



COSMOS, HOMBRE Y SACRALIDAD

Lecturas dirigidas de
Antropología Religiosa



COSMOS, HOMBRE Y SACRALIDAD

Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa

Recopilación

Marco V. Rueda y Segundo E. Moreno Yáñez

**COSMOS, HOMBRE
Y SACRALIDAD**

Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa

Cuadernos de Antropología

2



1995

COSMOS, HOMBRE Y SACRALIDAD
Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa

Cuadernos de Antropología 2

© *Marco V. Rueda y Segundo E. Moreno (Recopiladores)*

Primera edición: Ediciones Abya-Yala
1995 Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
 Apartado postal: 17-12-719
 Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
 e-mail: editorial@abyayala.org
 www.abayala.org
 Quito-Ecuador

Departamento de Antropología PUCE
Av. 12 de Octubre y Carrión
Telf.: 529-250
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-04-228-1

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 1995

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores

Contenido

Presentación	7
Capítulo I	
Sagrado y profano: conclusiones	
<i>Mircea Eliade</i>	9
Capítulo II	
Los símbolos en el ritual ndembu	
<i>Victor W. Turner</i>	21
Capítulo III	
La clasificación de colores en el ritual Ndembu: un problema de clasificación primitiva	
<i>Victor W. Turner</i>	55
Capítulo IV	
Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados	
<i>Clifford Geertz</i>	85
Capítulo V	
El estudio de la religión	
<i>Edward Norbeck</i>	105
Capítulo VI	
La ideología como sistema cultural	
<i>Clifford Geertz</i>	119
Capítulo VII	
Las creencias populares como relato mitológico	
<i>Nicole Belmont</i>	157
Capítulo VIII	
La papa, el maíz y los ritos del tawantinsuyu	
<i>John V. Murra</i>	171
Capítulo IX	
La religión de los primitivos: teorías psicológicas	
<i>E. E. Evans-Pritchard</i>	183
Capítulo X	
Teorías sociológicas	
<i>E. E. Evans-Pritchard</i>	211

Capítulo XI	
Los colmillos y las serpientes: la autoridad absoluta de los ancestros	
<i>Anne Marie Hocquenghem</i>	241
Capítulo XII	
Encuentro del cristianismo español con las religiones precolombinas	
<i>Marco Vinicio Rueda S.I.</i>	251
Capítulo XIII	
Desintegración de la cristiandad colonial y liberación	
<i>Enrique D. Dussel</i>	283
Capítulo XIV	
Los doctrineros “wiracochas” recreadores de nuevas formas culturales: estudios de caso en el Quito colonial	
<i>Segundo E. Moreno Yáñez</i>	311
Capítulo XV	
Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana	
<i>Segundo Galilea (IPLA)</i>	335
Capítulo XVI	
Análisis del parentesco ritual (compadrazgo)	
<i>Sidney W. Mintzy Eric R. Wolf</i>	345
Capítulo XVII	
La religiosidad de la pobreza: el fenómeno religioso en los hijos de Sánchez	
<i>Manuel Marzal</i>	381
Capítulo XVIII	
El misionero ante las culturas indígenas	
<i>Reichel-Dolmatoff</i>	393
Capítulo XIX	
Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular	
<i>Manuel Ma. Marzal S.J.</i>	407
Capítulo XX	
El concepto de alma y de enfermedad entre los indios americanos	
<i>Jean Vallard</i>	443
Capítulo XXI	
Diccionario breve religioso	465

Presentación

La publicación de una colección de “Lecturas dirigidas” tiene un objetivo social único: poner al alcance de los estudiantes universitarios un conjunto de textos, cuyo conocimiento es necesario dentro de su formación académica y profesional.

En países del denominado “Tercer Mundo”, donde es casi imposible el acceso a una bibliografía producida en su mayor parte en la metrópoli y entre los que prácticamente no se da un intercambio de libros y pensamiento, no nos queda sino la impresión, a veces artesanal y en otras ocasiones sin las formalidades de rigor, de aquellos textos que deben ser conocidos por nuestros futuros científicos sociales.

Los compiladores y editores pedimos, por lo tanto, comprensión a aquellos autores conocidos, fallecidos e ignorados, de que sus obras, más que mercaderías con valores financieros, son productos intelectuales con profundas connotaciones humanas que han sido elaborados no para ser vendidos sino para ser conocidos y valorados por las generaciones presentes y futuras, como patrimonio de la humanidad.

No está por demás afirmar que la presente edición de “Lecturas” no se ha hecho con fines comerciales y su distribución estará restringida a los estudiosos del Cosmos, del hombre y de la Sacralidad.

Quito, agosto 1994
Los compiladores y Editores

Capítulo I

Sagrado y profano

Conclusiones

Mircea Eliade

Tomado de: *Tratado de Historia de las Religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 25-28; 459-464.

Todas las definiciones del fenómeno religioso dadas hasta ahora presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo *sagrado* y la vida religiosa a lo *profano* y a la vida secular. Las dificultades empiezan cuando se trata de delimitar la esfera de la noción de “sagrado”. Dificultades de orden teórico, pero también de orden práctico. Porque, antes de intentar una definición del fenómeno religioso, conviene saber dónde habrá que buscar los *hechos* religiosos y, sobre todo, aquellos que puedan ser observados en “estado puro”, es decir, los que sean “simples” y estén lo más próximo posible a su origen. Desgraciadamente, hechos de este tipo no nos son accesibles en ninguna parte: ni en las sociedades cuya historia se puede seguir ni entre los “primitivos” menos civilizados. Nos encontramos casi siempre ante fenómenos religiosos complejos que suponen una larga evolución histórica.

Por otra parte, el recopilar la documentación presenta también importantes dificultades de orden práctico por dos razones: 1) porque aun contentándose con estudiar una sola religión, apenas bastaría la vida entera de un hombre para llevar a cabo la investigación; 2) porque si lo que nos proponemos es el estudio comparado de las religiones, resultarían insuficientes varias existencias para alcanzar el fin propuesto. Ahora bien, lo que nos interesa es precisamente este estudio comparativo, el único que puede revelarnos, por un lado, la morfología cambiante

de lo sagrado, y por otro, su devenir histórico. Para emprender un estudio semejante nos vemos obligados, pues, a elegir ciertas religiones entre todas las que registra la historia o nos ha revelado la etnología, y dentro de ellas, algunos de sus aspectos o de sus fases.

Esta selección, por sumaria que sea, es siempre una operación delicada. En efecto, si queremos delimitar y definir lo *sagrado* necesitamos disponer de una cantidad suficiente de “sacralidades”, es decir, de hechos sagrados. La heterogeneidad de los “hechos sagrados”, que turba desde un principio, llega poco a poco a paralizarnos. Porque se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados y venerados, de símbolos, de cosmogonías, de teogúmenos, de hombres consagrados, de animales, de plantas, de lugares sagrados, etc. Y cada categoría tiene su morfología propia, de una riqueza exuberante e intrincada. Nos encontramos así ante un material documental inmenso y heteróclito, ya que un mito cosmogónico melanesio o un sacrificio brahmánico no tienen menos derecho a ser tomados en consideración que los textos místicos de una santa Teresa o de un Nichiren, que un tótem australiano, un rito primitivo de iniciación, el simbolismo del templo Barabudur, la vestidura ceremonial y la danza de un chamán siberiano, las piedras sagradas que encontramos por doquier, las ceremonias agrarias, los mitos y los ritos de las grandes diosas, la instauración de un rey en las sociedades arcaicas o las supersticiones vinculadas a las piedras preciosas, etc. Cada documento puede ser considerado como una hierofanía en la medida en que, a su manera, expresa una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia, es decir, una experiencia de lo sagrado entre las innumerables variedades existentes. Cada documento tiene para nosotros en este punto un valor inestimable por la doble revelación que nos hace: 1) revela una *modalidad de lo sagrado*, en tanto que hierofanía; 2) en tanto que momento histórico, revela una *situación del hombre* respecto de lo sagrado. He aquí, por ejemplo, un texto védico que se dirige al muerto: “¡Arrástrate hacia la tierra, tu madre! ¡Ojalá te salve ella de la nada!” (Rig *Veda* X, 18, 10). Este texto nos revela la estructura de la sacralidad telúrica: la tierra esta considerada como una madre, Tellus Mater; pero al mismo tiempo nos revela un cierto momento de la historia de las religiones indias: el momento en que al menos un cierto grupo de individuos atri-

buía a esta Tellus Mater el valor de protectora contra la nada, valor que caducará con la reforma upanishádica y la predicación de Buda.

Volviendo al punto de partida, todas las categorías de documentos (mitos, ritos, dioses, supersticiones, etc.) tienen para nosotros su valor, si lo que queremos es llegar a entender el fenómeno religioso. Esta intelección se realiza constantemente dentro del cuadro de la *historia*. Por el mero hecho de encontrarnos en presencia de hierofanías, nos encontramos ante documentos históricos. Lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada. Las experiencias místicas, aun las más personales y las más trascendentes, están influidas por el momento histórico. Los profetas judíos deben mucho a los acontecimientos históricos que han justificado y apoyado su mensaje; están en deuda también con la historia religiosa de Israel, gracias a la cual pudieron formular ciertas experiencias, etc. Como fenómeno histórico (no como experiencia personal), el nihilismo y el ontologismo de ciertos místicos mahayánicos no hubiera sido posible sin la especulación upanishádica, sin la evolución de la lengua sánscrita, etc. Lo cual no quiere decir en manera alguna que cualquier hierofanía o cualquier experiencia religiosa sea un momento único, sin repetición posible, en la economía del espíritu. Las grandes experiencias no se parecen solo por su contenido, sino muchas veces también por su expresión. Rudolf Otto ha encontrado semejanzas sorprendentes entre el léxico y las fórmulas del Maestro Eckart y las de Sankara.

El hecho de que una hierofanía sea siempre histórica (es decir, se produzca siempre en situaciones determinadas) no invalida forzosamente su ecumenicidad. Hay hierofanías que tienen un destino local y otras que tienen o adquieren valencias universales. Los indios, por ejemplo, veneran un árbol llamado *asvattha*; la manifestación de lo sagrado en esta especie vegetal es para ellos transparente, porque para ellos es el *asvattha* una *hierofanía* y no simplemente un *árbol*. Esta hierofanía, por consiguiente, no es sólo *histórica* (como toda hierofanía), sino que es además *local*. Pero los indios conocen también el símbolo de un árbol cósmico (*Axis Mundi*), y esta hierofanía mítico-simbólica es universal: árboles cósmicos se encuentran en todas las antiguas civilizaciones. Hay que advertir que el *asvattha* es venerado tan solo en la medida en que

incorpora la sacralidad del universo en continua regeneración, lo cual quiere decir que se le venera porque incorpora, participa o simboliza el universo que los árboles cósmicos de las distintas mitologías representan (cf. 99). Pero aunque el *asvattha* se justifique por el mismo simbolismo que aparece en el árbol cósmico, la hierofanía que transustancia una especie vegetal en árbol sagrado no resulta transparente más que a los ojos de los miembros de la sociedad india.

Citemos otro ejemplo –ejemplo esta vez de una hierofanía superada por la historia misma del pueblo en que tuvo lugar: los semitas, en cierto momento de su historia, adoraron a la pareja divina integrada por el dios del huracán y de la fecundidad; Ba'al, y por la diosa de la fertilidad (sobre todo de la fertilidad agraria), Belit. Los profetas judíos consideraban sacrílegos estos cultos. Desde su punto de vista –es decir, desde el punto de vista de los semitas, que a través de la reforma mosaica habían llegado a una concepción más elevada, más pura y más completa de la divinidad–, esta crítica estaba plenamente justificada. Sin embargo, el culto paleosemítico de Ba'al y de Belit no dejaba de ser, a su vez, una hierofanía; revelaba –hasta la exacerbación y hasta lo monstruoso– la sacralidad de la vida orgánica, las fuerzas elementales de la sangre, de la sexualidad y de la fecundidad. Esta revelación conservó su valor si no durante milenios, sí al menos a lo largo de muchos siglos. Siguió valorándose esa hierofanía hasta el momento en que fue reemplazada por otra, la cual –acontecida en la experiencia religiosa de una minoría selecta– demostraba ser más perfecta y consoladora. La “forma divina” de Yahvé prevalecía sobre la “forma divina” de Ba'al; revelaba de manera más completa la sacralidad, santificaba la vida sin desencadenar las fuerzas elementales concentradas en el culto de Ba'al, revelaba una economía espiritual dentro de la cual la vida del hombre y su destino se cargaban de nuevos valores; facilitaba asimismo una experiencia religiosa más rica, una comunión divina a la vez más “pura” y más completa. Al fin, triunfó esta hierofanía yahvista; como representante de una modalidad universalista de lo sagrado, resultaba accesible por su propia naturaleza a las demás culturas; a través del cristianismo, llegó a ser un valor religioso mundial. Hay, por consiguiente, hierofanías (ritos, cultos, formas divinas, símbolos, etc.) que son o llegan a ser multivalentes o universalistas; otras siguen siendo locales e “históricas”: inaccesibles a

las demás culturas, cayeron en desuso durante la historia misma de la sociedad en la que se habían realizado.

Dificultades metodológicas

Pero volvemos a la gran dificultad antes señalada: la extrema heterogeneidad de los documentos religiosos. El campo casi ilimitado en el que, por cientos de miles, se han recopilado documentos que no ha hecho sino agravar esta heterogeneidad. Por un lado (como todos los documentos históricos), aquellos de que disponemos se han conservado más o menos al azar (no se trata únicamente de textos, sino también de monumentos, inscripciones, tradiciones orales, costumbres). Por otra parte, esos documentos conservados por azar proceden de ámbitos muy distintos. Si para reconstituir la historia arcaica de la religión griega, por ejemplo tenemos que contentarnos con los pocos textos que se nos han conservado, con algunas inscripciones, algunos monumentos mutilados y algunos objetos votivos, para reconstruir las religiones germánicas o eslavas nos vemos obligados a recurrir a los documentos folklóricos, aceptando los inevitables riesgos que su manejo y su interpretación llevan consigo. Una inscripción única, un mito registrado varios siglos después que había ya dejado de entenderse, algunos grabados simbólicos, algunos monumentos protohistóricos, un cierto número de ritos y leyendas populares del último siglo ... ¿Cabe algo más heteróclito que el material documental de que dispone el historiador de las religiones germánicas o eslavas? Semejante heterogeneidad, admisible en el estudio de una sola religión, resulta ser grave cuando se trata de abordar el estudio comparativo de las religiones y de apuntar al conocimiento de un gran número de modalidades de lo sagrado.

Sería exactamente la situación del crítico que tuviera que escribir la historia de la literatura francesa sin más documentación que unos fragmentos de Racine, una traducción española de La Bruyère, algunos textos citados por un crítico extranjero, los recuerdos literarios de algunos viajeros y diplomáticos, el catálogo de una librería de provincia, los resúmenes y ejercicios de un colegial y algunas indicaciones más por el estilo. He aquí, en definitiva, la documentación de que dispone el historiador de las religiones: algunos fragmentos de una vasta literatu-

ra sacerdotal oral (creación exclusiva de una clase social determinada), algunas alusiones encontradas en anotaciones de viajeros, los materiales recogidos por los misioneros extranjeros, reflexiones extraídas de la literatura profana, algunos monumentos, algunas inscripciones y los recuerdos conservados en las tradiciones populares. También las ciencias históricas, claro está, se ven reducidas a una documentación de este tipo, fragmentaria y contingente. Pero la tarea del historiador de las religiones es mucho más audaz que la del historiador que tiene que reconstruir un acontecimiento o una serie de acontecimientos con ayuda de los escasos documentos conservados: tiene no solo que rehacer la *historia* de una determinada hierofanía (rito, mito, dios o culto), sino ante todo tiene que comprender y hacer comprensible la *modalidad de lo sagrado* revelada a través de esa hierofanía. Y es el caso que la heterogeneidad y el carácter fortuito de los documentos de que se dispone agravan la dificultad que presenta siempre la interpretación correcta del sentido de una hierofanía. Imaginemos cuál sería la situación de un budista que no dispusiera —para comprender el cristianismo— mas que de algunos fragmentos de los Evangelios, de un Breviario católico, de un material iconografiado heteróclito (iconos bizantinos, estatuas de santos de época barroca, vestiduras de un sacerdote ortodoxo), pero que tuviera la posibilidad de estudiar la vida religiosa de un pueblecillo europeo. (....)

