de Cristo es Dios padre, la autoridad máxima, la instancia considerada “naturalmente” superior, es decir los considerados blancos, subyugarán a los “naturalmente” considerados inferiores, es decir los indígenas. Y esa explotación del cuerpo americano se hará por medio de la extracción de los recursos naturales. Para visualizar este punto tomemos en cuenta la extracción de plata de las minas de Potosí.

De hecho, plata y vino estaban unidos en una economía literal o restringida (en términos batailleanos) pues, para los historiadores, el rápido crecimiento de la minería, especialmente en Potosí, trajo como consecuencia un creciente mercado consumidor de bebidas alcohólicas. (RICE, 2010: 46) No había mejor manera que chacchar la coca y consumir grandes cantidades de alcohol para soportar el trabajo forzado de las mitas. El alcohol incluso “deprimía[n] sus aptitudes físicas e intelectuales, acrecentando así su sometimiento al dominador español.” (SERRANO, 2005: 8) Los documentos históricos describen las acciones de los mitayos (las personas escogidas por los corregidores de cada comunidad para hacer el trabajo forzado en las minas) durante el camino que va desde su lugar de residencia hasta Potosí. Para A. Morrone, la geografía local ligada al camino de las minas supuso una “sacralización del espacio”, tanto que se puede hablar de una “geografía ritual” (MORRONE, 2015: par. 30) cuyo destino final, probablemente sin retorno, sería el cerro de Potosí. En palabras de Torres de Mendoza, durante estos viajes:

“Reciben daño en sus almas, que como se ausentan los indios tres y cuatro meses y á veces mas de cinco, y estas ausencias son ordinarias, se les olvida lo que saben de nuestra fé, no oyen misa en todo este tiempo, en los caminos comenten grandes pecados, que no harían si estuvieran en sus casas y con sus mujeres” (TORRES DE MENDOZA, 1865: VI, 131-32; MORRONE, 2015: 40).

¹⁰ Cf. la entrevista titulada: “Raza, género y derechos: desde la perspectiva crítica de la colonialidad”.

Muchas veces, sin embargo, se les enviaba a Potosí con toda la familia. Hay, asimismo, una correlación entre la disminución del consumo de coca y el mayor consumo de vino, un hecho que se atribuye al cambio de dieta en generaciones más jóvenes. Saignes afirma que el precio de una botija de vino correspondía a la quinta parte del salario de un mitayo, incluso más en cantidades más pequeñas (SAIGNES, 1988: 225), pero también aclara que el consumo del vino se incrementa en la primera mitad del siglo XVII, momento que coincide con la propagación de la imagen del *lagar místico*.

La imagen de “La Virgen del Cerro” (Figura 2) permite visualizar la conexión entre lo sagrado y lo natural, es decir el cuerpo femenino de la Virgen y la tierra americana.

Figura 2: “Virgen del cerro de Potosí”. Autor anónimo, siglo XVIII.



Museo Casa de la Moneda de Potosí, Bolivia. Permiso de reproducción protegido.

Hay un paralelo explícito entre la violación del cuerpo femenino (el cerro) y la expropiación de los minerales. Esta comparación entre la extracción de la sangre/vino

del cuerpo de Cristo y la extracción de los minerales de las Américas apunta así a una economía “general” de la salvación que se basa en un principio económico “restrictivo” que beneficia a los conquistadores. Que Dios extraiga con tanta violencia la sangre de Cristo, justificaría entonces el sacrificio de tanta población indígena para la extracción de la plata del cuerpo de María (o del cerro de Potosí). Ambos traerán la salvación: una la espiritual, por medio de la cual se logra la vida eterna, y la otra, la material, pues los beneficios económicos beneficiarán al imperio. Si en Europa la introducción del café sirvió para la productividad capitalista y lograr el control y pudor que tanto anhelaba el puritanismo, en las Américas, la chicha y el vino fue el exceso que recibieron los indígenas para soportar el abuso del trabajo de las minas. La muerte inminente de esta población se asociaba directamente con el sacrificio de Cristo. Así como Cristo muere para salvar a la humanidad del pecado original, los indígenas que trabajan en las minas están destinados a morir para salvar al Imperio. El indígena (o el creyente en general) debe consumir la religión católica (literal o figurativamente), para lograr la salvación, la muerte, o la promesa de la vida eterna. La diferencia con el modelo batailleano podría mirarse desde la perspectiva del ritual. Si en el ritual del *potlatsch* se comparte un cuerpo sagrado y sacrificado, en la matanza sistemática de los indígenas lo que se comparte no es la narrativa sagrada y espiritual europea sino más bien el producto metalúrgico que beneficiará económicamente al viejo continente.

