

Flirteando con el mal: Los avatares de la etnografía colectiva en una atmósfera ritual*

Flirting with the Evil:
The avatars of collective ethnography in a ritual atmosphere

Flertando com o mal:
Os avatares da etnografia coletiva em uma atmosfera ritual

María Angélica Ospina Martínez**

Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Bogotá.

Correo electrónico: maospinam@yahoo.es

Revista *Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos* / Volumen 5 – Número 5 / Enero – diciembre de 2018 / ISSN impreso 2390-0288, ISSN digital 2590-9398 / Bogotá, D.C., Colombia / pp. 192-208.

Fecha de recepción: 19 de julio de 2017

Fecha de aceptación: 30 de agosto de 2017

Doi: <https://doi.org/10.14483/25909398.14216>

Cómo citar este artículo: Ospina, M.A. (2018, enero-diciembre). Flirteando con el mal: los avatares de la etnografía colectiva en una atmósfera ritual. *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 5(5), p-p 192-208 / ISSN 2390-0288.

***Artículo de investigación:** Este trabajo se desarrolló en el marco de los proyectos “Creencia y verdad en los sistemas terapéuticos contemporáneos” e “Imágenes que curan, imágenes que enferman, imágenes que matan”, ambos dirigidos por Carlos Alberto Uribe y auspiciados por la Universidad de los Andes. Una versión preliminar fue presentada en el XV Congreso de Antropología en Colombia, en el simposio 126 “Antropología e historia de las prácticas alrededor del cuerpo, la salud-enfermedad y la medicina: posibilidades y rutas de escape”, coordinado por la *Red de Etnopsiquiatría: Estudios Sociales y de la Cultura*¹, en junio de 2015.

**Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster y Doctora en Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Miembro del grupo de investigación *Red de Etnopsiquiatría: Estudios Sociales y de la Cultura*. Investigadora social y docente en las áreas de antropología de las religiones, antropología de la salud, el sufrimiento y la etnopsiquiatría.

*Todas las imágenes de este artículo son fotografías de la autora.



¹ Agradezco a la Red, en particular, al profesor Carlos Alberto Uribe y a mis colegas Luis Carlos Castro, Santiago Martínez, Olga Marcela Cruz y Andrés Ospina, por las enriquecedoras discusiones en torno a estos temas y por la enseñanza de las etnografías compartidas. Así mismo, estoy en deuda con mis compañeros Carlos Guillermo Páramo, Luis Alberto Suárez Guava, Beatriz Goubert y Claudia Platarrueda y con mis exalumnos, hoy colegas, de la Universidad Externado de Colombia, con quienes tuve el privilegio de hacer camino etnográfico, en especial, Lorena Ramos, Jorge Guerrero, Natalia Becerra, Juan Camilo Ruiz, Sarah Nieto, Carolina Hernández, Camila Benjumea, Mabel Martínez, Fanny Montes, Francisco Vera, Francisco Zuluaga, Oriana Alonso, Óscar Estupiñán, Johana Barros, Andrés Triana, Nathalia Martínez, Valleria Angarita, Eileen Buitrago, Adriana Bolaños, Alejandro Munévar, Caterina Villa, Nathaly Granados, Alejandro Flórez y Sol Carreño. A ellos doy gracias porque sus lecciones intuitivas, sensitivas y analíticas aún resuenan hoy en mi carrera como etnógrafa.

Resumen

A través de la evocación de una experiencia etnográfica colectiva, la autora de esta ponencia se propone exponer algunos aspectos del trabajo de campo que atraviesan la interpretación de las que denomina *atmósferas rituales*. En particular, el contexto de investigación al que hace referencia es el de las misas de sanación del municipio de Soracá (departamento de Boyacá, Colombia), convocadas y oficiadas por el sacerdote católico Álvaro de Jesús Puerta. Además de describir la experiencia en mención, se pondrán de manifiesto ciertas consideraciones sobre el tránsito del cuerpo del etnógrafo en el terreno del ritual, en específico cuando se sumerge en ámbitos como la lucha espiritual contra el mal.

Palabras clave: antropología de lo religioso; atmósferas rituales; Colombia; cuerpo; etnografía; experiencia.

Abstract

In this paper, the author evokes a collective ethnographic experience and shows some aspects of the field work that cross the interpretation of the *ritual atmospheres*. The particular context of this experience is constituted by the healing masses performed in Soracá (Boyacá)—a small rural town located in the Colombian Andes—and officiated by the Catholic priest Álvaro de Jesús Puerta. In addition to describing this experience, the author reveals certain considerations about the body of the ethnographer in the ritual field, especially when he/she immerses him/herself in the domains of the spiritual struggle against evil.

Keywords: anthropology of religious; Colombia; embodiment; ethnography; experience; ritual atmospheres.

Resumo

Através da evocação de uma experiência etnográfica coletiva, o autor deste artigo propõe expor alguns aspectos do trabalho de campo que passam pela interpretação do que ela chama de *atmosferas rituais*. Em particular, o contexto de pesquisa referido é o das massas de cura do município de Soracá (departamento de Boyacá, Colômbia), convocado e oficializado pelo padre católico Álvaro de Jesús Puerta. Além de descrever a experiência mencionada, certas considerações sobre o trânsito do corpo do etnógrafo no campo do ritual, especificamente quando está imerso em áreas como a luta espiritual contra o mal.