Conclusiones

Si bien es cierto, como anticipábamos al comienzo de este trabajo (1), que la manera más sencilla de definir lo *sagrado* es siempre oponerlo a lo *profano*, en los capítulos siguientes se ha ido acusando la tendencia de la dialéctica hierofánica a reducir continuamente las zonas profanas y, en resumidas cuentas, a abolirlas. Ciertas experiencias religiosas superiores identifican lo sagrado con el universo entero. Para muchos místicos, el cosmos íntegro constituye una hierofanía. “El universo entero, desde Brahma hasta una brizna de hierba, son formas de Él” exclama el *Mahanirvana Tantra* (II, 46), recogiendo una fórmula india antiquísima y bastante difundida. “Él, el *atman-Brahman*, se manifiesta en todas partes: Hamsa está en el (cielo) puro, como (dios) brillante está en el éter, como oficiante está en el altar, como huésped está en la

casa. Está en el hombre, está en el voto, esta en la ley, está el firmamento” (*Katha Upanishad* V., 2). Que hay algo más que una simple concepción, calificada con razón o sin ella de “panteísmo”, nos lo prueba el texto en el que León Bloy habla del “misterio de la vida”, la cual es Jesús: *ego sum vita*. Esté esa vida en los hombres, en los animales o en las plantas, es siempre la vida, y llegado el momento, el punto inaprehensible que llamamos muerte, quien se retira es siempre Jesús, tanto del árbol como del ser humano (*Le mendiant ingrat* II, 196).

Es bien evidente que nos hallamos aquí en presencia no de un “panteísmo” en el sentido corriente del vocablo, sino de lo que podríamos llamar un “panontismo”. El Jesús de León Bloy, como el *atman-Brahman* de la tradición india, está en todo lo que *es*, es decir, en todo lo que *existe de una manera absoluta*. Y como tantas veces hemos comprobado, lo *real* se identifica, para la ontología arcaica, ante todo con una “fuerza”, con una “vida”, con una fecundidad, con una opulencia, pero también con lo extraño, lo singular, etc.; dicho en otras palabras: con todo lo que existe plenamente o manifiesta un modo de existencia excepcional. La sacralidad es ante todo *real*. Cuanto más religioso es el hombre, más real es, más se aparta de la irrealidad de un devenir carente de significación. De ahí que el hombre tienda a “consagrar” su vida entera. Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida. Esta sacralización puede obtenerse también indirectamente, es decir, transformando la vida en un ritual. El “hambre, la sed, la continencia son en el hombre (lo que) la consagración (en el sacrificio), *diksha*. El alimento, la bebida, el placer corresponden en él a las (ceremonias llamadas) *upa-sada*; la risa, los manjares, el amor corresponden a los cánticos y recitados (*stuta-castra*). La mortificación (*tapas*), la limosna, la honradez, el respeto de la vida (ahimsa) y de la verdad son el él los estipendios (a los sacerdotes oficiantes)” (*Chandogya Up.* III, 17, 1-4). Cuando tratemos, en el volumen complementario, de las articulaciones y la función de los ritos, tendremos ocasión de exponer el mecanismo por el que las actividades fisiológicas y psicológicas pueden transformarse en actividades rituales. El ideal del hombre religioso es que todo lo que *hace* se desarrolle de manera ritual; dicho en otros términos: sea un *sacrificio*. En toda sociedad arcaica o tradicional el cumplimiento de su vocación es para el hombre un sacrificio de este tipo. En este aspecto, todo *acto* es candidato

a convertirse en un acto *religioso*, de la misma manera que todo objeto cósmico lo es a convertirse en hierofanía. Con lo cual quiere decirse que cualquier instante puede insertarse en el gran tiempo y proyectar así al hombre en plena eternidad. La existencia humana discurre, pues, simultáneamente en dos planos paralelos: el de lo temporal, el devenir y la ilusión y el de la eternidad, la sustancia, la realidad.

Por otro lado, encontramos la tendencia contraria: la de resistencia a lo sagrado, que apunta en el corazón mismo de la experiencia religiosa. La actitud ambivalente del hombre ante algo sagrado que a la vez le atrae y le repele, que es benéfico y es peligroso, se explica no solo por la estructura ambivalente de lo sagrado en sí mismo, sino también por las reacciones naturales del hombre ante esa realidad trascendente que le atrae y le aterra con igual violencia. Esta resistencia se acentúa aun más cuando el hombre se encuentra *totalmente solicitado* por lo sagrado, cuando se ve llamado a tomar la decisión suprema: abrazar *plena y definitivamente* los valores sagrados o mantenerse frente a ellos en una actitud equívoca.

Esta resistencia a lo sagrado corresponde a la *huida de la autenticidad* de la metafísica existencial. A lo profano, a lo ilusorio, a lo no significativo, corresponde, siempre en la misma perspectiva, el plano de lo “general”. El símbolo de la “marcha hacia el centro” se traduciría en el vocabulario de la metafísica contemporáneo por *marcha hacia el centro de la propia esencia y salida de la inautenticidad*. Esta resistencia a que lo sagrado se apodere radicalmente de toda la vida se da incluso en el seno de las Iglesias: muchas veces han tenido estas que defender al hombre contra los excesos de las experiencias religiosas, sobre todo de las experiencias místicas, y contra el peligro de una abolición de la vida laica. En estos casos de resistencia (que analizaremos en el volumen complementario) se denuncia en cierta medida la atracción ejercida por la “historia”, la importancia creciente que, sobre todo en las religiones “muy desarrolladas”, han ido adquiriendo los valores de la vida humana, el primero de los cuales es su capacidad de *estar en la historia* y de *hacer la historia*. Hemos señalado la importancia que los valores vitales adquieren incluso en las fases más antiguas de la religión; recordemos, por ejemplo, como las divinidades dinámicas, organizadoras y fecundantes

pasaban a ocupar el primer lugar (26ss). A lo largo del tiempo sigue creciendo constantemente la atracción ejercida por los valores vitales, que se manifiesta, sobre todo, como un interés cada vez más vivo por los valores humanos en cuanto tales y, en última instancia, por la historia. La existencia del hombre en tanto que existencia histórica adquiere un valor, si no inmediatamente religioso, sí al menos “transhumano”. En el volumen complementario veremos hasta qué punto se presta la “historia” a ser sacralizada y en que medida se han historizado los valores religiosos. Pero ya desde ahora podemos señalar que la “nostalgia del paraíso” y las “réplicas fáciles” de las principales experiencias y símbolos religiosos nos indican en qué dirección habrá que buscar la solución a este problema. Porque esa “nostalgia” y esas “réplicas fáciles” demuestran tanto la radical repugnancia que el hombre histórico siente a entregarse totalmente a la experiencia sagrada como su impotencia para renunciar definitivamente a esta experiencia.

En este libro hemos evitado el estudio de los fenómenos religiosos en su perspectiva histórica, limitándonos a tratarlos en sí mismos, es decir, en tanto que hierofanías. Así, para esclarecer la estructura de las hierofanías acuáticas nos hemos permitido yuxtaponer el bautismo cristiano por un lado y los mitos y ritos de Oceanía, de América o de la antigüedad greco oriental por otro, prescindiendo de todo lo que los separa, es decir, en una palabra, de la historia. En la medida en que nos proponíamos atender directamente al problema religioso, quedaba justificado por sí mismo que ignoráramos la perspectiva histórica. Es cierto –y así lo hemos reconocido desde las primeras páginas de este libro– que la hierofanía, desde el momento en que se manifiesta como tal, es siempre “histórica”. Toda revelación de lo sagrado, cualquiera que sea el plano en que tenga lugar, se convierte en histórica por el simple hecho de que el hombre la conozca. La historia interviene desde el momento mismo en que el hombre, siguiendo la inspiración de sus necesidades, experimenta lo sagrado. El manejo y la transmisión de las hierofanías acentúa aún más su “historización”. No obstante, su estructura se conserva idéntica a sí misma, y precisamente esta permanencia de su estructura es lo que permite reconocerlas. Los dioses del cielo pueden haber sufrido innumerables transformaciones; sin embargo, su estructura celeste continúa siendo el elemento permanente, la constante de su personalidad.

Las fusiones y las interpolaciones sobrevenidas a una figura divina de la fecundidad pueden ser innumerables, sin embargo, esto deja intacta su estructura telúrica y vegetal. No solo esto: es que no existe una sola forma religiosa que no tienda a acercarse lo más posible a su arquetipo propio, es decir, a purificarse de sus aluviones y sus sedimentos “históricos”. Toda diosa tiende a convertirse en una gran diosa, asumiendo todos los atributos y funciones propios del arquetipo de la gran diosa. De suerte que podemos anotar ya un doble proceso en la historia de los hechos religiosos: por un lado, la aparición continúa y fulgurante de hierofanías y, por consiguiente, una fragmentación excesiva de la manifestación de lo sagrado en el cosmos; por otro, la unificación de estas hierofanías como consecuencia de su peculiar tendencia a encarnar lo más perfectamente posible los arquetipos y a realizar así plenamente su estructura propia.

Sería un error ver en el sincretismo únicamente un fenómeno religioso tardío que solo puede resultar del contacto entre varias religiones ya desarrolladas. Lo que llamamos sincretismo se observa ininterrumpidamente en el curso entero de la vida religiosa. No existe un solo demonio agrario rural ni un solo dios de tribu que no sea resultado de un largo proceso de asimilación y de identificación con las formas divinas vecinas. Es menester subrayarlo desde ahora: estas asimilaciones y estas fusiones no pueden imputarse exclusivamente a las circunstancias históricas (interpenetración de dos tribus vecinas, sometimiento de un territorio, etc.); el proceso es producto de la dialéctica misma de las hierofanías: esté o no en contacto con otra forma religiosa análoga o diferente, la hierofanía tiende siempre a manifestarse lo más íntegramente, lo más plenamente posible, en la conciencia religiosa de aquellos a quienes se revela. Esto explica un fenómeno con el que tropezamos en el curso entero de la historia de las religiones: la posibilidad que toda forma tiene de incrementarse, de purificarse y de ennoblecerse; de que el dios de una tribu, por ejemplo, se convierta, por una nueva epifanía, en el dios de un monoteísmo; de que una humilde diosa rural se transforme en madre del universo

Todos estos movimientos aparentemente contradictorios, de unificación y fragmentación, de identificación y separación, de atracción y resistencia o repulsión, etc., se verán con más claridad una vez que haya-

mos examinado las distintas técnicas de acercamiento y manejo de lo sagrado (oraciones, ofrendas, ritos, etc.) y podamos abordar el problema de la *historia* de los fenómenos religiosos. A este estudio dedicaremos el volumen complementario. De momento, al término de este, nos limitaremos a afirmar que casi todas las posiciones religiosas del hombre le vienen dadas desde los tiempos primitivos. En cierto sentido, no hay solución de continuidad entre los “primitivos” y el cristianismo. La dialéctica de la hierofanía es la misma, trátase de un *churinga* australiano o de la encarnación del Logos. En ambos casos nos hallamos ante una manifestación de lo sagrado en un fragmento del cosmos; en uno y otro caso está implícitamente planteado el problema del carácter “personal” o “impersonal” de la epifanía. Vimos (8) que cuando se trata de hierofanías elementales (*mana*, etc.) no siempre se puede precisar si se trata de una revelación de lo sagrado de estructura personal o de estructura impersonal; la mayoría de las veces las dos estructuras coexisten porque al “primitivo” le preocupa mucho menos la oposición “personal-impersonal” que la oposición “real (poderoso, etc.)-irreal”. Esta misma polaridad volverá a aparecernos, en innumerables fórmulas, en las religiones y las místicas más “desarrolladas”.

Que las principales posiciones religiosas estén dadas de una vez para todas desde el momento en que el hombre ha tenido conciencia de su situación existencial en el seno del universo no quiere decir que la “historia” no tenga ninguna consecuencia para la experiencia religiosa misma. Todo lo contrario, todo lo que ocurre en la vida del hombre, incluso en su vida material, repercute en su experiencia religiosa. El descubrimiento de las técnicas de la caza, de la agricultura, de los metales, etc., no solo ha modificado la vida material del hombre, sino que ha fecundado además –y quizá en una medida mayor todavía– la espiritualidad humana. La agricultura, por ejemplo, dio lugar a una serie de revelaciones que no hubieran podido producirse en las sociedades preagrícolas. Claro está que las modificaciones económicas y sociales y, en última instancia, los acontecimientos históricos no pueden dar razón por sí solos de los fenómenos religiosos en cuanto tales, pero las transformaciones ocurridas en el mundo material (agricultura, metalurgia, etc.) abren al espíritu nuevos modos de enfrentarse con la realidad. Y podemos decir que si la historia ha influido en la experiencia religiosa, ha sido en

el sentido de que los acontecimientos han proporcionado al hombre modos inéditos y distintos de ser, de descubrirse a sí mismo y de dar un valor mágico-religioso al universo. Citaremos solo un ejemplo: uno de los elementos fundamentales de la revolución religiosa de Zaratustra fue su proscripción de los sacrificios cruentos de animales (Cf. el elogio del buey primordial, *Yasna*, 29; el respeto a los bovinos, *Yasna*, 12, 1, etc.). Es evidente que a través de esta actitud apunta, entre otras cosas, el interés económico de una sociedad que esta evolucionando del pastoreo a la agricultura. Pero Zaratustra dio a este acontecimiento histórico un valor religioso: la abolición de los sacrificios cruentos se convirtió gracias a él, en un medio de disciplina y de elevación espiritual; la renuncia a este tipo de ritos abrió una nueva perspectiva a la contemplación; en una palabra: el acontecimiento histórico ha hecho posible una experiencia religiosa inédita y ha dado lugar al alumbramiento de nuevos valores espirituales. No es necesario decir que la evolución puede también seguir la marcha contraria: que nobles experiencias religiosas de las sociedades primitivas han ido haciéndose cada vez más difíciles de realizar consecuencia de las modificaciones que la "historia" ha ido introduciendo en esas sociedades. En algunos casos se puede hablar, sin exageración, de verdaderas catástrofes espirituales (por ejemplo, la integración de las sociedades arcaicas en el círculo económico de las sociedades colonialistas semi-industriales, etc.).

Pero si la historia puede promover o paralizar nuevas experiencias religiosas, no puede nunca abolir definitivamente la necesidad de una experiencia religiosa. Más aún: la dialéctica de las hierofanías permite el *redescubrimiento* espontáneo e integral de todos los valores religiosos, cualesquiera que sean y cualquiera que sea el nivel histórico de la sociedad o del individuo que realiza este descubrimiento. La historia de las religiones consiste así, en último análisis, en el drama provocado por la pérdida y el redescubrimiento de estos valores, pérdida y redescubrimiento que nunca son *ni pueden ser jamás definitivos*.

Capítulo II

Los símbolos en el ritual ndembu

Víctor W. Turner

Traducción del Departamento de Ciencias Sociales, Área de Antropología Pontificia Universidad Católica del Perú. El presente artículo fue publicado originalmente en inglés: "Analysis of Ndembu Symbols", en *Closed Systems and Open Minds: The limits of Naivety in Social Science*, Max Gluckman (Editor) Edinburgh: Oliver and Boyd Publishers, 1964. Fue posteriormente publicado en una antología de Víctor W. Turner, *Forest of Symbols: Aspect of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca (New York) and London, 1967.

En 1952 era sorprendente la importancia que tenían los ritos para la vida de los Ndembu de Zambia (antes Rodesia del Norte). En cualquier pequeño vecindario, no pasaba una semana sin que se escuchara el tambor ritual en una u otra de sus aldeas.