El éxito de la extracción de los minerales de Potosí se debe pues a este tipo de sacrificio que literalmente elimina a la población indígena. Huertas Vallejo afirma que durante el colapso demográfico de 1520-1620 desaparece aproximadamente el 75% de la población nativa. Saignes identifica otra crisis de mortandad entre 1635-1639 y Peñaloza afirma que aproximadamente morían 50,000 personas al año, lo cual representaría unos 8 millones en 150 años. (SERRANO, 2005: 12). La muerte en sí de los naturales, sin embargo, no se atribuye a las malas condiciones de trabajo, sino justamente al consumo de estimulantes: “la disminución lastimosa y asolamiento de tan infinito número de indios... no la causa la mita de Potosí ni Huancavelica sino el vino y la chicha y embriaguez continua.” (SAIGNES, 1988: 226) Notemos, sin embargo, que el trabajo en las minas trajo una serie de enfermedades como el alcoholismo (vino y chicha alterada), el asma (mal de choco, silicosis), el hidrargirismo (envenenamiento por mercurio), la neumoconiosis (por inhalación de polvos inorgánicos), el saturnismo

(intoxicación por plomo), la tuberculosis, reumatismo, etc. (SERRANO, 2005: 7-11) *La historia del huérfano* (1621) de Andrés de León, un libro recientemente rescatado en la edición de Belinda Palacios, nos narra la explotación del cerro desde la mirada de un viajero:

“admirado de sus grandes peligros, riesgos, obscuridades, derrumbaderos, socavones, catas, amagamientos, escalas, humedades, calor, malos olores, desabrimientos y malos pasos que hay hasta llegar al centro, todos con riesgos de la vida, donde vido más de ochocientos indios trabajando en varias ocupaciones en aquellos senos cavernosos y en tan grandes distancias que pudieran estar otros tantos” (DE LEÓN, 2017: 265).

En otras palabras, el alcoholismo (el consumo de vino y chicha) se utiliza para justificar la muerte de los indígenas, pero no se considera ni el abuso físico ni los peligros a los que estuvieron expuestos. Si hablamos en términos de la colonialidad, aquí justamente es cuando, siguiendo a Quijano, el trabajo se distribuye de acuerdo a la raza y con fines capitalistas.

Olga Solovieva estudia la utilización de imágenes del cuerpo de Cristo a lo largo de la historia y concluye que dicha representación sale a la luz en ciertos períodos importantes que preparan a la civilización a grandes cambios, el caso del debate iconoclasta por medio del discurso de Epifanio, obispo de Pavía, el período de movimientos reformistas y contrarreformistas, la época entre la Ilustración y las reacciones en su contra, los movimientos del siglo XIX en Rusia que se caracterizaron por el conflicto entre los nihilistas occidentalistas y los ortodoxos eslavófilos, o en el conflicto de la posguerra italiana que además de los conflictos políticos produjo su vanguardia artística. (SOLOVIEVA, 2018: 18) Solovieva concluye que la utilización del cuerpo de Cristo puede verse como un discurso subversivo que presenta una mirada diferente a esos momentos conflictivos. Incluso, refiriéndose a la elección de Donald Trump, la crítica afirma que el éxito del político norteamericano, se debe, en gran medida al modelo corporal y al discurso subversivo que propone respaldándose en la fuerza divina de la verdad. (SOLOVIEVA, 2018: 19) Siguiendo a Solovieva y a Quijano, habría entonces que concluir que el cuerpo de Cristo se utilizó también durante la conquista no solo con motivos evangelizadores sino también para justificar la opresión de los indígenas y del cuerpo físico del continente americano. Esta matanza, cuyo modelo venía del sacrificio divino, favoreció al continente europeo y enriqueció a

los conquistadores, pero al hacerlo, consolidó incluso más el concepto de la raza por medio de la distribución del trabajo en las minas.

Según Saignes, el cronista Ramírez del Águila traza una equivalencia entre la acción de los mitayos en Potosí y la guerra y lleva la alegoría a mayores extremos: “A usanza de guerra, con sus armas antiguas y galanes de plumas y dicen que son soldados y capitanes de su magestad que van a pelear con las minas.” (SAIGNES, 1988: 217) En esta alegoría los dos bandos son: a) los soldados indígenas que luchan para beneficiar a los conquistadores y b) su propia tierra, rica en recursos naturales. Es decir que esta visión implica que es el territorio americano (el cuerpo femenino de la Virgen) el que impone la violencia sobre los soldados indígenas en la medida que se resiste a ser explotado o violado. Es decir que así como se sacrifica a Cristo para salvar a la humanidad, los soldados indígenas serán eliminados en la guerra para salvar al imperio de la hambruna. El *lagar místico* representa al hijo de Dios desangrándose, pero también implica la explotación basada en la “no-ética” de la guerra: la violación del cuerpo americano y la matanza sistemática de los mitayos.