Palavras-chave: antropologia do religioso; atmosferas rituais; Colômbia; corpo; etnografia; experiência.

Un demonio es un ser espiritual de naturaleza angélica condenado eternamente. No tiene cuerpo, no existe en su ser ningún tipo de materia sutil, ni nada semejante a la materia. Sino que se trata de una existencia de carácter íntegramente espiritual. Spiritus en latín significa soplo, hálito.

Dado que no tienen cuerpo, los demonios no sienten la más mínima inclinación a ningún pecado que se cometa con el cuerpo. Por tanto la gula o la lujuria son imposibles en ellos. Pueden tentar a los hombres a pecar en esas materias, pero sólo comprenden esos pecados de un modo meramente intelectual, pues no tienen sentidos corporales. Los pecados de los demonios, por tanto, son exclusivamente espirituales.

(José Antonio Fortea, Summa daemoniaca. Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas, 2003, p. 7)



Imagen 1. Entrada al municipio de Soracá, Boyacá

Hace ya varios años de aquella salida de campo en la que me aventuré con un grupo de diez estudiantes a etnografiar las misas católicas de sanación en Soracá, Boyacá. Fue este un viaje precedido por semanas de preparación durante mis clases de Antropología de las Religiones, en las que, sin embargo, cualquier descripción *a priori* del lugar, de sus gentes, de los sucesos, era por completo insuficiente. Aquel campo había provocado la curiosidad de mi grupo de investigación desde el año 2009, fecha en que el antropólogo Julián Numpaque desarrolló su trabajo de grado en la mencionada zona. El interés suscitado por ciertos rasgos del ritual —como su gran fuerza y poder de convocatoria— inauguraría toda una línea de trabajo en mi grupo de investigación, la Red de Etnopsiquiatría: Estudios Sociales y de la Cultura, bajo la coordinación del antropólogo Carlos Alberto Uribe. En paralelo, esta misma se iría configurando como una *escuela de etnografía*, por la cual no solo peregrinamos muchos de sus miembros, sino también misceláneos grupos de estudiantes, tanto de ciencias sociales como de la salud.

Múltiples visitas sobrevinieron a ese pequeño poblado de paso que es Soracá, allá apostado al final de la carretera que de Tunja conduce a los municipios de Siachoque y Boyacá, según el destino elegido; ese paraje incrustado en las montañas del altiplano cundiboyacense que, en la época prehispánica, serviría como asentamiento del cacicazgo guerrero de los indígenas soracaes, bajo el mando del zaque de Hunza. En el capítulo VI de su Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada, titulado “Refiérense los sitios y estado de las provincias de Tunja y Sogamoso, y hacen liga sus príncipes contra Neméquene”, Lucas Fernández de Piedrahita (1688/1881) registraba algunas características de este territorio a la llegada de Gonzalo Jiménez de Quesada en 1537:

Tenía [el zaque Quemuenchatocha] su corte distante poco más de veinte y cinco leguas de Bogotá, y puesta en cinco lados y veinte y cinco minutos de la equinoccial de ésta banda del norte, que viene á ser el sitio donde (...) está fundada la ciudad de Tunja. Su valle corre norte sur muy poco trecho, con menos travesía: es falto de agua y leña y por causa de la elevación de la tierra muy frio y seco; y por los aires sutiles y nocivos que la bañan (principalmente el que llaman de Carare, que es el más continuo) se padecen pasmos y desecaciones de cerebro, de que resulta estar muy sujetos Ó perder el juicio sus habitantes. Pero como era [este] valle el centro de los Estados del Tunja, puso en él su silla para repartir igualmente la influencia del dominio en sus vasallos. Cíñenla dos colinas rasas, una Ó la parte de oriente, donde habitan los Chíbataes, Soracaes y otras naciones que se extienden hasta la cordillera que divide los Llanos de San Juan de lo que al presente se llama Nuevo Reino (...). (sic) (s. p.)

A siete kilómetros de la capital del departamento, Soracá —del chibcha *coracá* que traduce “mansión regia del soberano” (Alcaldía de Soracá, Boyacá, s. f.)— se yergue como un fortín estratégico desde el cual bien puede divisarse el valle de Tunja y, por supuesto, en tiempos precolombinos, la llegada del enemigo. Desde la distancia, además, puede uno divisar hoy la cónica torre rojiza de su parroquia; esa que, durante la Colonia, fungió como capilla doctrinera y cuyo contrato de construcción fue establecido en el año de 1600 (Archivo General de la Nación, AGN², como se cita en “Parroquia Santa Bárbara de Sora”, 2012). Tanto Soracá como otros pueblos muisca boyacenses fueron blanco de la misión evangelizadora encomendada a la Comunidad de los Padres Dominicos, quienes administraron también, entre otras, las capillas de Sora, Samacá, Tibaquirá y Motavita (AGN³, como se cita en “Parroquia Santa Bárbara de Sora”, 2012). Sus huellas aún permanecen en el pueblo a modo de placas de agradecimiento o reconocimiento e incluso en el cementerio reposa una estatuilla dedicada a Santo Domingo de Guzmán. Según la historia oficial, Soracá sería declarada parroquia por el arzobispo de Santa Fe en el año de 1776 (Alcaldía de Soracá, Boyacá, s. f.).