Por "ritual" me refiero a la conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina tecnológica, relacionada con seres o poderes místicos. El símbolo es la unidad mínima del ritual que aun conserva las propiedades características de la conducta ritual. Como este trabajo es principalmente una descripción y análisis de la estructura y propiedades de los símbolos, es suficiente mencionar aquí, siguiendo la definición del "Concise Oxford Dictionary" que un "símbolo" es una cosa que, por acuerdo general, se considera como tipificación o representación o evocación naturales de otra por poseer cualidades análogas o por asociación real o de pensamiento. Los símbolos que observé en el terreno eran, empíricamente, objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en una situación real.

Siguiendo el consejo y ejemplo de la profesora Mónica Wilson pedí a los especialistas y legos Ndembu que me interpretaran los símbolos de su ritual. Esto me proporcionó gran cantidad de material exegética. Consideré que metodológicamente era importante mantener separado el material producto de la observación y de la interpretación. El motivo que justificó esta medida se hará obvio en seguida.

Descubrí que no podía analizar símbolos rituales sin estudiarlos en una secuencia de tiempo en relación con otros “acontecimientos”, ya que los símbolos son parte necesaria del proceso social. Llegué a considerar a los mitos como aspectos precisos de los procesos sociales por los cuales los grupos se ajustaban a los cambios internos y se adaptaban a su ambiente externo. Desde esta perspectiva el símbolo ritual se convierte en un factor de acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad. El símbolo llega a asociarse con intereses objetivos, metas y medios humanos, ya sea que estos se encuentran explícitamente formulados o deban deducirse de la conducta observada. La estructura y propiedades de un símbolo se convierten en las de una entidad dinámica, por lo menos dentro de su contexto de acción apropiado.

Estructura y propiedades de los símbolos rituales

Se puede inferir la estructura y las propiedades de los símbolos rituales a partir de tres clases de datos: (1) forma exterior y características observables; (2) interpretaciones de especialistas y neófitos; (3) contextos significativos deducidos principalmente por el antropólogo.

Tomemos un ejemplo. En el Nkang'a, rito femenino de pubertad, la novicia es envuelta en una manta acostada al pie de un vástago del mudyi. El árbol mudyi, *Diplorrhyncus condylocarpo*, es notable por el látex blanco que exuda en gotas blancas al rasparse su delgada corteza. Para los Ndembu, esta es su característica observable más importante y por lo tanto propongo llamarlo en adelante “el árbol de la leche”. La mayoría de las mujeres Ndembu pueden atribuir varios significados a este árbol. En primer término, dicen que el árbol de la leche es el árbol “decano” del rito. Cada tipo de ritual tiene su símbolo “decano” o, como lo designaré, “dominante”. Estos símbolos se encuentran en una

clase especial a la que más adelante me referiré con mayor detalle. Por el momento, es suficiente afirmar que los símbolos dominantes son considerados no solo como un medio para el cumplimiento de los fines declarados de un rito determinado, sino también y principalmente, se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores axiomáticos. En segundo lugar, las mujeres, refiriéndose a sus características observables, dicen que el árbol de la leche representa la leche del seno humano y también los senos que la producen. Este significado es relacionado al hecho de que el Nkang'a se lleva a cabo cuando los senos de una muchacha comienzan a madurar y no después de su primera menstruación, que es objeto de otro ritual menos elaborado. El tema principal del Nkang'a es efectivamente el vínculo alimenticio entre madre e hijo y no el lazo del nacimiento. Este tema de la alimentación se expresa en el Nkang'a en una serie de símbolos complementarios indicativos de la acción de alimentar y de los alimentos. En tercer lugar, las mujeres describen al árbol de la leche como "el árbol de la madre y de su niño". Vemos que aquí la referencia se ha desplazado de la descripción de un acto biológico, que es el amamantar, a un lazo social que tiene profunda importancia tanto en las relaciones domésticas como en la estructura más amplia de la comunidad Ndembu. Este último significado surge con gran claridad en un texto que grabé de un especialista masculino en rituales. Traduzco literalmente:

"El árbol de la leche es el lugar de todas las madres del linaje (ivumu, literalmente 'matriz' o 'estómago'. Representa a las antepasadas de las mujeres y de los hombres. El árbol de la leche es donde durmió nuestra antepasada cuando fue iniciada. 'Iniciar' aquí significa el baile que realizan las mujeres dando vueltas y vueltas alrededor del árbol de la leche, a cuyo pie duerme la novicia. Todas nuestras antepasadas durmieron allí hasta llegar a nuestra abuela, nuestra madre y nosotros los hijos. Este es el lugar de nuestra costumbre tribal (muchidi)¹ donde empezamos, aun los hombres ya que a estos se los circuncida bajo el árbol de la leche".

Este texto destaca aquellos significados del árbol de la leche que se refieren a los principios y valores de la organización social. A un nivel de abstracción, el árbol de la leche representa el matrilineo, el principio

1 Muchidi también significa "categoría", "clase", "especie" y la misma "tribu".

del cual dependen la continuidad de la sociedad Ndembu. El matrilineo rige la sucesión en los cargos y la herencia de los bienes y pasa los derechos dominantes de residencia en unidades locales. Además otorga orden y estructura a la vida social Ndembu mucho más que cualquier otro principio de organización social. Sin embargo, “mudyi” significa más que matrilineo, tanto según este texto como de acuerdo a otras manifestaciones que he recogido. Representa a la costumbre tribal misma (muchidi wetu). El principio del matrilineo, la espina dorsal de la organización social Ndembu, como elemento de la estructura semántica del árbol de la leche simboliza en sí mismo al sistema total de interrelaciones entre grupos y personas que forman la sociedad Ndembu. Algunos de los significados de los símbolos pueden ser a su vez símbolos cada uno con su propio sistema de significado. Por lo tanto, en el nivel más alto de abstracción, el árbol de la leche representa la unidad y continuidad de la sociedad Ndembu. Tanto los hombres como las mujeres son los componentes de ese continuo espacio-temporal. Tal vez sea esta la razón por la cual un Ndembu instruido, tratando de superar la brecha que existe entre nuestras culturas, me explicó que el árbol de la leche era algo así como la bandera británica que flameaba sobre el centro administrativo, “Mudyi es nuestra bandera”, me dijo.

Al tratar el simbolismo del árbol de la leche en el contexto del rito de pubertad de la joven, los informantes tienden a subrayar el aspecto de dependencia. El bebé depende de la madre para su alimentación; análogamente, según los Ndembu, los miembros de la tribu beben de los senos de la costumbre tribal. En el contenido significativo del árbol de la leche se equipara el aspecto de alimentación y de aprendizaje. Frecuentemente escuché comparar el árbol de la leche con la “ida a la escuela”; se dice que el niño absorbe conocimientos de la misma forma en que un bebé absorbe leche y kapudyi, la bebida preparada de la mandioca que los Ndembu comparan con la leche. ¿Acaso nosotros mismos no hablamos de “sed de conocimientos”? Aquí el árbol de la leche es una especie de “taquigrafía” para el proceso de instrucción en asuntos tribales que sigue al episodio crítico de la iniciación de varones y muchachas en el caso de los varones es la circuncisión y en el de las muchachas la larga prueba de permanecer inmóvil. El papel de la madre es el arquetipo de la protectora, nutridora y maestra. Así por ejemplo, muchas veces se

hace referencia al jefe como “la madre de su pueblo”, mientras que el cazador-doctor que inicia a un novicio en el culto de la caza es designado “la madre del arte de cazar” (mama dawayang’a). El aprendiz de circuncidante es designado “hijo de la medicina de circuncisión”. En todos los sentidos hasta ahora mencionados, el árbol de la leche representa aspectos armónicos, benévolos de la vida doméstica y tribal.

Sin embargo, al aplicar el tercer modo de interpretación, es decir el análisis contextual, hay una contradicción entre las interpretaciones dadas por los informantes y la forma en que realmente se comportan las personas en relación con el árbol de la leche. Se torna aparente que el árbol de la leche representa aspectos de diferenciación social y hasta de oposición entre los miembros de una sociedad a la que idealmente se supone simboliza como un todo armonioso. El primer contexto pertinente que examinaremos, es el papel que desempeña el árbol de la leche en una serie de “situaciones de acción” dentro del marco del rito de la pubertad de la joven. Como he mencionado, los símbolos generan acción, y los símbolos dominantes tienden a convertirse en centros de la interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos, profesan su culto frente a ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y les agregan otros objetos simbólicos frecuentemente para hacer santuarios compuestos. En general, estos grupos de participantes representan ellos mismos componentes importantes del sistema social secular, ya sea que estos componentes sean grupos colectivos, como familias y linajes, o meras categorías de personas que poseen características similares, tal como ancianos, mujeres, niños, cazadores o viudas. En cada tipo de rito Ndembu un grupo o categoría diferente se convierte en el elemento social central. En el Nkang’a este elemento central es la unidad de las mujeres Ndembu. Las mujeres son las que bailan alrededor del árbol de la leche e inician a la novicia recostada, convirtiéndola en el eje del círculo que gira. El árbol de la leche no es solo la “bandera de los Ndembu”; más concretamente, en las primeras fases del Nkang’a, es la “bandera” de las mujeres Ndembu. En esta situación no solo enfoca la exclusividad de las mujeres: las moviliza en oposición a los hombres, ya que las mujeres en sus cantos se mofan de los hombres y durante cierto tiempo no permiten que los hombres se integren a su círculo de baile. Por lo tanto, si vamos a tener en cuenta el aspecto operativo del símbolo del árbol de la

leche, incluyendo no solo aquello que los Ndembu dicen sobre el mismo sino también lo que hacen con el mismo en su “significado”, debemos admitir que distingue a las mujeres como una categoría social y señala su solidaridad.

El árbol de la leche hace aun más distinciones. Por ejemplo, en ciertos contextos de acción, representa a la novicia misma. Uno de dichos contextos es la sacralización inicial de un retoño específico del árbol de la leche. En este caso es significativa la propiedad natural de la inmadurez del árbol. Los informantes dicen que se elige un árbol joven porque la novicia es joven. El árbol específico de una muchacha simboliza su nueva personalidad social de mujer madura. En el pasado y aun hoy en forma ocasional, el ritual de la pubertad de una joven formaba parte del ritual matrimonial, y el matrimonio señalaba su transición de la doncellez al estado de mujer. Gran parte de la educación y la mayor parte del simbolismo del Nkang'a tiene relación con el hecho de hacer de la joven una esposa sexualmente perfecta, un mujer fecunda y una madre capaz de producir abundante leche. Este es un proceso singular para cada muchacha. Es iniciada sola y es el centro de atención y cuidado de todos. Desde su punto de vista es su Nkang'a el momento más conmovedor y gratificante de su vida. La sociedad reconoce y alienta estos sentimientos, aunque también prescribe ciertas pruebas y dificultades para la novicia, quien debe sufrir antes de ser alabada durante el último día del rito. Entonces, el árbol de la leche celebra la mayoría de edad de una nueva personalidad social, y la diferencia de todas las otras mujeres en este momento de su vida. En términos de su contexto de acción, el árbol de la leche también expresa aquí el conflicto entre la joven y la comunidad moral de las mujeres adultas en la cual esta entrando. No es sin razón que el lugar donde se encuentra el árbol de la leche es conocido como el “lugar de la muerte” o “lugar de los sufrimientos”, términos que también se aplican al lugar donde se hace la circuncisión a los jóvenes varones, ya que la novicia debe permanecer sin mover un solo músculo a lo largo de todo un caluroso día.

En otros contextos, el lugar donde está el árbol de la leche es el escenario de la oposición entre la propia madre de la novicia y el grupo de mujeres adultas; la madre es excluida del círculo de bailarinas. Ella

está perdiendo a su niña aunque la recuperará después como una adulta co-miembro de su linaje. Aquí vemos el conflicto entre la familia matricéntrica y la sociedad más amplia que, como he mencionado, se encuentra articulada en forma dominante por el principio del matrilineo. La relación madre-hija persiste a lo largo del ritual, pero su contenido varía. Vale la pena mencionar que en una fase del Nkang'a, madre e hija intercambian algunas prendas de sus vestidos. Tal vez esto este relacionado con la costumbre Ndembu por la cual los deudos usan pequeños trozos de las ropas de un pariente muerto. Cualquiera que sea el significado que el intercambio de prendas tenga para un psico-analista – y aquí llegamos a uno de los límites de nuestra competencia antropológica– no parecería improbable que los Ndembu tratan de simbolizar la terminación, tanto para la madre como para la hija, de un aspecto importante de su relación. Esta es una de las acciones simbólicas –una de las pocas– sobre la cual no pude conseguir una explicación en el rito de la pubertad. Por lo tanto, es legítimo deducir, en mi opinión, que poderosos deseos inconscientes de un tipo que los Ndembu consideran ilícitos, son expresados en el mismo.

La oposición entre las mujeres de la tribu y la madre de la novicia se representa mímicamente en el árbol de la leche al finalizar el primer día del rito de pubertad. La madre de la joven prepara una gran comida de mandioca y frijoles –ambos alimentos son simbólicos en el Nkang'a y tienen muchos significados– para las mujeres visitantes, las que comen con el grupo de su aldea y no distribuidas al azar. Antes de comer las mujeres regresan al árbol de la leche desde el lugar donde van a ingerir sus alimentos situado a pocos metros y giran alrededor del árbol en procesión. La madre va al final sosteniendo una gran cuchara llena de mandioca y frijoles, de repente exclama en alta voz: “¿Quién desea la mandioca de chipwampwilu?”. Todas las mujeres se apresuran para ser las primeras en apoderarse de la cuchara y comer de ella. Parece que “chipwampwilu” es una palabra arcaica y nadie sabe su significado. Los informantes dicen que la cuchara representa su poder reproductor (lusemu) y su papel de labradora y cocinera. Una mujer le dijo a mi esposa, “Trae suerte si la persona que arrebató la cuchara es de la misma aldea que la novicia. Si no, la madre cree que su hija se irá a una aldea distante y que morirá allí. La madre desea que su hija permanezca cerca

de ella". En esta afirmación se encuentra implícito un conflicto más serio que el que existe entre la familia matricéntrica y la sociedad madura femenina. Se refiere a otro de los principios de articulación dominantes de la sociedad Ndembu, que es el matrimonio virilocal, según el cual las mujeres viven en las aldeas de sus maridos después del casamiento. Algunas veces esto trae como consecuencia a que las madres y las hijas estén separadas por grandes distancias. En el episodio descrito, las mujeres simbolizan los núcleos matrimoniales de aldeas. Cada aldea desea obtener el control de la capacidad de trabajo de la novicia por medio del casamiento. Sus miembros también confían en que sus hijos crecerán en la misma, incrementando de esta manera su tamaño y prestigio. En un momento posterior del Nkang'a hay una pelea simbólica entre los parientes matrilineos de la novicia y los del novio, que explicita el conflicto entre virilocalismo y matrilineo.

Por último, en el contexto de la situación de acción, algunas veces los informantes describen al árbol de la leche como una representación del matrilineaje de la novicia. Efectivamente, en la competencia por la cuchara que recientemente mencioné tiene este significado, ya que las mujeres de su propia aldea tratan de apoderarse de la cuchara antes que lo hagan los miembros de las otras aldeas. Aun cuando esas mujeres no pertenezcan a su linaje materno pero están casadas con miembros masculinos de esta, se considera que actúan en su nombre. De esta manera, el árbol de la leche, en uno de sus aspectos de acción, representa la unidad y exclusividad de un solo matrilineaje con un centro local en una aldea en oposición con otros grupos colectivos semejantes. Se da la forma dramática y simbólica al conflicto entre otro subsistema y el sistema local.

A esta altura será evidente que existen grandes diferencias entre las interpretaciones que dan los informantes sobre el árbol de la leche y la conducta de los Ndembu en situaciones dominadas por el simbolismo de dicho árbol. Así, se nos dice que el árbol de la leche representa el estrecho lazo entre madre e hija. Sin embargo, el árbol de la leche representa la unidad de la sociedad Ndembu. Sin embargo, encontramos que en la práctica separa a las mujeres de los hombres y a algunas categorías y grupos de mujeres de otras. ¿Cómo se explican estas contradicciones entre los principios y la práctica?