Esta alegoría de la colonialidad se sigue utilizando incluso en el siglo XIX. En el contexto de la Guerra Civil de los Estados Unidos de Norteamérica, la representación de la prensa mística se aplica para comparar el *Apocalipsis* con la Guerra Civil en un himno republicano (cf. epígrafe de este trabajo). La letra de Julia Ward Howe toma como punto de partida la canción “John Brown’s Body” que se utilizó a comienzos de la Guerra Civil. El himno bélico de la república se publica por primera vez en 1862 en las páginas del *The Atlantic Monthly*. En el siglo XXI, la derecha evangélica también construye su discurso musical eclesiástico basado en los lemas políticos trumpistas (*Make American Great Again*). Como en el *lagar místico*, se observa la fuerza performativa de Trump/Dios con aquél que pone la presión sobre la prensa. Tal vez por estas razones Trump pretenda poseer una de las vinicultoras más grandes de los Estados Unidos¹¹. El llamado “cristianismo muscular” podemos verlo gráficamente en la Figura 1. Solo conseguiremos la salvación si el dios masculino ejerce su poder muscular sobre la prensa y sigue relegando a la mujer al cuerpo pasivo que puede ser violentamente apropiado. El músculo es visto de una manera literal, pero desde la alegoría, podemos,

¹¹ www.foxnews.com/food-drink/2017/08/18/trump-winery-not-owned-by-president-not-one-nations-largest-wineries.html Entrevista, agosto 2017.

sin duda alguna, reflexionar sobre la relación de ese poder masculino en el campo de la política.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2014). *Pilato y Jesús*, traducción de María Teresa D’Meza. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- AGUSTÍN DE HIPONA. (1964). *Obras de San Agustín, XIX*. Madrid. BAC.
- BATAILLE, G. (1987). *La parte maldita. Precedida por la noción del gasto*, traducción de Francisco Muños de Escalona. Barcelona. Icaria.
- BATAILLE, G. (2007). *El erotismo*. Barcelona. Tusquets.
- CONCILIO DE TRENTO, SACROSANTO Y ECUMÉNICO (1847), traducción de Ignacio López de Ayala. Escrito por D. Mariano Latre. Barcelona. Imprenta de D. Ramón Martín Indar.
- CONTRERAS GUERRERO, A. (2017). “El Lagar Místico. Sobre las derivaciones americanas de un tema medieval”. *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, 48, pp. 27-49.
- DE LEÓN, A. (2017). *Historia del huérfano*, edición de Belinda Palacios. Madrid. Biblioteca Castro.
- GADE, D. W. (2005). “Vitivinicultura andina: difusión, medio ambiente y adaptación cultural”. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*. 58, pp. 69-87.
- HUERTAS VALLEJOS, L. (2004). “Historia de la producción de vinos y piscos en el Perú”. *Revista Universum*, 19, 2, pp. 44-61.
- KRISTEVA, J. (1989). *Poderes de la perversión*. Madrid. Siglo XXI.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). “On the Coloniality of Being”. *Cultural Studies* 21, 2-3, pp. 240-270.
- MANINI, E. y P. SALDARRIAGA. (2010). “Hacia la búsqueda del sentido en la representación: Juan Damasceno y Jacques Derrida”. *Lienzo* 31, pp. 175-202.
- MORRONE, A. J. (2015). “Tras los pasos del mitayo: la sacralización del espacio en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos (1570-1650)”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 44, 1, pp. 91-116.
- PAEZ, J. (2015). “La alegoría benjaminiana, desplazamiento estético-político”. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*. Vol. 3, nº 4, mayo-nov, pp. 7-25.
- PLETT, H. F. (1989). *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. Hamburg. Helmut Buske Verlag.
- PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA. (2007). *Obras completas*, edición de Teodoro H. Martín. Madrid. BAC.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (com.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires. CLASCO-UNESCO, pp. 201-46.
- QUINTILIANO, M. F. (1799). *Instituciones oratorias del célebre español M. Fabio Quintiliano*, Tomo II, traducción de Rollin. Madrid. Imprenta de la administración del Real arbitrio de Beneficencia.
- RICE, P. M. (2010). “La industria vitivinícola colonial de Moquegua, Perú” *Estudios avanzados* 14, pp. 29-62.

- RIVERA MEDINA, A. M. (2006). “El vino como producción, mercancía y moneda en el San Juan colonial”. *Universum* 21, n° 2. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000200005. Consultado el 15 de febrero de 2018.
- SAIGNES, T. (1988). “Capoche, Potosí y la coca: El Consumo popular de estimulantes en el siglo XVII”. *Revista de Indias*, XLVIII, núms. 182-183, pp. 207-235.
- SCHIVELBUSCH, W. (1993). *Tastes of Paradise. A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants*, traducción de David Jacobson. New York. Vintage Books.
- SEGATO, R. L. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- SERRANO, C. (2005). “Enfermedades profesionales en la colonia”. *Revista metalúrgica UTO* 26, pp. 5-13.
- SOLOVIEVA, O. V. (2018). *Christ’s Subversive Body. Practices of Religious Rhetoric in Culture and Politics*. Evanston, IL. Northwestern UP.
- TEUBER, B. (2003). *Sacrificivm litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes vom Kreuz*. München. Wilhelm Fink Verlag.
- TORRES DE MENDOZA, L. (dir.) (1865). *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*. Madrid. Imprenta de Frías y Compañía. 42 vols.