2 Sección Colonia, Fondo Visitas de Cundinamarca, tomo V, folios 861 a 863, 25 de junio de 1600.

3 Acta de las Constituciones Sinodales, junio 3 de 1556.

*Imagen 2.
Santo Domingo
de Guzmán,
cementerio de
Soracá, Boyacá*



*Imagen 3.
Cementerio
de Soracá,
Boyacá*



*Imagen 4.
La llave del
cementerio
(Soracá,
Boyacá)*



*Imagen 5.
Cementerio de Soracá, Boyacá*



Esas maneras de traslapar las *topografías de lo sagrado*, tan profundas históricamente y tan propias de todo el continente americano (cf. Ferro Medina, 2004), se manifiestan vívidas en Soracá. El pequeño municipio se convirtió en lugar de peregrinación, gracias a las masivas jornadas campales que allí tienen lugar durante las primeras semanas de cada mes y que son conocidas como las misas de sanación del padre Álvaro de Jesús Puerta. El oficiante es un sacerdote católico, nativo de Antioquia, cuyo entusiasta espíritu misionero lo habría de conducir por distintas localidades del país hasta asentarse hace unos años en este pueblito campesino, en donde erigió un santuario y un seminario, ambos consagrados a una advocación local de Nuestra Señora de la Esperanza.

En una de nuestras primeras salidas de campo en 2009, Carlos Alberto Uribe nos señaló a mí y a otros estudiantes sus observaciones geográficas, etnoarqueológicas y etnohistóricas sobre el sitio. Caracterizó, por ejemplo, el lugar donde se llevaban a cabo las misas en ese entonces como una explanada que, a su juicio de antropólogo, sugería la forma de una terraza arqueológica y que, por tanto, bien podía guardar evidencia de un sitio ceremonial (Imagen 6). Algunas de esas intuiciones fueron consignadas en su trabajo “Ante el Santuario de la Esperanza: imágenes que curan en Soracá (Boyacá, Colombia)”:



Imagen 6. Antigua localización del santuario de Nuestra Señora de la Esperanza en Soracá, Boyacá, 2011.

No es fortuito que Soracá sea hoy la sede del Santuario de la Esperanza y de toda la parafernalia ritual organizada allí por este sacerdote católico. En primer lugar, los españoles se aprovecharon de la organización territorial prehispánica muisca, el grupo étnico amerindio de familia lingüística perteneciente al stock macro-chibcha ubicado en el altiplano central andino colombiano, para organizar su propio sistema de poblamiento. En el siglo XVI tal sistema (...) se centró en las encomiendas y posteriormente en los resguardos y los pueblos de indios. Soracá fue entonces un asentamiento prehispánico que dio paso con el tiempo al poblado indígena y hoy a la población mestiza que allí se asienta (v. Herrera 2002). Ello explica, por supuesto, la erección en el pueblo de una capilla doctrinera. En segundo lugar, Soracá debió ser un centro de culto o un santuario prehispánico de algún tipo. Michael Taussig (1987), entre otros, ha mostrado cómo los grandes centros ceremoniales y sitios de peregrinación católicos establecidos por los colonizadores españoles y sus órdenes religiosas, fueron sobrepuestos espacialmente a antiguos sitios sagrados y centros de culto de las religiones amerindias. (2009, p. 83)



*Imagen 7.
Imagen 8.
Rosario a la Virgen
y misa de sanación
de los enfermos en
Soracá, Boyacá*



Por esta vía, es posible inferir que aquel territorio, aquel reducido municipio de 57 km² y alrededor de seis mil habitantes⁴, concentra una densa carga histórico-cultural, tanto como geoespacial y medioambiental. Es apenas obvio, entonces, que dicha condición sostenga tantas resonancias con los cuerpos de sus pobladores, de sus transeúntes y de sus peregrinos. De ello es evidencia, por ejemplo, la honda recordación que genera entre los visitantes de Soracá su clima frío de montaña que, en promedio, se mantiene en los 12°C y que se distingue por una oscilación persistente entre el viento, el sol y la llovizna, todos factores que pueden ser ciertamente inclementes, incluso para los lugareños. Tal atributo atmosférico no solo acompaña las jornadas rituales del padre Puerta; en la medida en que las misas son campales, le sirve también como telón de fondo, como eco, como sustento permanente de sus palabras de sanación, liberación y revelación. En suma, siempre tiene el viento a su favor. Uribe califica esta relación entre el oficiante y su entorno como una suerte de “comunicación cósmica” en manos de la autoridad ritual, cuyo objeto se concentra en el compendio de las fuerzas milagrosas en el escenario de la lucha contra el mal. En sus palabras:

Esta idea de un microcosmos sagrado la enfatiza con ideas como que “el cielo está aquí, porque el cielo nos pertenece” o “este puntico en el planeta en donde cabe el cielo”. Ahora bien, la consagración del lugar siempre se testifica con un evento natural consecuente, por ejemplo, “una suave brisa”, “un viento fresco y suave que nos baña”. Tal es, además, una presencia tangible de la morada entre la audiencia del Espíritu Divino, del Espíritu Santo —uno de los personajes centrales en todos los oficios del carisma católico y protestante—, en conjunto con la presencia real de la Virgen de la Esperanza y de Jesús de Nazareth. (Uribe, 2009, p. 92)

En medio de esta compleja atmósfera, llama la atención, además, la *toponimia* soraquense. Como digno heredero de las pugnas de la Conquista española y sus brigadas contra la herejía y la idolatría, el territorio no solo conserva huellas de las superposiciones sagradas, sino también de los lugares demonizados. En el cerro del Gavilán, uno de los referentes más representativos de la localidad, varias grutas naturales son conocidas como las Cuevas de las Brujas, en alusión al antiguo —aunque vigente— circuito de magia y curanderismo que distingue la región boyacense (cf. Gutiérrez de Pineda, 1985; Pinzón y Suárez, 1992; Ramos Córdoba, 2011; Uribe, 2009). La Plazuela y los Tejos del Diablo, por su parte, demarcan el paraje donde, según los relatos, Satanás jugaba al tejo, deporte de su predilección. También se dice que allí, como en la zona de páramo y en ciertas lagunas y quebradas, suele aparecerse el Demonio, tomando la forma de un niño desvalido u ocasionando inconsciencia entre quienes se lo cruzan (cf. Alcaldía de Soracá, Boyacá, s. f.). En temporada de lluvias, de la Plazuela del Diablo precisamente brota un nacedero de agua.

A grandes rasgos, aquel fue el contexto etnográfico que propuse a los estudiantes de mis cursos de Antropología de las Religiones. Adicionalmente, les planteé el reto de sumergirse en la experiencia de las misas mencionadas con el fin de aproximarse a lo que llamé *atmósfera ritual*. La apuesta epistemológica era franca: se trataba de *percibirla, describirla y escribirla*, independientemente de su propia postura como creyentes, agnósticos, ateos o críticos de lo religioso, o mejor, aprovechándola al máximo en el campo. Ninguno de los etnógrafos peregrinos de ese entonces anticiparíamos el impacto de dicha inmersión.

⁴ De este total, solo cerca de 751 viven en la cabecera municipal (República de Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], s. f.).

Lidiando con el mal

No le hagamos publicidad a un tema tan espinoso, tan delicado, [con el nombre de] ‘exorcismos’. Yo no logro ni siquiera abarcar la palabra. Jesús fue el único y efectivo exorcista. Jesús (...) se encontró con Satanás, expulsó a Satanás y lo llamaron Satanás a él. ¿Cómo es que el demonio se enfrenta con el demonio? Y dice Jesús: ‘Si fuera otro demonio, no lo combatiría’ (...). El tema es más profundo, delicado, sensible (...). Yo creo que es más complejo (...). Luego aquí no se hacen exorcismos. Se habla más bien de ‘sanación del espíritu’.

(Palabras del sacerdote Álvaro de Jesús Puerta en una misa de liberación de espíritus. Soracá, Boyacá, Colombia, abril 1 de 2011)

Tanto este como el epígrafe inicial nos remiten a un fenómeno inasible, intangible, anacrónico, si acaso atribuido a las mentes desquiciadas y a los espíritus perturbados, en especial, los de aquellas gentes iletradas o analfabetas que los científicos sociales hemos confinado al espejismo premoderno. Ese que habíamos tildado de modo peyorativo como “pensamiento mágico” de repente aparecía en nuestro trabajo de campo con tan tremenda vigencia que —literalmente— nos hacía temblar las piernas, acelerar el corazón, ocasionar revoltijos y vértigos en el estómago como evidencia animal de miedo. Para algunos, tal sensación se tradujo en temor; para otros, en verdadero terror. Aun así, para fortuna de todos, también hubo una cuota de indiferentes.

Pero, volviendo a esos epígrafes, ¿quiénes son sus autores? Y más interesante aún, ¿cuáles son sus oficios? Ambos son sacerdotes de la iglesia católica, apostólica y romana; uno es español y el otro, colombiano. El primero es José Antonio Fortea, teólogo especializado en demonología y autor del *Summa daemoniaca*, un manual para exorcistas publicado en 2003 que ha sido traducido a diversos idiomas y es ampliamente consultado por legos y canónigos. El segundo es el ya mentado padre Puerta, cuyas palabras citadas fueron impartidas en medio de la jornada que describiré a continuación: el Viernes de Liberación. Ambos, por demás, parecen estar facultados para lidiar con la escurridiza *entidad del mal*, con la diferencia de que el primero es reconocido como *exorcista*, mientras que el otro se atribuye el *don de la sanación espiritual*.