Algunos problemas de interpretación

Tengo la certeza que mis informantes realmente creían que el árbol de la leche representaba solo los aspectos vinculatorios y unificadores de la organización social Ndembu. Estoy igualmente seguro de que el papel del árbol de la leche en situaciones de acción, donde representa un centro de grupos específicos en oposición con otros grupos, constituye un elemento igualmente importante de su significado total. Aquí es necesario plantear la importante pregunta: “significado, ¿para quién?”. Ya que si los Ndembu no reconocen la discrepancia entre su interpretación del simbolismo del árbol de la leche y su conducta en relación con el mismo, ¿quiere decir acaso que la discrepancia no tiene importancia para el antropólogo social? En efecto, algunos antropólogos sostienen con Nadel (1954: 108), que “los símbolos no comprendidos no forman parte de la investigación social; su efectividad social radica en su capacidad indicativa y si no indican nada a los actores, desde nuestro punto de vista no son pertinentes, y por lo tanto ya no son símbolos (independientemente del significado que tengan para el psicólogo o el psicoanalista)”. La profesora Mónica Wilson (1957: 6) sostiene un punto de vista similar. Ella escribe que pone énfasis en “las interpretaciones que hacen los Nyakyusa de sus propios rituales, ya que la literatura antropológica está salpicada de conjeturas simbólicas, interpretaciones que hacen los etnólogos de los ritos de otros pueblos”. Ella llega al extremo de basar todo su análisis del rito Nyakyusa en “la traducción o interpretación Nyakyusa del simbolismo”. Considero que estos investigadores van más allá de los límites de una cautela saludable y se imponen limitaciones serias y hasta arbitrarias. Sus dificultades provienen, hasta cierto punto, de que no hacen una distinción entre el concepto de símbolo y aquel de simple signo. Si bien estoy en total desacuerdo con el postulado fundamental de Carl Jung de que el inconsciente colectivo es el principal principio formativo del simbolismo ritual, considero que él ha despejado el camino para futuras investigaciones tan solo al hacer esta diferenciación (1949: 601). “Un signo”, sostiene, “es una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida. Pero un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido, un hecho que no obstante se reconoce o postula como existente”. Nadel y Wilson, al tratar a la mayoría de los símbolos rituales

como signos, deben desconocer o considerar triviales algunas de las principales propiedades de dichos símbolos.

Contexto y perspectiva estructural

¿Cómo puede entonces un antropólogo justificar su pretensión de que puede interpretar los símbolos rituales de una sociedad en forma más profunda y amplia que los propios actores? En primer término, valiéndose de sus técnicas y conceptos especiales, el antropólogo puede considerar el desarrollo de un cierto rito como “ocurriendo en y compenetrado por una totalidad de entidades sociales coexistentes, tales como diversos tipos de grupos, subgrupos, categorías o personalidades, y también las barreras existentes entre ellos y sus modos de interconexión” (Lewin: 1949: 200). En otras palabras, puede ubicar este rito en su contexto significativo y describir la estructura y propiedades de dicho contexto. Por otra parte, cada participante en el rito lo ve desde su propia perspectiva. Tiene lo que Lupton ha llamado su propia “perspectiva estructural”. Su visión está limitada por el hecho de ocupar una posición determinada o aun un conjunto de posiciones situacionalmente conflictivas, tanto en la estructura permanente de la sociedad, como en la estructura de rol del ritual dado. Más aun, es probable que las acciones del participante se encuentran gobernadas por una cantidad de intereses, fines y sentimientos, sujetas a su posición específica que impide su comprensión de la situación total. Un obstáculo aun más serio para poder ser objetivo es el hecho que tiende a considerar como axiomáticos y fundamentales a los ideales, valores y reglas que se expresan en forma abierta o se simbolizan en el rito. Así, en el rito Nkang’a cada persona o grupo en sucesivos contextos de acción ven al árbol de la leche solo como una representación de su o sus intereses y valores específicos en esos momentos. Sin embargo, el antropólogo que previamente ha realizado un análisis estructural de la sociedad Ndembu, aislando sus principios de organización y distinguiendo sus grupos y relaciones, no tiene una parcialidad específica y puede observar las verdaderas interconexiones y conflictos entre grupos y personas, en la medida en que estas reciben representación ritual. Lo que para un actor, desempeñando un

papel específico no tiene significado, para el observador y analista del sistema total puede ser muy significativo.

Por lo tanto, sobre esta base, considero que es legítimo, incluir dentro del significado total de un símbolo ritual dominante, aspectos de conducta asociados con el mismo que no pueden ser interpretados por los actores, quienes inclusive hasta pueden no haberse percatado de su existencia si se les pide que interpreten el símbolo fuera de su contexto de actividad. Sin embargo, tenemos aun el problema de la contradicción entre los significados expresos del símbolo del árbol de la leche y el significado de las formas estereotipadas de conducta relacionadas con el mismo. Las interpretaciones de los nativos sobre el simbolismo del árbol de la leche en abstracto parecerían indicar que no hay incompatibilidad o conflicto entre las personas y los grupos a los cuales se refiere. Sin embargo, como hemos visto, es el conflicto entre estos grupos lo que es ridiculizado en el lugar donde se encuentra el árbol de la leche.

Tres propiedades de los símbolos rituales

Antes de proceder a su interpretación, debemos clasificar más detalladamente los datos descriptivos que obtuvimos según los métodos mencionados más arriba. Dicha clasificación nos permitirá señalar algunas de las propiedades de los símbolos rituales. La propiedad más sencilla es la de condensación. Muchas cosas y acciones se representan en una disposición o arreglo único. Segundo, un símbolo dominante es una unificación de varias y diferentes 'significata'. Los significata dispares se interconectan en razón de poseer en común cualidades análogas o por asociación de ideas o de propiedades. Dichas cualidades o vínculos de asociación pueden ser en sí mismos triviales, casuales o estar ampliamente distribuidos en toda una gama de fenómenos. Su misma generalidad les permite relacionar conjuntamente las más diversas ideas y fenómenos. Así, tal como hemos visto, el árbol de la leche representa, 'inter alia', los senos de las mujeres, la maternidad, una novicia en el Nkang'a los principios del matrilineo, un matrilineaje específico, aprendizaje, la unidad y persistencia de la sociedad Ndembu. Los temas de alimentación y dependencia se encuentran incluidos dentro de esos diversos significata.

La tercera propiedad importante de los símbolos rituales dominantes es su polarización de significado². No solo el árbol de la leche sino todos los otros símbolos dominantes de los Ndembu poseen dos polos de significado claramente distinguibles. En un polo encontramos un conjunto de significata que se refieren a los componentes del orden social y moral de la sociedad Ndembu, los principios de organización social, a tipos de agrupamiento corporativos y a las normas y valores inherentes en las relaciones estructurales. En el otro polo, los significata son generalmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Llamemos al primero de estos el “polo ideológico” y al segundo el “polo sensorial”. En el polo sensorial los significata se relacionan estrechamente con la forma exterior del símbolo. Así, uno de los significados del árbol de la leche –la leche materna– está estrechamente relacionado con la exudación del látex lechoso del árbol. Un significado sensorial de otro símbolo dominante, el árbol mukula, es la sangre, y este árbol segrega una goma roja oscura.

En el polo sensorial se encuentran concentrados aquellos significata que normalmente despiertan deseos y sentimientos; en el polo ideológico uno encuentra una distribución de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de grupos y categorías sociales. Los significata sensoriales, emotivos, tienden a ser “burdos” (“gross”) en un doble sentido. En primer lugar, son burdos en sentido general, no toman en cuenta ni el detalle ni las cualidades precisas de la emoción. No puede insistirse demasiado en que dichos símbolos son hechos sociales, “representaciones colectivas”, aunque su atracción es el más bajo de los denominadores comunes del sentimiento humano. El segundo sentido de “burdo” es “franca y hasta escandalosamente fisiológico”. Así, el árbol de la leche tiene los significados burdos de la leche del seno materno, los senos y el proceso de amamantar. Estos también son burdos en el sentido que representan aspectos de la experiencia universal de los Ndembu. Otros símbolos Ndembu, en sus polos de significado sensorial, representan temas como la sangre, los genitales masculino y femenino, semen, orina y heces. Los mismos símbolos, en sus polos de significado ideológico, re-

2 Es decir, objetos que no duran en forma indefinida pero a los cuales no se les puede aplicar la categoría de tiempo.

presentan la unidad y continuidad de los grupos sociales, en sus aspectos primarios y de asociación, domésticos y políticos.

Referencia y condensación

Hace mucho tiempo que se ha admitido en la literatura antropológica que los símbolos rituales son estímulos de emociones. Tal vez la afirmación más contundente de esta posición es la formulada por Edward Sapir en la *Encyclopedia of the Social Sciences*. Sapir diferencia, en una forma que nos recuerda la distinción hecha por Jung, entre dos clases principales de símbolos. Al primero lo designa símbolos “de referencia”. Estos incluyen elementos como la conversación verbal, la escritura, las banderas nacionales, los códigos de señales y otros conjuntos de símbolos que se consideran medios económicos para fines de referencia. Al igual que el “signo” de Jung, el símbolo de referencia es fundamentalmente cognitivo y se refiere a hechos conocidos. La segunda clase, que incluye la mayoría de los símbolos rituales, son símbolos “de condensación”, los que Sapir define como “formas altamente” condensadas de comportamiento sustitutorio para expresión directa, que permite la fácil liberación de tensión emocional en forma “consciente o inconsciente”. El símbolo de condensación está “saturado con cualidad emotiva”. La principal diferencia en el desarrollo de estos símbolos es, según Sapir, que “mientras el simbolismo referencial crece al elaborarse en el consciente, el simbolismo de condensación golpea contra sus raíces cada vez más profundas del inconsciente y difunde su calidad emocional a tipos de conducta y situaciones que aparentemente están muy apartados del significado original del símbolo”.

La formulación de Sapir es muy esclarecedora. El subraya particularmente cuatro atributos fundamentales de los símbolos rituales: (1) la condensación de muchos significados en una forma única; (2) economía de referencia; (3) predominio de la cualidad sensorial u orética; (4) asociaciones con regiones del inconsciente. Sin embargo, tiende a subestimar la importancia de lo que he designado como el polo ideológico (o añadiría, normativo) del significado. Los símbolos rituales son simultáneamente símbolos de referencia y de condensación, si bien cada símbolo es multirreferencial, en vez de unirreferencial. Su cualidad esencial

es su yuxtaposición de lo físicamente burdo con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social. Dichos símbolos son coincidencias de cualidades opuestas, uniones de “alto” y “bajo”. No necesitamos poseer muchos conocimientos de ninguna de las psicologías profundas actuales para suponer que esta yuxtaposición, o aun interpenetración de los opuestos en el símbolo está vinculada con su función social. Durkheim estaba fascinado por el problema de por qué muchas normas y reglas sociales se consideran al mismo tiempo como “obligatorios” y “deseables”. Los estudiosos están llegando a la conclusión de que el rito es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable. El elemento básico del rito, el símbolo dominante, encierra las principales propiedades del proceso ritual total, que es lo que produce esta transmutación. Dentro de su marco de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. En la situación de acción del ritual, con su excitación social y estímulos fisiológicos directos como la música, cantos, bailes, alcohol, incienso y formas de vestirse grotescas, tal vez podemos decir que el símbolo ritual lleva a cabo un intercambio de cualidades entre sus polos de significado. Por una parte, las normas y valores se saturan de emoción, mientras que las emociones burdas y básicas se ennoblecen a través del contacto con los valores sociales. La tediosidad de la restricción moral se transforma en el “amor a la virtud”.

Antes de proseguir con nuestro análisis, tal vez sería conveniente recapitular las principales propiedades empíricas de los símbolos dominantes, derivadas de nuestra clasificación de los datos descriptivos pertinentes: (1) condensación; (2) unificación de significados dispares en una sola organización simbólica; (3) polarización de significado.

Símbolos dominantes e instrumentales

Como he mencionado, los Ndembu consideran ciertos símbolos rituales como dominantes. En ritos realizados para aplacar a los espíritus de los antepasados que se cree han castigado a sus parientes vivientes con trastornos reproductivos, enfermedades o mala suerte en la caza, hay dos clases principales de símbolos dominantes. La primera clase está representada por el primer árbol o planta de una serie de árboles o

plantas del que los practicantes o adeptos del culto curativo recogen una porción de hojas, corteza o raíces. Los sujetos del rito son marcados con estas porciones mezcladas con agua o se prepara un brebaje que deben tomar. El primer árbol así tratado se llama “lugar de salutación” (ishikenu) o el “anciano” (mukulumpi). Los adeptos giran en torno al mismo para sacralizarlo. Luego el practicante más antiguo reza a su pie, el que salpica con arcilla blanca pulverizada. Se reza ya sea al espíritu que se cree esta afligiendo al sujeto del rito o al árbol mismo, que en alguna forma es identificado con el espíritu que esta causando aflicción. Los adeptos pueden asignar varios significados a cada “ishikenu”. El segundo tipo de símbolo dominante en los ritos curativos consiste en santuarios donde se sientan los sujetos de dichos ritos, mientras que los practicantes los lavan con sustancias vegetales mezcladas con agua y realizan actos simbólicos o rituales en su nombre. Dichos santuarios frecuentemente son compuestos y están formados por varios objetos en configuración. Ambos tipos de símbolos dominantes están estrechamente vinculados con seres no empíricos. Algunos son considerados como sus depositarios, otros como seres identificados con ellos; otros aun, como su representación. Por otra parte, en los ritos de crisis vitales los símbolos dominantes parecerían representar no a seres sino a poderes o tipos de eficacia no empíricos. Así, por ejemplo, en el rito de la circuncisión de los varones, el símbolo dominante de todo el rito es un remedio (vitumbu) llamado “infunda” que está compuesto de muchos ingredientes, entre ellos, las cenizas de un leño quemado que significa “muerte” y la orina de un aprendiz circuncidante que significa “virilidad”. Cada uno de estos y otros ingredientes tienen muchos otros significados. El símbolo dominante en el campamento donde se reúnen los padres de las novicias y preparan la comida para los muchachos es el árbol “chikoli”, que representa, entre otras cosas, un falo erguido, masculinidad adulta, fuerza, proezas en la caza y salud hasta la vejez. El símbolo dominante durante el proceso de la circuncisión es el árbol de la leche, bajo el cual se realiza la circuncisión a los novicios. En la fase inmediatamente posterior a la circuncisión, el símbolo dominante es el árbol rojo mukula, en el que los novicios se sientan hasta que sus heridas dejan de sangrar. Otros símbolos dominan las diversas fases de la reclusión. Cada uno de estos símbolos es designado “mukulumpi” (anciano, decano). Los símbolos

dominantes aparecen en muchos contextos rituales diferentes, algunas veces presidiendo todo el proceso, otras solo algunas fases del mismo. El significado de ciertos símbolos dominantes posee un alto grado de constancia y congruencia a través de todo el sistema simbólico, ejemplificando la proposición de Radcliffe-Brown que un símbolo recurrente en un ciclo de ritos tendrá probablemente el mismo significado en cada uno. Dichos símbolos también poseen bastante autonomía con relación a los fines de los ritos en los que aparecen. Debido precisamente a estas propiedades, los símbolos dominantes son fáciles de analizar en un marco de referencia cultural. En este sentido pueden considerarse como los que Whitehead hubiera designado “objetos eternos”³. Son puntos bastante fijos tanto en la estructura social como en la cultural y constituyen realmente puntos de empalme entre estos dos tipos de estructura. Se pueden considerar como fines en sí mismos, independientemente de su orden de aparición en un rito dado, como representantes de valores axiomáticos de la sociedad Ndembu más amplia. Esto no quiere decir que no es posible estudiarlos, como nosotros hemos hecho, como factores de acción social, en un marco de referenda de acción, pero por sus propiedades sociales, son objetos más apropiados para el estudio morfológico que la clase de símbolos analizados a continuación.