En su extensa obra sobre los demonios, Fortea (2003) considera que, al haberse Dios anunciado a la humanidad, advirtió también sobre una “parte oscura de la creación” constituida por una legión de ángeles que dudaron de Él y que, finalmente, consumaron su rebelión tras la desobediencia. Dice él que dicho mensaje divino tenía el objetivo de *conocer el bien a través del mal*. Pero enfatiza en que el demonio es realmente invisible o, en sus palabras, un “ser espiritual, eminentemente intelectual” (p. 29), “un ser inteligente, [no] una fuerza o una energía” (p. 54). Dicha legión rebelde, según el sacerdote, está conformada por ángeles, cada uno de los cuales tiene su propia psicología y forma de ser: “Los hay locuaces, los hay más despectivos, en uno brilla de un modo especial la soberbia, en otro el pecado del odio, etc. Aunque todos se apartaron de Dios, unos son más malos que otros” (p. 21). Dado que provienen de la jerarquía divina, se organizan también en una jerarquía demoniaca. Su forma de acción sobre los seres humanos está signada por las que Fortea llama sus “potencias espirituales”: el gozo que le producen el conocimiento y la voluntad.

Estas consideraciones teológicas sobre la naturaleza, la existencia y la forma de actuar de los demonios han sido sostenidas por este sacerdote durante su práctica como el exorcista más prestigioso de España y, actualmente, como uno de los más reconocidos en el mundo.

Por su parte, el padre Puerta difunde la teología demoniaca a través de sus misas campales, solamente que, a pesar de su indudable puesta en escena, se niega a denominarse “exorcista”. Al igual que en otras ocasiones, durante la misa de liberación a la que asistimos ese abril de 2011, se esmeró por definir y categorizar la presencia y la acción del mal en cuatro modalidades: clavamiento, putrefacción, destrucción con el fuego y anudamiento, todas prácticas que asoció, en sus palabras, con la brujería, lo esotérico, lo mágico, lo diabólico. Dado que Puerta se ha valido siempre de una retórica ejemplificante y ejemplarizante, tampoco omitió las escenas vinculadas con esos haceres cotidianos mediante los cuales se puede entrar en contacto, consciente o inconscientemente, con el mal⁵:

Estas son las formas de este tema (...) en la mente sucia, puerca, asesina de quienes trabajan en la clandestinidad con esto. Y lo triste es que esto es público. Estas tiendas mágicas se consiguen en cualquier parte. Uno leyendo la prensa encuentra todo tipo de publicidad, donde te dicen “Gratis la consulta” y eso hacen filas para llegar allá. Y no se imaginan el estar haciendo ya la fila todo lo que invade tu espíritu. Porque tú sabes que no estás buscando a Dios, sino a un simple mortal con capacidad de hacer muchísimo daño (...). Imaginen cuántos quisieran venir aquí y no pueden porque les dieron, fuera de eso, una rabia, un odio hacia todo lo sagrado. Cuántos están en el manicomio, cuántos en tratamientos psiquiátricos, cuántos están siendo nada. Luego muchos de ustedes habrán ido a esas formas de adivinología, numerología (...), y detrás de eso hay mucha porquería.⁶

El mero contacto con esos lugares que el sacerdote concebía como “mágicos” bastaba entonces para *tocar* también el mal y para sufrir por su contagio que, en esta teoría del enfermar, se traducía en contaminación, malestares físicos, psíquicos y espirituales, ruina y tragedia. La misma clasificación de *haceres heréticos*, por lo demás, incluía a José Gregorio Hernández y al papa Juan XXIII, hombres ejemplares de quienes, según él, “otros hicieron uso de su espíritu”; los cultos a los santos de distinta estirpe, en los que se usan oraciones que “pueden parecer bonitas”, pero en las cuales no hay que creer; los terapeutas de distinto orden que “formulan medicamentos sin registro del Invima” o “ejercen sin haberse graduado de una facultad”, entre otros. Y subraya: “Aquí no afirmamos al Diablo; aquí denunciamos las formas en que el Diablo obra”⁷.

Quizá para muchos, dichas concepciones sobre el mal y el maleficio o, de forma más personificada, el Maligno, el Demonio, Satanás, el Diablo, el Enemigo o el Príncipe de las Tinieblas, parezcan caducas o incrustadas en la oscura imaginería medieval. Pero, de cuando en cuando, en la Colombia contemporánea, el campo revela lo contrario: son plenamente vigentes, se actualizan y adaptan con gran eficacia, y circulan con fluidez por multiplicidad de sectores, espacios y, claro está, por las convulsionadas vidas de miles de individuos.

Flirteando con el mal

Todo parecía estar en orden. Los preparativos para la jornada etnográfica habían sido cumplidos a cabalidad. Ya en mis clases había explicado suficientemente al grupo el objetivo de cada día ritual en Soracá: el jueves por la mañana acaecía la sanación por imposición de manos —que cada peregrino recibía en forma individual, luego de formarse en una fila abarrotada—; el viernes, también en la mañana, ocurría la misa de liberación o “sanación del espíritu” —más semejante a un exorcismo de lo que reconocía su mismo oficiante—; el sábado en la mañana se rezaba el rosario a la Virgen, Nuestra Señora de la Esperanza —a quien, con suerte, podríamos avistar en la denominada Danza

5 Para una ampliación etnográfica sobre este tema en otros ámbitos rituales del catolicismo contemporáneo en Colombia, se pueden consultar los trabajos de Ospina (2006) y Ospina y Mesa (2006).

6 Palabras del padre Álvaro de Jesús Puerta en una misa de liberación de espíritus. Soracá, Boyacá, Colombia, abril 1 de 2011, registro en audio de la autora.

7 Palabras del padre Álvaro de Jesús Puerta en una misa de liberación de espíritus. Soracá, Boyacá, Colombia, abril 1 de 2011, registro en audio de la autora.



Imagen 9. Rosario a la Virgen y misa de sanación de los enfermos en Soracá, Boyacá

del Sol o escuchar a través de las revelaciones del sacerdote— y en la tarde, finalmente, ocurría una multitudinaria sanación colectiva.⁸ Así mismo, mi listado de recomendaciones incluía desde el registro en diarios de campo, grabadoras y cámaras, hasta el uso de paraguas, bloqueador solar y ropa cómoda aunque adecuada al clima —léase: zapatos cómodos, buen abrigo y prendas ligeras por debajo, en caso de que el calor atacara—. Y, por supuesto, no debían escasear el agua potable, los analgésicos ni los antiácidos, pues yo conocía de antemano algunos de los efectos que el aguante ritual podía producir en el cuerpo.

Para propósitos de este artículo, me limitaré a hablar del viernes. Habíamos visitado ya el

pueblo el día anterior y algunos hicimos la fila para recibir la imposición de manos como pretexto para observarlo todo más de cerca. Pero fue el padre quien terminó observándonos, con aquella mirada fija, vigilante, tan suya, sobre nuestros ojos y nuestras apariencias foráneas. Aquel momento le evocaría a Diana Carreño la idea del “temor de Dios”, en especial una expresión que, para ella, era muy familiar: “Si no han visto a Dios, cuando lo ven se asustan”. Andrés Triana, quien se había ubicado más lejos, cruzó miradas con el sacerdote y lo percibió como una figura con una “carga energética muy fuerte”, razón por la cual dice no haberse atrevido a acercársele más. Por su parte, Caterina Villa coincidiría con Diana en detectar en dicha atmósfera una delicada línea entre el miedo y el respeto. Ese primer contacto, más distante o más próximo, hizo parte también de los preparativos para lo que se avecinaba. Se había establecido una relación implícita entre nosotros (cada uno y como grupo) y una autoridad ritual cuya pretensión de control se basaba claramente en la *mirada*.

Como flotaba en el ambiente cierto temor, esa noche decidimos distraernos un poco y aprovechamos que en los cinemas de Tunja se estaba exhibiendo *El rito* (2011), película protagonizada por Anthony Hopkins y que, precisamente, está basada en la historia real de un exorcista. Créanlo o no, a pesar de la temática del filme, la salida cumplió con su cometido y esa noche tuvimos un plácido descanso. Al día siguiente, dispuestos a enfrentar la dura jornada, arribamos a Soracá a eso de las nueve de la mañana. Nos esperaba don Rafael, amigo de la Red de Etnopsiquiatría, quien, como decenas de comerciantes durante estas jornadas rituales, se dedicaba a la elaboración y comercio semiestacionario de artículos religiosos en un puesto a la orilla del camino hacia el Santuario de la Esperanza. Antes de dirigirnos a nuestro destino, don Rafa nos ofreció sendas instrucciones y explicaciones sobre los Viernes de Liberación: “No tengan miedo. Eso todo está en la mente”, afirmaba. Sin embargo, más de uno le compró pulseras y rosarios para proteger sus cuellos, muñecas y tobillos, clásicos *canales corporales* en los que dichos atavíos funcionan como *cierres* o *contras*. Los motivos más solicitados fueron las manillas rojinegras contra el mal de ojo y la cruz de San Benito para protegerse del Maligno.

⁸ Para una exposición más detallada sobre el particular, específicamente sobre los días sábados, se puede consultar el trabajo de Uribe (2009).

Otra indicación importante era conseguir los *sacramentales*, elementos claves en la preparación para el ritual de liberación: agua, sal y aceite. El padre los bendice y luego señala a los peregrinos cómo mezclarlos y usarlos en pos de su limpieza física y espiritual. Así que, sin mayores objeciones, algunos los adquirieron en los puestos que pululan por las calles del lugar, o bien, en las tiendas y locales que, en tiempos profanos, venden cualquier cosa distinta a agua, sal y aceite. Yo, la encargada del grupo, la profesora descreída, desatendí toda instrucción y emprendí mi camino hacia el santuario sin ninguna protección, contra o sacramental. De hecho, carecía de cualquier accesorio en cuello, muñecas o tobillos. Solamente llevé conmigo las palabras de don Rafa: “Profe, tranquila, todo eso está en la mente”.