A estos símbolos los podemos designar como “símbolos instrumentales”. Un símbolo instrumental debe ser visto en términos de su contexto más amplio, es decir en función del sistema total de símbolos que conforma un tipo específico de rito. En otras palabras, cada rito tiene su propia teleología. Tiene sus metas explícitamente expresadas y los símbolos instrumentales pueden considerarse como los medios para lograr dichas metas. Por ejemplo, en los ritos que se cumplen con el fin evidente de que las mujeres sean fértiles, entre los símbolos instrumentales utilizados se encuentran trozos de árboles que dan frutos o árboles que poseen gran cantidad de raicillas. Los Ndembu dicen que estos frutos y raicillas representan niños. También se piensa que son eficaces para que la mujer sea fértil. Son medios para el fin principal del rito. Estos símbolos tal vez podrían ser considerados como signos o símbolos

3 Nadel escribe que “podemos considerar a la misma fluidez del formalismo como parte de la forma típica del ritual Nupe” (1954).

de referenda si no fuera por el hecho que los significados de cada uno se encuentran asociados con poderosas emociones y deseos conscientes o inconscientes. En el nivel psicológico de análisis, creo que estos símbolos se aproximarían también a la clase de símbolos de condensación, pero aquí llegamos a los límites actuales de la competencia antropológica, un problema al que ahora nos referiremos con mayor detalle.

Los límites de la interpretación antropológica

Llegamos así al aspecto más difícil del estudio científico del simbolismo ritual: el análisis. ¿Hasta dónde podemos interpretar estas organizaciones enigmáticas utilizando conceptos antropológicos? ¿En qué momento llegamos a los límites de nuestra capacidad explicativa? Vamos a considerar primero el caso de los símbolos dominantes. He sugerido que estos tienen dos polos de significado, uno sensorial y el otro ideológico. También he insinuado que los símbolos dominantes tienen la propiedad de unificar significata diferentes. Llegaría a decir que en ambos polos de significado se encuentran agrupados significata diferentes y aun contradictorios. En el curso de su desarrollo histórico, la antropología ha adquirido técnicas y conceptos que le permiten manejar con bastante competencia los tipos de datos que hemos clasificado dentro del polo ideológico. Dichos datos, tal como hemos visto, incluyen componentes de la estructura social y fenómenos culturales, tanto ideológicos como tecnológicos. Creo que el estudio de estos datos en términos de los conceptos de tres divisiones fundamentales de la antropología —antropología cultural, teoría estructuralista y dinámica social— sería muy positivo. A continuación mencionaré en líneas generales la forma en que creo deberían realizarse dichos análisis y la manera en que los tres marcos podrían interrelacionarse, pero primero es necesario preguntarnos en qué medida y en qué sentido sería pertinente someter a un análisis intensivo al polo sensorial del significado, y lo que es aun más importante, ¿cuán capacitados estamos como antropólogos para llevarlo a cabo? Es evidente, tal como lo ha manifestado Sapir, que los símbolos del rito, al igual que todos los símbolos de condensación, “golpean raíces cada vez más profundas en el inconsciente”. Solo unos conocimientos básicos de psicología profunda alcanzan para señalar al

investigador que los símbolos rituales, en su forma externa, su contexto de conducta y con relación a varias de las interpretaciones que les asignan los nativos, se encuentran parcialmente determinados por motivaciones e ideas inconscientes. El intercambio de ropa entre madre e hija en el rito Nkang'a; el de la creencia que la novicia enloquecería si viera al árbol de la leche el día de su rito de separación; la creencia que si la novicia levanta la manta que la cubre durante la reclusión y ve a su aldea morirá su madre; todos estos son elementos de la conducta simbólica para la cual los Ndembu no tienen una interpretación satisfactoria. Estas creencias sugieren un elemento de hostilidad recíproca en la relación madre-hija, contrarias a interpretaciones ortodoxas del simbolismo del árbol de la leche en lo que respecta a la relación madre-hija. Una de las principales características de las interpretaciones ideológicas es que tienden a recalcar los aspectos armonizantes y cohesionantes en las relaciones. El argot exegético pretende que las personas y los grupos siempre actúan de acuerdo con las normas ideales de la sociedad Ndembu.

Psicología profunda y simbolismo ritual

Cuando psicoanalistas como Theodor Reik, Ernest Jones o Bruno Bettelheim analizan el simbolismo ritual de la sociedad primitiva o antigua, tienden a considerar al polo de significado ideológico como no pertinente y centran su atención en la forma externa y significados sensoriales de los símbolos. Consideran a la mayoría de las interpretaciones nativas de los símbolos, que son el elemento principal del polo ideológico, como si fueran casi idénticas a las racionalizaciones por las cuales los neuróticos explican y justifican su conducta anormal. Mas aún, tienden a considerar a los símbolos rituales como idénticos a los síntomas neuróticos o psicóticos, o como si tuvieran las mismas propiedades de los símbolos de los sueños de los individuos de Europa Occidental. En efecto, el procedimiento que siguen es exactamente el inverso del que utiliza el antropólogo social, quien está de acuerdo con Nadel y Wilson. Se recordará que esta escuela de antropólogos considera que únicamente las interpretaciones conscientes, verbalizadas, nativas son sociológicamente pertinentes. Por otra parte, el método de los psicoanalistas es examinar la forma, contenido modo de interconexión de los

actos y objetos simbólicos que describen los etnógrafos e interpretarlos por medio de conceptos formulados en la experiencia clínica de Europa Occidental. Dichos psicoanalistas sostienen que reconocen en el contexto de la estructura y de la acción de los símbolos rituales material derivado de lo que ellos consideran como experiencia universal de la infancia humana en la situación familiar. Así por ejemplo, Fenichel (1946: 302) afirma que universalmente existen dos tendencias psíquicas contrarias en la relación padre-hijo, que son sumisión y rebelión, y que ambas derivan del complejo de Edipo. Luego sostienen que:

Como la mayoría de las religiones patriarcales varían entre sumisión a una figura paterna y rebelión (estando tanto la sumisión como la rebelión sexualizada) y todo dios al igual que un súper yo compulsivo promete protección a cambio de sumisión, hay muchas similitudes en el cuadro manifiesto de ceremoniales compulsivos y ritos religiosos, debido a la semejanza del conflicto subyacente.

Otros psicoanalistas sostienen que en las formas simbólicas encuentran rastros de ideas y tendencias oralmente agresivas, oralmente dependientes, analsadistas y masoquistas. Efectivamente, varios antropólogos después de leer literatura psicoanalista se han visto tentados a explicar los fenómenos rituales de esta forma.

Tal vez el intento reciente de explicar en forma amplia y comprensiva el simbolismo ritual utilizando conceptos psicoanalíticos más espectaculares sea el libro de Bruno Bettelheim: *Symbolic Wounds*. Después de observar la conducta de cuatro adolescentes esquizoides que formaban una sociedad secreta, Bettelheim consideró que en esta conducta se encontraba la clave para la comprensión de muchas características del rito primitivo de iniciación. A partir de sus “esquizoides” infirió que uno de los fines (inconscientes) de los ritos de iniciación masculina puede ser afirmar que los hombres también pueden engendrar hijos y que “por medio de operaciones como la sub-incisión los hombres pueden tratar de adquirir un aparato sexual y funciones iguales a las de las mujeres” (1954: 105-123). Según la opinión de Bettelheim, la envidia de la matriz y una identificación infantil inconsciente con la madre eran poderosos factores formativos, tanto en el rito ad hoc de sus cuatro esquizoides como en el rito de la circuncisión del varón en todo el mundo.

El punto de vista de Bettelheim es contrario en muchos aspectos importantes al de muchos freudianos ortodoxos, quienes sostienen que los acontecimientos simbólicos que conforman estos ritos son principalmente resultados de los celos de los padres de sus hijos y que su propósito es crear ansiedad sexual (castración) y asegurar la existencia del tabú del incesto. Si los psicoanalistas difieren entre sí en sus explicaciones, ¿Con qué criterio puede juzgar sus interpretaciones el desventurado antropólogo social que no ha recibido ni instrucción sistemática ni ha adquirido experiencia práctica profunda en dicho campo?

Competencia de la explicación

Si conceptualizamos un símbolo dominante como que posee dos polos de significado, creo que esto nos permite demarcar con más facilidad los límites dentro de los cuales el análisis antropológico puede ser empleado con provecho. Los psicoanalistas, al considerar como poco pertinentes a la mayoría de las interpretaciones dadas por los nativos, pecan de ingenuos y unilaterales en su enfoque del problema. Aquellas interpretaciones que muestran que un símbolo dominante expresa importantes componentes de un orden social y moral no son de ninguna forma equivalentes a las “racionalizaciones” y las “elaboraciones secundarias” del material proveniente de conflictos endopsíquicos. Se refieren a hechos sociales que tienen una realidad empírica exterior a la mente de los individuos. Por otra parte, aquellos antropólogos que consideran como pertinentes solo las explicaciones de los nativos, pecan igualmente de ser unilaterales. Esto se debe a que tienden a analizar los símbolos únicamente dentro de dos marcos analíticos, el cultural y el estructural. Este enfoque es fundamentalmente estático y no considera los procesos que implican cambios temporales en las relaciones sociales.

No obstante, las propiedades básicas de un símbolo ritual incluyen estos procesos dinámicos. Los símbolos instigan a la acción social.

En el contexto de la psicología del campo, hasta se pueden describir como “fuerzas” en el sentido de que son influencias determinables que inclinan a las personas y a los grupos a la acción. Mas aun, es en un contexto de campo donde las propiedades que hemos descrito adque-

ren mayor significación, es decir, polarización de significados, transferencia de la cualidad afectiva (*affectual*), discrepancia entre significados y condensación de significados. El símbolo como unidad de acción que posee estas propiedades, se convierte en un objeto de estudio, tanto para el antropólogo como para el psicólogo. Las dos disciplinas, en tanto se interesan por las acciones humanas, deben conceptualizar el símbolo ritual de la misma forma.

Las técnicas y conceptos del antropólogo le permiten analizar en forma adecuada las interrelaciones entre los datos asociados con el polo ideológico del significado. También le permiten analizar la conducta social dirigida hacia el símbolo dominante total. Sin embargo, con sus medios actuales no pueden discriminar entre las fuentes exactas de sensaciones y deseos inconscientes que determinan gran parte de la forma externa del símbolo; elegir algunos objetos naturales en lugar de otros para servir como símbolos y explicar ciertos aspectos de la conducta asociados a los símbolos. Para él, es suficiente que el símbolo evoque una emoción. Está interesado en el hecho que la emoción es evocada y no en las cualidades específicas de sus componentes. En realidad, puede considerar situacionalmente pertinente para su análisis distinguir si la emoción evocada por un símbolo específico posee el carácter tosco, digamos de agresión, temor, amistad, ansiedad o placer sexual, pero no necesita profundizar *más*. Para él, el símbolo ritual es fundamentalmente un factor en la dinámica de grupo, y como tal, sus principales objetos de estudio son sus referencias a los grupos, relaciones, valores, normas y creencias de una sociedad. En otros términos, el antropólogo trata al polo sensorial del significado como una constante y a los aspectos sociales e ideológicos como variables cuya interdependencia trata de explicar.

Por otra parte, creo que el psicólogo debe dar mayor importancia de la que ha dado hasta ahora a los factores sociales en el análisis del simbolismo ritual. Debe dejar de considerar a las interpretaciones, creencias y dogmas como simples racionalizaciones, ya que muy frecuentemente estas se refieren a realidades sociales y naturales. Tal como Durkheim escribió (1954: 2-3) “las religiones primitivas se aferran a la realidad y la expresan. Uno debe aprender a mirar por debajo del símbolo a la realidad que representa y que le da su significado. Ninguna

religión es falsa, todas responden, aunque en formas distintas, a las condiciones dadas de la existencia humana”. Entre esas condiciones dadas, el ordenamiento de la sociedad en agrupamientos estructurados, las discrepancias entre los principios que organizan estos agrupamientos, la cooperación y competencia económica, las escisiones entre los grupos y la oposición entre los grupos –en resumen, todas aquellas cosas que atañen al aspecto social del simbolismo ritual– son seguramente tan importantes como las tendencias bio-psíquicas y condicionamientos tempranos en la familia primaria. Después de todo, el símbolo ritual y el símbolo del sueño comparten la característica descubierta por Freud, de ser una estructura de transacción entre dos tendencias básicas opuestas. Es una transacción entre la necesidad de control social y ciertas tendencias humanas innatas y universales, cuya satisfacción total causaría el derrumbamiento de dicho control. Los símbolos se refieren a lo que es normativo, general y característico de individuos singulares. Así, los símbolos Ndembu se refieren, entre otras cosas, a las necesidades básicas de la vida social (caza, agricultura, fertilidad femenina, condiciones climáticas favorables, etc.) y a valores compartidos de los cuales dependen la vida comunal (generosidad, camaradería, respeto a los mayores, la importancia del parentesco, hospitalidad y similares). Al diferenciar entre los símbolos rituales y los símbolos psíquicos individuales, tal vez podemos decir que mientras los símbolos rituales son medios burdos para manejar la realidad social y natural, los símbolos psíquicos son formados fundamentalmente bajo la influencia de impulsos internos. Al analizar el primero, se debe prestar atención principalmente a las relaciones entre los datos externos a la mente y en el análisis del segundo, a los datos endopsíquicos.

Por esta razón, el estudio del simbolismo ritual pertenece más al campo del antropólogo social que al del psicólogo o psicoanalista, si bien este último puede ayudar al antropólogo, examinando la naturaleza y las interconexiones de los datos agrupados en el polo sensorial del simbolismo ritual. También puede, creo, esclarecer ciertos aspectos de la conducta estereotipada asociada con los símbolos en contextos rituales, que los actores mismos no pueden explicar. Como hemos visto, gran parte de esta conducta sugiere actitudes que difieren radicalmente de aquellas consideradas como apropiadas en términos de exégesis tradi-

cional. Efectivamente, ciertos conflictos parecerían ser tan básicos que bloquean totalmente la exégesis.

Interpretación de las emociones observadas

¿Podemos en realidad decir que el comportamiento que revela conflictos entre personas y grupos, a los cuales los símbolos representan como si tuviesen armonía, es un comportamiento inconsciente en el pleno sentido freudiano? Los mismos Ndembu en muchas situaciones fuera del Nkang'a, tanto seculares como rituales, tienen plena conciencia de y están dispuestos a hablar sobre la hostilidad que existe en la relación entre determinadas madres e hijas, entre sublinajes específicos y entre ciertas jóvenes y las mujeres adultas en sus aldeas. Es más bien como si en ciertas situaciones públicas definidas con precisión, generalmente de tipo ritual o ceremonial, existiera una norma que impide la manifestación verbal de conflictos, de alguna manera relacionados con el principio y las reglas que se celebran o dramatizan en estas situaciones. En las ocasiones en que se conmemora públicamente o se reaniman normas y valores en su pureza abstracta, sencillamente se habla de evidencia de pasión y debilidad humana.

Sin embargo, como hemos visto, hay tipos de conflictos recurrentes que tienden a ser escenificados en forma de rito o ceremonia. En las grandes ocasiones rituales, tanto la acción corriente como los más altos principios reciben su expresión simbólica o estereotipada, pero las acciones que se deben predominantemente a los impulsos de lo que todas las sociedades consideran "la naturaleza inferior" del hombre, están colmadas con manifestaciones de conflicto. Los intereses egoístas o parciales, la ruptura de juramentos, la deslealtad, los pecados de omisión como también los de acción, contaminan y desfiguran aquellos prototipos ideales de conducta que según la ley, la plegaria, la fórmula y el símbolo son representados ante la asamblea ritual para su exclusiva atención. En la interpretación ortodoxa del rito, se pretende que la acción común no tiene eficacia y que los hombres y mujeres en realidad son como debieran ser. Sin embargo, como sostuve anteriormente, la "energía" que se necesita para revigorizar los valores y las normas consagrados en los símbolos dominantes y expresados en diversos tipos de comportamien-

to verbal, es “prestada”, metafóricamente hablando, de la mímica de conflictos conocidos y normalmente mencionables. Las energías primarias del conflicto son domesticadas y puestas al servicio del orden social.

Debería mencionar aquí que creo posible y evidentemente necesario analizar los símbolos en un contexto de emociones observadas. Si el investigador está familiarizado con el idioma común, en los cuales una sociedad expresa emociones tales como amistad, amor, odio, alegría, tristeza, satisfacción y miedo, no puede dejar de observar que estas se experimentan en situaciones rituales. Así, en el Nkang’a cuando las mujeres se ríen y burlan de los hombres, toman el pelo a la novicia y a su madre y se pelean entre sí por el “potaje de chipwamwilu”, el observador difícilmente puede dudar de que las emociones son realmente despertadas en los actores así como formalmente representadas por la ceremonia ritual. (“¿Que es Hecuba para *él* o *él* para Hecuba que *él* deba llorar por ella?”).

Estas emociones están representadas y evocadas en estrecha relación con los símbolos dominantes de cohesión y continuidad tribal, frecuentemente por un comportamiento instrumental simbólico. Sin embargo, como frecuentemente están asociadas con el mimetismo de los conflictos interpersonales e intergrupales, a estas emociones y actos de comportamiento no se les concede un lugar dentro de los significados verbales oficiales atribuidos a estos símbolos dominantes.

La supresión situacional del conflicto en la interpretación

La emoción y la praxis verdaderamente dan vida y color a los valores y normas, pero el nexo entre la expresión del conflicto a través de la conducta y, por otra parte, los componentes normativos de cada tipo de rito y sus símbolos dominantes, es rara vez formulado explícitamente por actores creyentes. Aquí solamente podemos hablar de “inconciencia”, si se personifica a una sociedad como alguna entidad supraindividual. Cada participante en el rito Nkang’a tiene plena conciencia que los parientes pelean enconadamente a causa de los derechos y obligaciones conferidos por el principio del matrilineo, pero la expresión verbal de esta conciencia es situacionalmente evitada: los participantes deben comportarse como si los conflictos generados por el matrilineo fueran irrelevantes.

Esto significa, tal como Nadel considera, que lo que no se verbaliza no tiene importancia para los participantes o para el antropólogo. Al contrario, en la medida en que el antropólogo considera que los problemas de la acción social son de su incumbencia, el hecho de que lo podríamos llamar “significado de comportamiento” de ciertos símbolos sea omitido en el lenguaje, debe ser tomado muy en cuenta. El hecho es que sería imposible cualquier tipo de vida social coherente y organizada sin el presupuesto de que ciertos valores y normas, imperativos y prohibiciones son de carácter axiomático y obligatorio para todos. En todo caso, por muchas razones, en la práctica es difícil mantener la calidad axiomática de estas normas, ya que en la infinita variedad de situaciones reales, las normas que en abstracto son consideradas igualmente válidas, frecuentemente resultan ser inconsistentes entre sí e inclusive están en conflicto.

Mas aun, las normas sociales por su misma naturaleza imponen restricciones no naturales a aquellos cuya disposición bio-psíquica los impulsa a una conducta supranormal o anormal, ya sea por intervalos o en forma regular. La vida social en todos los grupos organizados parece mostrar ciclos y oscilaciones entre períodos en que se observa un conjunto de normas axiomáticas y períodos dominados por otro conjunto. De esta manera, dado a que diferentes normas gobiernan diferentes aspectos o sectores del comportamiento social, y lo que es más importante, debido a que los sectores en la realidad se superponen y se interpenetran, causando conflictos de normas, es necesario reafirmar la validez de diversas normas fundamentales, aisladamente unas de otras y fuera de los contextos en que se despiertan tensiones y conflictos relacionados a ellas. Es por esta razón que el énfasis dogmático y simbólico en el rito es tan frecuentemente puesto en una sola norma o en un conjunto de normas estrecha, y en general, armónicamente inter-relacionadas en un solo tipo de rito.

Sin embargo, como en las principales reuniones de este tipo, las personas se reúnen no como conglomerados de individuos sino como personalidades sociales ordenadas y organizadas por muchos principios y normas de agrupamiento, no es cosa fácil establecer la clara supremacía situacional de las normas a conmemorarse o enaltecer. De esta manera, en el rito Ndembu de circuncisión, las relaciones entre categorías

sociales, tales como hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, circuncidados y no circuncidados, y las normas que gobiernan dichas relaciones reciben una representación formal, pero los miembros de la asamblea ritual asisten como miembros de grupos corporativos tales como aldeas y linajes, que en la vida seglar rivalizan entre sí. El hecho de que esta rivalidad no se esfuma en forma misteriosa y milagrosa por el rito de la circuncisión, es algo que se ve muy claramente por la cantidad de riñas y peleas que pueden observarse durante los bailes públicos y libaciones durante los intervalos que se dan entre las fases del propio rito. Aquí las personas pelean como miembros de agrupaciones que no son reconocidas en la estructura formal del rito.

Se puede decir que cualquier rito importante que ponga énfasis en un principio de organización específico, lo hará solamente mediante el bloqueo de la expresión de otros principios importantes. A veces, estos últimos –y las normas y costumbres mediante las cuales se hacen efectivos– reciben representación velada y disfrazada en el patrón simbólico del rito; a veces, como en el rito de la circuncisión de los varones, irrumpen y se expresan en los intersticios espaciales y temporales del proceso. En este ensayo nos interesamos principalmente por los efectos que esta represión tiene sobre la estructura de significado de los símbolos dominantes.

Por ejemplo, en el rito Nkula que se practica con frecuencia, los símbolos dominantes son un conjunto de objetos rojos, principalmente arcilla roja (mukundu) y el ya mencionado árbol mukula. En el contexto del Nkula, se dice que ambos representan la sangre menstrual y “la sangre del nacimiento”, que es la sangre que acompaña al nacimiento de un niño. La meta aparente del rito es coagular la sangre menstrual de la paciente –sangre que ha estado perdiéndose en la menorragia– alrededor del feto, para alimentar a este. Se realiza una serie de actos simbólicos para lograr este fin. Por ejemplo, médicos del sexo masculino cortan un árbol mukula joven y tallan una parte del mismo en forma de bebé, el que luego se introduce en una calabaza redonda medicada con la sangre de un gallo sacrificado, con arcilla roja y con otros ingredientes también rojos. Según los Ndembu, los medicamentos rojos representan aquí la coagulación deseada de la sangre menstrual de la paciente y la

calabaza es una matriz simbólica. En el polo de significado ideológico, el árbol mukula y la calabaza medicada representan (al igual que el árbol de la leche) el matrilinaje de la paciente, y en un nivel más alto de abstracción, el principio del matrilíneo en sí. Esto también es congruente con el hecho de que ivumu, la palabra para “matriz”, también significa “matrilinaje”. En este simbolismo se subraya el aspecto procreativo de la maternidad más que el nutritivo. Sin embargo, el simbolismo rojo Ndembu, a diferencia del simbolismo blanco del cual el simbolismo del árbol de la leche es un tipo, casi siempre tiene referenda explícita a la violencia, la muerte y en su nivel de significado más general, a ruptura, tanto en el orden social como en el natural. Si bien los informantes, cuando hablan del rito Nkula, tienden a subrayar los aspectos positivos femeninos del parto y la reproducción, los otros significados de los símbolos rojos, que se manifiestan explícitamente en otros contextos rituales, hacen sentir su influencia en el Nkula. Por ejemplo, tanto la arcilla roja como el árbol mukula son símbolos dominantes en el culto del cazador, donde significan la sangre de animales, la carne roja del animal cazado, la pericia para la caza heredada de cualquiera de los padres, y la unidad de todos los cazadores iniciados. También representa el poder que el cazador tiene que matar. Los mismos símbolos rojos, en el contexto del rito Wubanji realizado para purificar a un hombre que ha dado muerte a un pariente, a un león o a un leopardo (animales de los que se cree que son reencarnaciones de cazadores de la misma estirpe de los vivientes) representa la sangre del homicidio. También en el rito de la circuncisión de los muchachos, estos símbolos representan la sangre de los varones circuncidados. Más grave aun, en los ritos de adivinación y anti brujería, representan la sangre de las víctimas de las brujas que se expone en fiestas necrófagas.

La mayoría de estos significados se encuentra implícita en el Nkula. Por ejemplo, en una fase del rito, la paciente vestida con pieles al igual que un cazador y portando arco y flecha, baila una danza especial de cazadores. Mas aun, mientras realiza esto lleva en sus cabellos, justo por encima de la sien, la pluma roja del pájaro “lourie”. Según la costumbre solo tienen derecho a llevar esta pluma los que derraman sangre como los cazadores, los homicidas, y los circuncidores. Además de esto, después que la paciente recibe la figurilla del bebé en su matriz simbóli-

ca baila con la misma, en un estilo de danza propia de los circuncidores cuando blanden en alto el gran medicamento de la logia de la circuncisión. ¿Por qué, entonces, se identifica a la paciente con los hombres que derraman sangre? El contexto de campo de estos objetos simbólicos y formas de conducta sugieren que los Ndembu consideran que la mujer al malgastar su sangre menstrual y al no engendrar hijos renuncia activamente al rol que se espera de ella como mujer casada, madura. Se comporta como un hombre destructor y no como una mujer nutridora. La situación es similar, aunque modificada por el matrilineo, a la siguiente declaración en el antiguo Código Judío del Qaró: “Cada hombre debe casarse con una mujer para engendrar hijos y el que no cumple con esta obligación es igual a uno que derrama sangre”.

No se necesita ser psicoanalista, solo se requiere una buena formación sociológica, conocimiento de la totalidad del sistema simbólico Ndembu y además un sentido común corriente para ver que uno de los fines del rito es hacer que las mujeres acepten su suerte en la vida como reproductora y criadora de hijos para su linaje. El simbolismo sugiere que la paciente inconscientemente rechaza su papel femenino, que verdaderamente es culpable, así “mbayi”, un término para la sangre menstrual, está etimológicamente vinculado con “kubaya” (ser culpable). No dispongo de más tiempo aquí para seguir presentando pruebas de símbolos e interpretaciones, tanto en Nkula como de ritos afines que refuerzan esta explicación. En el Nkula los principios dominantes que se celebran y reaniman son los del matrilineo, el vínculo madre-hijo y la continuidad tribal a través del matrilineo. Las normas en las que estos se expresan son las que gobiernan la conducta de las mujeres maduras, que les adscribe los roles apropiados para su sexo. Los principios y las normas suprimidos o reprimidos conciernen y controlan, en esta situación, el comportamiento personal y corporativo que se supone propio de hombres.

El análisis del simbolismo del Nkula pone en relieve otra importante función del rito. El rito adapta y periódicamente readapta al individuo bio-psíquico a las condiciones fundamentales y valores axiomáticos de la vida social humana. En ritos de reparación, que es a la categoría que pertenece el Nkula, el individuo eternamente rebelde es convertido, por un momento, en un ciudadano leal. En el caso del Nkula, una mujer

cuya conducta es considerada como muestra de su rebelión contra o por lo menos de su resistencia a cumplir con los patrones vitales biológicos y sociales de su sexo, es inducida y constreñida por medio de precepto y símbolo a aceptar su destino culturalmente prescrito.

Modos de inferencia en la interpretación

Cada tipo de rito Ndembu, como el Nkula, tiene varios significados y metas que no son explicitados por el informante, pero deben ser inferidas por el investigador a partir del patrón simbólico y de la conducta. Solo puede hacer estas inferencias aquel que previamente ha examinado las configuraciones simbólicas y los significados –atribuidos a sus símbolos componentes por informantes expertos– de muchos otros tipos de ritos en el sistema total. En otras palabras, debe examinar símbolos no solo en el contexto de cada tipo específico de rito sino en el contexto del sistema total. Cuando encuentre el mismo símbolo repetidamente en un área cultural extensa puede serle útil estudiar sus cambios de significado en las diversas sociedades de aquel área.

Existen dos tipos de contextos fundamentales independientes del tamaño: el contexto del campo de acción, al que nos hemos referido con cierto detalle, y el contexto cultural en el cual los símbolos son considerados como conjuntos de significados abstractos. Comparando los diversos tipos y tamaños de contextos en los que se da un símbolo dominante, frecuentemente podemos ver que los significados “oficialmente” atribuidos en un tipo de rito específico pueden ser congruentes entre sí. Sin embargo, cuando se considera a este símbolo dominante como una unidad del sistema simbólico total puede haber gran discrepancia y hasta contradicción entre muchos de los significados dados por los informantes. No creo que esta discrepancia se deba a negligencia e ignorancia o a una comprensión desigualmente distribuida. Creo que la discrepancia entre los significados es una propiedad depuradísima de los grandes dominantes simbólicos en todas las religiones. Con el transcurso del tiempo dichos símbolos llegan a absorber en su contenido de significado la mayoría de los aspectos más importantes de la vida social humana, de modo que en un sentido, son representación de “la sociedad humana en sí”. En cada rito establecen la primacía situacional

de un solo aspecto o de unos pocos solamente, pero por su sola presentación difunden estos aspectos con el reverente temor que solo puede ser inspirado por la totalidad humana. Todas las contradicciones de la vida social humana entre normas y tendencias, entre diferentes tendencias y diferentes normas, entre la sociedad y el individuo y entre grupos son condensadas y unificadas en una sola representación: los símbolos dominantes. Es meta del análisis descomponer esta amalgama en sus componentes primarios.

La relatividad de la “profundidad”

Tal vez se pueda realizar esta descomposición dentro de diferentes marcos de referencia de análisis. Anteriormente yo era partidario de hablar de “diferentes niveles de análisis”, pero el término “nivel” tiene una implicación de profundidad que ahora considero que puede ser equívoca, a menos que acordemos que “nivel” significa cualquier tipo de abstracción. El tema de la profundidad relativa de las diferentes formas de interpretar los símbolos continúa siendo objeto de grandes controversias. Así, por ejemplo, los psicoanalistas afirman que sus interpretaciones de los símbolos rituales son “más profundas” que las de los antropólogos sociales. Por otra parte, antropólogos como Mónica Wilson sostienen que los rituales “en su nivel más profundo” revelan valores, que son hechos socio-culturales.

En este trabajo he señalado que se pueden analizar diferentes aspectos del simbolismo ritual dentro del marco de la teoría estructuralista y de la antropología cultural, respectivamente. Como he mencionado, esto sería tratar a los símbolos rituales como entidades atempóreas. Mediante estos métodos se puede llegar a muchas conclusiones útiles, pero la naturaleza esencial, tanto de los símbolos dominantes como de las constelaciones de símbolos instrumentales, es dinámica. El análisis estático presupondría aquí un cadáver y, como dice Jung, “un símbolo tiene vida”. Tiene vida solo en la medida en que está “preñado de significado” para hombres y mujeres que interactúan observando, transgrediendo y manipulando para sus propios fines, las normas y valores que el símbolo expresa. Si se conceptualiza al símbolo del rito como una fuerza en un campo de acción social, sus propiedades críticas de

condensación, polarización y unificación de disparidades se tornan inteligibles y explicables. Por otra parte, la conceptualización del símbolo como si fuera un objeto y dejando de lado su papel en la acción, lleva frecuentemente a acentuar solo aquellos aspectos del simbolismo que pueden ser relacionados entre sí lógicamente y congruentemente para formar un sistema unitario abstracto. En una situación de campo, la unidad de un símbolo o una configuración simbólica se presenta como resultado de muchas tendencias desde diferentes áreas de existencia biofísica y social que convergen entre sí. El símbolo es una fuerza independiente que es en sí producto de muchas fuerzas opuestas.