Antes del arribo a nuestro destino le propuse al grupo que nos dividiéramos en dos. Así, una parte estaría más cerca de la tarima desde donde oficiaba el padre y la otra, donde yo me encontraba, se ubicaría en la parte de atrás de la audiencia. Como ya conocía la densidad física y psicoemocional de esas jornadas y sabía bien del temor con el que algunos habían llegado, terminé por asumir una



Imagen 10. Ventas semiestacionarias de atavíos para la protección espiritual (Soracá, Boyacá)



Imagen 11. Misa de liberación de espíritus (Soracá, Boyacá)

postura corporal que reflejaba una intención: “Lo que es con ellos (mis estudiantes) es conmigo”. Me planté con pose de “mamá gallina”: soberbia, erguida, manos atrás, mentón arriba y poniendo el pecho, mientras todos ellos, bien cerquita, se sumergían de lleno en la experiencia con sus diarios, cámaras, paraguas, lentes de sol, camándulas y cruces.

Y es que me invadió una suma resistencia, que ya no temor, porque la primera vez que acudí a un Viernes de Liberación fue, en verdad, una experiencia violenta. No se trataba ya de creer o no creer en la naturaleza teológica de los demonios. En dicha ocasión, tan solo éramos tres los agnósticos etnógrafos peregrinos: Carlos Alberto Uribe, Luis Carlos Castro y yo. Decenas de hombres y mujeres a un lado y otro de la audiencia emitían quejidos y lamentos, berridos y gruñidos, como expresión de sus desesperadas batallas físicas y espirituales. Sus cuerpos se contorsionaban en interacción directa con el padre Puerta, quien, a su vez, maniobraba diestramente un crucifijo de plata, su famoso caldero amarillo con agua y sal benditas, y la oración del exorcismo, o bien, una serie de letanías para invocar y provocar al Mal. Muchos de esos cuerpos yacían poseídos en el suelo, se arqueaban y giraban velozmente sobre un eje imaginario, desafiando la gravedad y omitiendo cualquier obstáculo físico, incluso hasta el punto de autoinfligirse graves lesiones. La experiencia no pudo ser más aterradora y chocante: regresamos en completo silencio a Bogotá y los tres enfermamos en simultánea durante los días siguientes.

Ya no quería que fuese igual para tan sensibles estudiantes. Resistimos juntos esas cuatro horas de exégesis sobre las formas de acción del mal; de bendición de sacramentales; de letanías de invocación y provocación; de náuseas, toses y ganas de escupir; de algunos cuerpos agitados, que gritaban y rugían, reían y lloraban, con ese lenguaje multisituado que, según los demonólogos, solo el Maligno puede desplegar tan bien. Resistimos las inclemencias del potente clima oscilante de Soracá, en especial, aquel viento que produce extraños ecos y silencios y resalta la mística de esa particular atmósfera, la convulsión de unos cuerpos sufrientes y el asombroso pasmo de su sanador. Al final, todos se llevaron nutridas notas de campo, registros fotográficos, videográficos y en audio, y el impacto experiencial de haber *flirteado con el mal*.

Antes de devolvernos a Tunja, incluso conseguimos la llave del cementerio del pueblo y entramos a conocerlo. Pero durante el retorno, comencé a sentirme enferma, en crudo contraste con la animosidad del resto del grupo. Ellos no dejaban de hablar de su hecho etnográfico; yo había empezado a sentir que el hastío me perforaba el cuerpo. Me invadió una poderosa jaqueca, así como unas terribles ganas de vomitar, ante lo cual no hubo medicamento que valiera. Más tarde, en la noche, decidí darme una ducha antes de irme a dormir. Era posible que tan solo se tratara de cansancio; quizás algún virus latente. Al quitarme la camisa me vi con horror en el espejo: en mi pecho tenía impresas varias marcas, a modo de hematomas. No puedo explicar la angustia que tal hecho me produjo: yo, la profesora escéptica, había desobedecido tranquilamente la instrucción de protegerse con algún atavío que rodeara mi cuello, mis muñecas o tobillos. En ese instante, solo me resonaban las palabras de don Rafa. Según él, todo estaba en la mente. Pero ahora veía las marcas en mi cuerpo.

Rompí a llorar en silencio bajo el agua fría.

Un cierre para la apertura

Tanto las almas de los condenados como los demonios no pueden ubicarse en las coordenadas del espacio. Tampoco se puede decir que están en otra dimensión. ¿Qué significa estar o no estar en una dimensión para un espíritu?

Simplemente no están en ningún lugar. Existen, pero no están ni aquí, ni allí.

Se dice que un demonio está en un sitio cuando actúa en un sitio. Si un demonio está tentando a alguien aquí, se dice que está aquí. Si un demonio posee un cuerpo allí, se dice que está allí. Si un demonio mueve una silla en un fenómeno poltergeist, se dice que está en ese sitio concreto. Pero en realidad no está allí, simplemente está actuando allí.