Conclusión: El análisis de los símbolos en procesos sociales

Permítaseme bosquejar brevemente la forma en que pienso puedan analizarse fructíferamente los símbolos rituales. Las escenificaciones (performances) del rito son fases de amplios procesos sociales cuyo lapso y complejidad es aproximadamente proporcional al tamaño y grado de diferenciación de los grupos en los que tiene lugar. Un tipo de rito está situado cerca del vértice de toda una jerarquía de instituciones reparadoras y reguladoras que enmiendan desviaciones de la conducta tradicionalmente prescrita. Otro tipo previene desvíos y conflictos. Esta clase incluye ritos periódicos y ritos de crisis vitales. Cada tipo de rito es un proceso modelado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y elementos estandarizados de conducta simbólica.

Los elementos simbólicos pueden a su vez ser clasificados en elementos estructurales o “símbolos dominantes” que tienden a ser fines en sí mismos, y elementos variables o “símbolos instrumentales”, que sirven como medios para las metas explícitas o implícitas del rito dado. Para explicar en forma adecuada el significado de un símbolo determinado, es necesario examinar, en primer término, el contexto más amplio del campo de acción, aquel en el cual el rito es en sí mismo simplemente una fase. Aquí se debe considerar qué tipos de circunstancias dan origen a la escenificación de un rito, si estas se refieren a fenómenos naturales, procesos económicos y tecnológicos, crisis vitales, o a la ruptura de relaciones sociales cruciales. Las circunstancias probablemente deter-

minarán que tipo de rito se llevará a cabo. Las metas del rito tendrán referencia explícita e implícita a las circunstancias antecedentes y a su vez ayudarán a determinar el significado de los símbolos. Luego se debe examinar los símbolos dentro del contexto de un rito específico. Aquí es donde acudimos a la ayuda de los informantes nativos. Es también aquí donde podremos hablar legítimamente de “niveles” de interpretación, ya que los neófitos proporcionarían al investigador significados simples y exotéricos, mientras que los especialistas le darán explicaciones esotéricas y textos más complejos. Luego debe observarse la conducta orientada hacia cada símbolo, ya que dicha conducta es un elemento importante de su significado total.

Ahora estamos en condiciones de mostrar al rito como un sistema de significados, pero este sistema adquiere mayor riqueza y profundidad si se lo considera como constituyendo en sí mismo un sector del sistema ritual de los Ndembu, tal como lo interpretan los informantes y como se observa en la acción. Es mediante la comparación con los otros sectores del sistema total y mediante la referencia a los principios de articulación dominantes del sistema total que frecuentemente tenemos conciencia que los fines y objetivos manifiestos y evidentes de un rito dado esconden deseos y metas inconfesados y hasta “inconscientes”. También tomamos conciencia que existe una relación compleja entre los patrones de significados explícitos y ocultos, manifiestos y latentes. Como antropólogos sociales estamos potencialmente capacitados para analizar el aspecto social de esta relación. Así, por ejemplo, podemos examinar las relaciones de dependencia e independencia entre la sociedad total y sus partes y las relaciones entre los diferentes tipos de partes y entre diferentes partes del mismo tipo. Podemos ver como el mismo símbolo dominante, que en un tipo de rito representa a un tipo de grupo social o a un principio de organización, en otro tipo de rito representa a otro tipo de grupo o principio y en la suma de significados, representa la unidad y continuidad de la sociedad Ndembu en su totalidad, incluyendo sus contradicciones.

Los límites de la competencia de la antropología contemporánea

Nuestro análisis es necesariamente incompleto cuando consideramos la relación entre los elementos normativos de la vida social y del individuo, ya que también esta relación encuentra acceso al significado de los símbolos rituales. Aquí llegamos a los confines de nuestra actual competencia antropológica, ya que ahora nos estamos adentrando en la estructura y propiedades de la mente, un campo científico que tradicionalmente ha sido estudiado por otras disciplinas y no por la nuestra. En uno de los extremos de la gama de significados del símbolo encontramos al psicólogo individual y al psicólogo social, y aún más allá de ellos (si se puede hacer una venia amistosa a un amigo envidiado) encontramos al psicoanalista blandiendo su cabeza de Medusa, dispuesto a petrificar al temario intruso que se interna en las cavernas de su terminología.

Retornamos temblorosos y agradecidos a la luz del día social. Aquí los elementos más importantes del significado de un símbolo están relacionados con lo que hace, con lo que el símbolo hace con quienes y lo que estos hacen con aquel. Estos aspectos solo se pueden entender si desde el principio se toma en cuenta y se representa mediante construcciones teóricas apropiadas, la totalidad de la situación del campo en el que se presenta el símbolo. Esta situación incluiría la estructura del grupo que lleva a cabo el rito que observamos, sus principios de organización básicos y relaciones perdurables, y además su consecuente división de la que resulta alianzas y facciones transitorias sobre la base de intereses y ambiciones inmediatas, ya que la estructura permanente y formas de conflicto recurrentes e intereses egoístas se encuentran estereotipadas en el simbolismo ritual. Una vez que hemos recogido las interpretaciones de los informantes sobre un símbolo dado, recién empieza nuestro verdadero trabajo analítico. Debemos aproximarnos gradualmente al significado de acción de nuestro símbolo por medio de lo que Lewin designa (1949: 149) “una creciente especialidad” desde el contexto de acción significativa más amplio al más estrecho. Es en el transcurso de este proceso analítico cuando los “significados” de los informantes adquieren verdadero significado como objetos de estudio científico.

Bibliografía

BETTELHEIM, Bruno

1954 *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Glencoe, III: Free Press.

DURKHEIM, Emilio

1954 *Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin.

FENICHEL, Otto

1946 *The Psychoanalytic Theory of Neuroses*. London: Routledge & Kegan Paul.

JUNG, Carl G.

1949 *Psychological Types*. London: Routledge & Kegan Paul.

LEWIN, K.

1949 *Field Theory in Social Science*. London: Tavistock Publications.

NADEL, S.F.

1954 *Nupe Religion*. London: Routledge & Kegan Paul.

SAPIR, E.

“Symbols”, *Encyclopedia of the Social Sciences*, XIV New York: Macmillan, 492-3.

WILSON, M.

1957 *Rituals of kinship among the Nyakyusa*. London: Oxford University Press, for the International African Institute.

Capítulo III

La clasificación de colores en el ritual Ndembu: un problema de clasificación primitiva

Victor W. Turner

Tomado del libro: *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores. Madrid, 1980. (pp. 65-102).

En los últimos tiempos viene observándose un notable resurgir del interés por lo que Durkheim (1963) denominaba “formas de clasificación primitiva”, un resurgir en el que destacan los nombres de Lévi-Strauss, Leach, Needham y Evans-Pritchard. Se ha prestado una gran atención a la clasificación dicotómica en los sistemas religiosos y de parentesco, así como a otras clases de formaciones isométricas de tipo cuaternario u octádico. La resurrección por obra de Needham de los trabajos de Robert Hertz (1960) y los recientes estudios de Needham (1960) y Beidelman (1961) sobre el simbolismo de la lateralidad, y de la oposición entre derecha e izquierda y sus implicaciones sociológicas, son buena muestra de este interés. A lo largo de mis propias investigaciones sobre el simbolismo del ritual ndembu tuve ocasión de encontrar múltiples ejemplos de simbolismo lateral y otras formas de clasificación dual, correspondientes, a veces, y otras no, con la oposición entre izquierda y derecha. Puesto que una de mis líneas fundamentales de investigación era la relacionada con el problema del conflicto social y su resolución, me hallaba al mismo tiempo interesado por la simbolización y formalización de dicho conflicto. Gran parte de los enfrentamientos implicaban oposiciones entre los principios matrilineales y virilocales, por lo que parecería razonable suponer que la oposición entre sexos tuviera una representación simbólica y ritual. Descubrí que, en efecto, así era, pero no tardé en descubrir

al mismo tiempo que, no solo el simbolismo de los sexos, sino también cualquier otra forma de dualismo se hallaba integrada en un modo de clasificación más amplio, de carácter tripartito.

La clasificación de colores en el ritual africano

Dicha clasificación tripartita se relaciona con los colores blanco, rojo y negro. Son estos los únicos colores para los que la lengua ndembu posee términos primarios. Los términos para denominar los restantes colores son, o bien derivados de estos –como en el caso de *citookoloka*, “gris”, derivado de *tooká*, “blanco”–, o consisten en frases descriptivas o metafóricas, como en el caso del “verde”, *meji amatamba*, que significa “agua de hojas de batata”. Con mucha frecuencia, los colores que nosotros podríamos considerar distintos del blanco, el rojo y el negro, para los ndembu se identifican lingüísticamente con ellos. La tela azul, por ejemplo, es descrita como “negra”, y los objetos color naranja o amarillo se reúnen indistintamente bajo el rubro “rojo”. A veces determinados objetos amarillos pueden ser descritos como *neyinsela*, “similares a cera de abeja”, pero el amarillo en general es considerado como ritualmente equivalente al rojo.

Cuando por primera vez observe los ritos ndembu, quedé impresionado por el uso frecuente de la arcilla roja y blanca como decoración ritual. Supuse de inmediato que solo estos dos colores eran ritualmente significativos y que me encontraba ante una clasificación dual. Había ciertamente una base de apoyo para esta suposición en la literatura antropológica sobre los bantú centro-occidentales. Por ejemplo, Baumann, escribiendo sobre los *chokwe* de Angola Oriental, afirma que para estas gentes: “El blanco es el color de la vida, de la salud, de la luz lunar y de las mujeres. El rojo, en cambio, tiene que ver con la enfermedad, con el sol, y con los hombres” (1935 pp. 40-41). Luego intenta establecer una posible equivalencia de la oposición entre colores con la oposición entre izquierda y derecha, asociando el rojo con la derecha y el blanco con la izquierda. Baumann admite igualmente que la arcilla blanca “representa el principio de vida”, viéndose forzado por la misma lógica de su esquema dual a considerar el rojo como el color de la “muerte”. No obstante, cuando analiza la ornamentación roja de los novicios en la

ceremonia de la circuncisión, escribe: “Es como si el color rojo fuera en sí mismo no solo el color de la enfermedad, sino también el color que conjura la enfermedad”. Los demás especialistas en los bantú centro-occidentales se muestran en total desacuerdo con la interpretación de Baumann. CM. N. White, por ejemplo, sostiene que “el rojo simboliza la vida en diversos contextos luvale” (1961, p. 15), y los chokwe y los luvale son culturalmente muy semejantes. Escribe también White que diversos frutos y árboles de color rojo se hallan “constantemente asociados con la fertilidad y la vida”.

Mis propias observaciones entre los ndembu tendían a confirmar la interpretación de White antes que la de Baumann, aunque es cierto que existe toda una serie de contextos rituales en los que el rojo se encuentra asociado con la masculinidad, como ocurre con la ornamentación ritual roja de los jefes guerreros (tumbanji), circuncisores, y cazadores, y el blanco con la feminidad, como en el caso del árbol mudyi, que secreta un látex blanco y es el símbolo supremo de la feminidad y la fertilidad. Por lo demás, podía contar un número, al menos igual, de ocasiones en que el blanco representaba la masculinidad y el rojo la feminidad. Por ejemplo, en el rito nkula, ejecutado para librar a las mujeres de un desarreglo menstrual, la arcilla roja y otros símbolos rojos representan la sangre menstrual, “la sangre del parto”, y la matrilinealidad –todas ellas– cosas femeninas. En el rito wubwang’u, ejecutado en favor de las madres de mellizos o de las mujeres que esperan tenerlos, el polvo blanco de arcilla contenido en un recipiente con forma de falo, que se sopla sobre la paciente a la orilla de una corriente de agua, está explícitamente vinculado con el “semen”. En cambio, el polvo de arcilla roja, contenido en una concha de molusco de río, y soplado sobre ella después del polvo blanco, dentro del mismo rito, se dice que representa “la sangre de la madre”. La arcilla blanca es aplicada por un doctor de sexo masculino, y la roja por un doctor de sexo femenino. No existe una correlación fija entre colores y sexos. El simbolismo del color no tiene connotaciones directamente sexuales, aunque en situaciones específicas el rojo y el blanco pueden representar la oposición de los sexos.

Es evidente que el intento de Baumann de polarizar los valores simbólicos del blanco y el rojo es artificial y forzado. Quiere decir esto

que nos enfrentamos con algo más amplio que una clasificación dual. El blanco y el rojo aparecen ciertamente como opuestos en determinadas situaciones, pero el hecho de que cada uno de ellos pueda representar al mismo objeto –en otras palabras, el hecho de que sus significados se interpenetren– indica que hay que tomar en cuenta más de un par de opuestos. De hecho, como ya se ha indicado, existe un tercer factor o término. Se trata del color negro, en algunos aspectos el más interesante de los tres.

La clasificación de colores en los ritos de paso ndembu

Examinemos ahora algunos contextos en los que los tres colores aparecen juntos, antes de contemplar cada uno de ellos por separado o por pares opuestos. Los ndembu aseguran que las relaciones entre colores “comienzan con el misterio (o acertijo, mpang’u) de los tres ríos: los ríos de la blancura, la rojez y la negrura (u oscuridad)”. Esta expresión críptica hace referencia a una parte de la enseñanza secreta que es transmitida en la choza iniciática durante los ritos de la circuncisión (mukanda) y durante la fase de reclusión de los ritos propios de las sociedades funerarias chiwila y mung’ong’i. Se dice que hasta épocas recientes las muchachas recibían también la enseñanza de este misterio (mpang’u) durante sus ritos de pubertad (nkang’a), pero no he podido encontrar pruebas de ello.

Personalmente no he podido observar la instrucción de los novicios en el misterio de los tres ríos, pero he podido recoger datos de ella a través de algunos informantes fiables. Las primeras informaciones proceden de un miembro de la sociedad chiwila, que ejecuta elaborados ritos de iniciación para los jóvenes cada vez que se produce la muerte de uno de sus miembros femeninos. La sociedad chiwila ha dejado de existir en Zambia en la actualidad, pero mi informante había sido iniciada de niña entre los ndembu de Angola. Me describió el modo cómo los novicios recibían la enseñanza del misterio de uno de los “ríos” (tulong’a), en este caso concreto el “río de la sangre” (kalong’a kamashi), o “río de la rojez” (kachinana). El prefijo –ka– significa a veces que el término a que se añade es líquido, agua generalmente. Así, por ejemplo, ku-chinana, entonces, significa : “fluido rojo” o “río rojo” y keyila, el “río negro”.

Mi informante me dijo que los novicios, tanto niños como niñas, eran conducidos a un refugio alargado, techado, pero desprovisto de paredes, llamado izembi. El celebrante de mayor edad, titulado Samazembi (“padre del mazembi”), tomaba entonces una azuela y cavaba un foso en el interior del refugio. El foso tenía forma “como de cruz” (neyi mwmabu), pero podía tener también la forma de un hacha ndembu (chizemba) o de una azada (itembwa). Cogía entonces cañas aguzadas, como las que se emplean para hacer esterillas, y las plantaba a todo lo largo y lo ancho de la fosa. A continuación plantaba pequeños cuernos de antílope rellenos de hojas medicinales machacadas (nsompu), en hileras por cada uno de los lados de la fosa. Luego rellenaba esta de agua. La siguiente tarea del Samazembi consistía en decapitar (el término ku-ketula, “cortar”, es el empleado siempre para designar esta acción) un ave y verter su sangre en el “río” para teñirlo de rojo. Y no contento con esto, añadía aún polvos colorantes, de arcilla roja generalmente (mukundu o n’gula), y goma en polvo del árbol mu-kula. El Samazembi, a continuación, lavaba su cuerpo con medicina hecha de raíces raspadas y remojadas en agua que transportaba en su calabaza personal. Lo que de este lavado queda sobrante, lo arrojaba igualmente al “río de la rojez”. Luego tomaba polvo de arcilla blanca (mpemba o mpeza), se dirigía a los espíritus de los que “habían pasado por el chiwila mucho tiempo ha”, ungía sus propios ojos y el templo con mpemba, ungía a los novicios, y los arengaba con las siguientes palabras:

“¡Presten atención! Este río es sangre. Es muy importante (literalmente: muy “pesado”). Es muy peligroso. No deben hablar con él en la aldea cuando vuelvan. ¡Cuidado! Este no es un río corriente. Dios (Nzambi) lo hizo mucho, mucho tiempo ha. Es el río de Dios (kalong’ a kanzambi). No deben probar la sal durante muchos días, ni nada que sea salado o duke (–towala– significa ambas cosas). No hablen de estas cosas en público, en la aldea: es malo”.