(José Antonio Fortea, Summa daemoniaca. Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas, 2003, p. 32)



Imagen 12. Rosario a la Virgen y misa de sanación de los enfermos en Soracá, Boyacá

Esta experiencia de campo en particular nos puso de manifiesto cómo un concepto que se define superado por la brigada racionalista de la modernidad emerge en escenarios simultáneos, en dimensiones traslapadas, tanto a nivel personal como colectivo. El mal, asociado a la figura de Satanás, parece ser de una naturaleza tan desregulada hoy en día que solamente puede evidenciarse, como dicen los propios exorcistas, *en su propia acción*. Tiene sentido, aunque para el académico laico no sea del orden teológico. Dado que el ritual es performativo *per se*, habrá que ver de qué maneras ese mal conceptualizado, inscrito en territorios y cuerpos, percibido y experimentado, desencadenante de temores y respeto, de moral y moralejas, nos está *hablando de algo* y está *haciendo algo*. Un *“algo” que es fácil que nos toque*, así no seamos creyentes. Eso solo significa que entre quienes suscitan una reacción, habrá un denominador común digno de analizar.

El etnopsiquiatra Georges Devereux ya había advertido en los años 1970 la sustancia epistemológica de la autoobservación y la reflexividad del investigador social: “(...) los datos más característicos de todas las ciencias del comportamiento son fenómenos desencadenados por la misma observación” (Devereux, 1977, p. 358). Para usar la terminología psicoanalítica, en toda situación investigativa se vuelve ineludible la relación transferencial y contratransferencial establecida entre el observador, los sujetos u objetos observados y lo observado. Devereux argumenta que la separación drástica entre observador/observado es un recurso del investigador para contrarrestar la angustia que le genera su fenómeno de análisis. Pero, según él, esta perturbación puede constituir el dato de mayor relevancia en la investigación, puesto que siempre será susceptible de ser analizada por la primera persona del investigador, ya que está *incorporada* en él: “(...) las observaciones más relevantes del observador están (...) ‘acá dentro’, y por lo menos ‘en’ la psique del observador, y aun en cierto sentido ‘dentro’ de ella” (Devereux, 1977, p. 358).

Para desentrañar los sentidos subyacentes en atmósferas como la descrita en esta pieza, parece conveniente la etnografía. Y aquella de más largo aliento. Parece, también, que la etnografía colectiva favorece la comprensión de denominadores comunes como, en este caso, hemos planteado que es el mal en una atmósfera ritual. Dado que la herramienta central de la etnografía es el propio cuerpo del etnógrafo, sería apropiado reconocer tanto el carácter como el proceso de su inmersión en el trabajo de campo e igualmente considerar los impactos y las marcas que el contexto etnográfico le imprime o que este contribuye a dilucidar. Cabe decir que la principal justificación de este modo de trabajo es el hecho de que el *cuerpo etnográfico* hace parte del *cuerpo social*, historizado y cartografiado, lugar del significado y la experiencia como este lo es. Que esta reflexión sea pues una muestra de que ese tipo de trabajo no solo es fructífero, sino posible.

Referencias

Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.

Fernández de Piedrahíta, L. (1881). *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada: a las S. C. R. M. de d. Carlos Segundo Rey de las Españas y de las Indias*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas. Trabajo original de 1688.

Ferro Medina, G. (2004). *La geografía de lo Sagrado: el culto a la Virgen de las Lajas. Escenarios para la batalla, circulación y apropiación de los signos*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Fortea, J. A. (2003). *Summa daemoniaca. Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas. Contenido de Formación Integral*. México: Asociación Cultural Carrasco, American Book Store.

- Gutiérrez de Pineda, V. (1985). *Medicina tradicional de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (2 vols.).
- Herrera, M. (2002). *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Academia Colombiana de Historia.
- Numpaqué Moreno, J. E. (2010). *Enfermedad en las misas de sanación en Soracá (departamento de Boyacá-Colombia)*. Tesis de grado no publicada. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.
- Ospina Martínez, M. A. (2006). Satanás se «desregula»: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la Renovación Carismática Católica. *Universitas Humanística*, 61 (enero-junio), pp. 135-162.
- Ospina Martínez, M. A. y Mesa, C. (2006). *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y Creencias (Gesrec).
- Parroquia Santa Bárbara de Sora. (2012, Julio 29). Puente Boyacense. *Semanario Cristiano Católico*, 679, 15. Tunja: Arquidiócesis de Tunja.
- Ramos Córdoba, A. L. (2011). “Hacer de comer” y brujería en una población rural en Boyacá: “la enfermedad postiza”. *Maguaré*, 25 (2), pp. 121-143.
- República de Colombia, Alcaldía de Soracá, Boyacá. (s. f.). *Documento de soporte Esquema de Ordenamiento Territorial*. Soracá: Autor. Recuperado de http://www.soraca-boyaca.gov.co/apc-aa-files/34336163323034613633303362393438/DOCUMENTO_SOPORTE_EOT_GENERAL.pdf
- República de Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (s. f.). *Colombia. Proyecciones de población municipales por área, 2005-2020*. Bogotá: Autor.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Uribe, C. A. (2009). Ante el Santuario de la Esperanza: imágenes que curan en Soracá (Boyacá, Colombia). *Cuicuilco*, 16 (45), pp. 81-113. México D. F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Vinson, T, Flynn, B., Fletcher, Ch., Tuohy, M. (productores) y Håfström, M. (director). (2011). *El rito (The rite)* [Cinta cinematográfica]. EE.UU.: New Line Cinema y TriBeCa Productions.