Terminada esta exhortación, cada novicio se inclinaba y cogían con los dientes, sin usar las manos, uno de los cuernos plantados en la fosa. Con el cuerno entre los dientes salían fuera del refugio e intentaban ejecutar la difícil hazaña de doblarse hacia atrás y arrojar el cuerno, cogido de esa manera, a los adeptos situados a su espalda, sin derramar la medicina contenida en su interior.

El Samazembi recogía luego todos los cuernos y los ocultaba en su choza de las medicinas (katunda). La medicina recibía el nombre de *nfunda*, un nombre aplicado también al pabellón iniciático del mukanda o ritual de circuncisión de los varones. Además de otros ingredientes, dicha medicina contenía cenizas de las cabañas quemadas de los difuntos. La *nfunda* nunca se tiraba, sino que los restos de cada ceremonia *chiwila* o *mung'ong'i* se conservaban para la siguiente, mezclándose con la nueva medicina preparada para el efecto. La *nfunda* usada en los ritos de circuncisión, al contrario que la de los ritos *chiwila*, contiene cenizas y polvo de carbón tomados de los restos del pabellón de retiro, ritualmente quemado al final de cada período de reclusión, así como también cenizas y carbón de los fuegos sagrados extinguidos al concluir los ritos. Se consideraba que todos estos restos eran símbolos de lo “negro”. Es interesante la observación que Baumann (1935, p. 137) hace respecto al término *funda* entre los *chokwe*, que quiere decir “entierro, inhumación” y se deriva del verbo *ku-funda*, “enterrar”. El término *funda*, que parece estar emparentado con *nfunda*, según Baumann, significa “fardo” o “hato” y parece estar conectado con la idea del cadáver envuelto en un fardo y atado a la pértiga de transporte”. La *nfunda*, tal como aparece en los ritos *mukanda*, *mung'ong'i* y *chiwila* de los *ndembu*, es ciertamente un *hato*-medicina, pero su posible conexión etimológica con la muerte resulta sugerente con vistas a ponerla en relación con los ritos sagrados funerarios, la destrucción de edificios sagrados y los símbolos negros.

Mi informante de las costumbres *chiwila* fue incapaz de entrar en detalle acerca de su interpretación, o tal vez no quiso hacerlo. Otros informantes, de los que extraje datos sobre el ritual *mukanda* y *mung'ong'i*, me proporcionaron ulteriores exégesis. En dichos ritos, me dijeron, aparecen “tres ríos”. “El río de la sangre”, habitualmente excavado en forma de hacha, representa “un hombre con una mujer” (*iyala namumbanda*) o la copulación (*kudisunda*). El hombre esta representado por la cabeza de hacha y su espiga, la mujer por el mango de madera.

El “río principal”, “receptor” o “mayor”, como dicen los *ndembu*, es el “río de la blancura” (*katooka*). Dicho río “corre a todo lo largo del cobertizo *izembi*”. “El río de aguas rojas es menor, y lo sigue el río de aguas negras. El río rojo es una mujer y su marido”. El cruce de las

sangres del padre y la madre significa la aparición de un niño, de una nueva vida (kabubu kawumi –kabubu quiere decir organismo de pequeño tamaño, del tamaño de un insecto; se aplica también para designar al cordón umbilical; wumi quiere decir vida en sentido genérico, más que principio vital personal–, así, los niños antes de ser destetados se considera que tienen wumi, pero no mwevulu, “sombra-alma”, que tras la muerte se convierte en espíritu-ancestro de los mukishi). Uno de los informantes me contó que el katooka es blanqueado con polvo de arcilla blanca (mpemba), “representa el wumi” y es el “cauce al que los ríos rojo y negro se hallan atados como afluentes”. El río negro (keyila), ennegrecido con carbón (makala) represente la muerte (kufwa).

Durante la celebración del mung’ong’i, los novicios tienen que contestar a una serie de acertijos (Uno de ellos es, “¿Cuál es el agua que se muestra inquieta por las noches?” (katooka kusaloka). La respuesta correcta es “semen” (mate-kala). Así pues, uno de los sentidos del “río blanco” es el poder generativo masculino. Dicho río suele describirse también como “un río de Dios”.

En el mung’ong’i, como anteriormente en el mukanda, los novicios aprenden a cantar una canción, o más bien un conjuro, lleno de términos arcaicos y extraños. He transcrito el texto, pero no puedo traducir algunas de las palabras.

Katooki meji kansalu kelung’i chibungu chelung’a belang’ ante-e río Blanco riega la escasa hierba del país, monstruo caníbal (o hiena), del país... Mukyande-e kateti kasemena nwikindu mwini kumwalula hin-yi? Al sufrir (?) la pequeña punta que engendra en la cesta ritual (?), el propietario, quien lo encontrará?
Apika kapumbi mujintiki samazadi ye-e (significado desconocido).

“La pequeña punta que engendra” es probablemente el pene; “mwini”, el propietario, puede referirse al nombre del espíritu territorial o semidios propiciado en el rito musolu para traer lluvias benefactoras y sin duda conectado con el motivo acuático. Podemos observar de paso que los ndembu describen el semen como “sangre blanqueada (purificada) por el agua”. El verbo “orinar” tiene el mismo radical ‘te-kela’ que el sustantivo metekela, “semen”. Por otro lado, la orina de los aprendices de circuncisor es uno de los ingredientes de la medicina nfunda. Clara-

mente se deduce de esto que el río de la sangre contiene impurezas. La diferencia se verá aún mas clara cuando muestre las interpretaciones de los informantes sobre los colores individuales.

Mientras analizaba el “río blanco” con uno de los informantes, este me introdujo en una corta disquisición sobre la teoría ndembu de procreación, refiriéndola de manera directa a los misterios iniciáticos. “Los niños”, dijo, “quieren decir buena suerte (wutooka, que también significa “blancura”). Ya que los niños dan cosas, en primer lugar a sus padres, que antes los engendraron. La madre es como una maceta tan solo, el cuerpo y el alma del niño proceden de su padre. Pero es Nzambi, Dios, quien da la vida (wumi) a los niños”. Le pregunté entonces por qué los ndembu seguían la descendencia por la línea materna. Y el replicó: “El hombre es el que engendra a los hijos, pero estos son de la madre porque es ella la que los cuida y los amamanta. La madre alimenta a los niños con sus pechos; sin ella los niños morirían”. Y citó entonces el proverbio: “El gallo fecunda, pero los polluelos son de la gallina (kusema kwandemba nyana yachali). Llegó incluso a indicar que la leche de la mujer (mayeli) es “blanca” también, una “corriente blanca”, y que el árbol mudyi, símbolo dominante de los ritos de pubertad de las muchachas, es un símbolo blanco, porque exuda un látex de color blanco. En realidad, el significado primordial de mudyi es leche de mujer. Resulta así que el katooka o “río blanco” tiene una significación bisexual, representando a la vez el semen y la leche. Los símbolos blancos, pues, pueden referirse por igual a objetos masculinos o femeninos, según cual sea el contexto, o la situación, y no se hallan reservados, como dice Baumann hablando de los chokwe, a los objetos femeninos.

Finalmente, en el rito mung’ong’i los novicios cantan una canción cuyo estribillo reza: Yaley Nyameya lupemba lufunda antu wa-funda nimumi niwayili, que literalmente quiere decir: “Tú, oh hombre Nyameya, tú gran mpemba que trazas líneas sobre las gentes, tu trazas líneas sobre los vivos y sobre los que han partido (es decir, los muertos)”. Yaley es un término en cierto modo familiar de tratamiento que se aplica por igual a personas de ambos sexos, como ocurre con la palabra “man” en inglés sudafricano. Nyameya significa al pie de la letra “la madre de la blancura” en lengua luvale, pero el prefijo -nya-, “madre de”, puede ser

aplicado como título honorífico a determinados hombres importantes, como grandes jefes o grandes cazadores, implicando, en cierto modo, la idea de “aquel que alimenta”. Lujemba es mpemba o pemba con el prefijo adicional –lu–, que denota generalmente tamaño. Los sustantivos a los que dicho prefijo se añade son generalmente inanimados e incluyen muchas cosas largas. Aquí, no obstante, me inclino a pensar que la “grandeza” de mpemba no hace sino acentuar la “blancura” que representa. Ku–funda, en lengua lunda, significa “trazar líneas” con arcilla roja o blanca, o con carbón. Cuando el padre o la madre mueren se les dibuja sobre el pecho con arcilla blanca una línea que llega hasta el ombligo, para indicar que el difunto es deseado como dador de nombre para sus descendientes. Dar a alguien el propio nombre, para los ndembu, implica una especie de reencarnación parcial de ciertos rasgos corporales o de carácter. Cuando una persona estéril muere, en cambio, se le dibuja una raya negra desde el ombligo hasta el sacro, pasando por entre las piernas. Significando con esto que el muerto no debe volver a visitar el mundo de los vivos, que “ha muerto para siempre”, como dicen los ndembu.

También los vivos son marcados con arcilla blanca en una gran cantidad de ritos. Por poner un ejemplo, cuando los ndembu se dirigen a los espíritus de sus antepasados ante los árboles-altar plantados en su honor en las aldeas, toman arcilla blanca, marcan con ella el árbol, trazan una, tres o cuatro rayas sobre tierra, desde la base del árbol hasta el lugar donde se encuentran ellos colocados, y se ungen con este mpemba alrededor de los ojos, en los parietales y sobre el ombligo. El mpemba se dice que representa un estado de benevolencia o de bienestar entre vivos y muertos. Supone que no existen “resentimientos secretos” (yitela) entre ellos, que “ennegrezcan” (kwiylisha) los hígados, sede de los sentimientos.

La clasificación de colores en los ritos de paso ngonde

Algunas otras descripciones de los ritos de iniciación del África Central mencionan muchos de los elementos que acabamos de reseñar. Por ejemplo, Lyndon Harries (1944) recoge varios textos de los ngonde del sur de Tanganika, que hacen referencia al significado de la triada del color, tanto en la iniciación de los varones como en la femenina. Ha-

Harries pidió a los informantes nativos que le interpretaran algunas de las canciones secretas del pabellón de retiro. Una de las explicaciones decía lo siguiente: “Las mujeres conciben mediante el semen de los hombres. Si el hombre tiene semen negro no puede producir hijos. Pero si tiene semen blanco, habrá hijos” (p. 19). La enseñanza esotérica que reciben los novicios incluye la revelación por parte de un iniciado de “las tres cosas simbólicas, que son la pureza sexual, la enfermedad sexual debida a la impureza y la menstruación”. Los símbolos de estas tres cosas son la harina blanca, el carbón negro y la medicina inumbati, respectivamente. “Los muchachos reciben la enseñanza a través de estos símbolos” (p. 23). Digamos de paso que la medicina inumbati se emplea para “ungir a los recién nacidos”, y la canción de noviciado que comienza “Yo quiero medicina inumbati”. Harries considera que quiere decir “quiero tener un niño”. La medicina inumbati se hace a partir de la goma o la corteza de árboles de la especie *Pterocarpus*, convertidas en polvo; la especie *Pterocarpus angolensis* juega un papel fundamental en el ritual ndembu, donde figura como símbolo rojo. Harries nos informa, igualmente, de que los niños se embadurnan con arcilla negra (*cikupi*), de modo que “no puedan ser visto por los extraños que pasen por la espesura” (p. 16). La negrura entre los ndembu se halla también conectada con el ocultamiento y con la oscuridad. Representa no solo la muerte actual, sino también la muerte simbólica o ritual entre los ndembu, y muy posiblemente tiene este mismo significado en la práctica ngonde que acabamos de mencionar.

En los ritos de pubertad femeninos de los ngonde, las muchachas recién iniciadas “son conducidas por otra muchacha anteriormente iniciada al pozo. Cada vez que llegan a una encrucijada, la muchacha mayor se agacha y traza sobre el suelo tres rayas, una roja hecha con ocre que representa la menstruación, otra negra hecha con carbón que representa la impureza sexual, y una blanca hecha con harina de cazabe, para representar la pureza sexual” (p. 39). Aquí de nuevo encontramos relacionados el agua, el motivo de la cruz y la triada de colores. Audrey Richards, en su libro *Chisungu* (1956), habla de la importancia que el simbolismo del color tiene en los ritos de iniciación femenina de los bembas. Así, los emblemas de cerámica mbusa empleados para instruir a las novicias en los secretos rituales “están habitualmente pintados en

blanco, negro y rojo” (p. 59). Los modelos de mayor tamaño de cerámica sin cocer se hallan decorados con habas, hollín, tiza y tinte de madera roja (p. 60). El polvo de madera roja “es la sangre”, según averiguó Richards a través de sus informantes (p. 66). Se frota con él a aquellos que han pasado por un gran peligro, como pueden ser los matadores de leones, o los que han superado con éxito la prueba del veneno. El polvo de madera roja es, en algunas situaciones, claramente un símbolo masculino, como cuando las hermanas del novio, pintadas de rojo, simulan ser novios (p. 73). También el mulombwa, el árbol de madera dura que segrega un jugo rojo, “representa al macho, al león y en algunos casos al jefe” (p. 94). El rojo entre los bamba, al igual que entre los ndembu, tiene también connotaciones femeninas, ya que en muchos contextos rituales representa igualmente la sangre menstrual. Entre los bamba, el blanco representa el lavado de la sangre menstrual (p. 81). Los tres colores aparecen reunidos en el rito de limpieza llamado ukuya ku mpemba (“ir al lavado blanco”), en el que las novicias son lavadas y limpiadas y sus cuerpos cubiertos de blanco. Al mismo tiempo, se coloca sobre sus cabezas un amasijo de barro negro, en forma de cruz, que se adorna con semillas y tinte rojo. Entre tanto se entona la siguiente canción: “Volvemos a las muchachas blancas (como garzas). Las volvemos hermosas ... se hallan ahora blancas de la impureza de la sangre ... se acabó lo que antes era rojo”. Este rito marca un estadio determinado en los ritos de pubertad (pp. 88-90). En otro episodio de este ritual, las cuentas blancas representan la fertilidad (como también ocurre en los ndembu). (p. 72).

En su libro *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui* (1963), A. M. Vergiat analiza el simbolismo de los colores, tal como él lo recogió de los ritos de circuncisión de los manja (o mandja) en los siguientes términos (p. 92):

El negro (en forma de polvo de carbón) se halla dedicado a la muerte. Los guerreros se embadurnan de hollín cuando parten para la guerra. Las gentes que guardan luto permanecen sucios, y no se lavan ya más. El negro es el símbolo de la impureza. El blanco es el símbolo del renacer. Protege de la enfermedad. Al final de los ritos, los muchachos recién iniciados se pintan de blanco. Son hombres nuevos. En la ceremonia del duelo, los parientes del muerto hacen lo mismo. El blanco purifica. El rojo es el símbolo de la vida, de la alegría y de la salud. Los nativos se

untan de rojo para danzar y los que están enfermos cubren frecuentemente de rojo sus cuerpos.

La clasificación de colores y el Dios supremo en África central

No hace falta traer a colación más citas de este tipo: están a disposición de cualquiera que quiera leerlas en la literatura sobre iniciaciones africanas. Merece tal vez la pena mencionar que Baumann (1935, p. 12) penetró en un refugio ritual (izembi) –llamado por él “zemba”– del culto mung’ong’i, en una aldea chokwe situada al norte del Alto Kasai, en donde se le informó que las dos grandes hogueras que ardían en su interior “reciben el nombre de Kalunga (que significa Dios); y llegan hasta el cielo”. Encontramos así pues a los tres colores asociados de manera bastante general con los ritos de iniciaciones y los ritos de paso, y entre los ndembu y los chokwe, asociados igualmente con el dios supremo. De los tres colores, el blanco parece ser el dominante y el más unitario, el rojo parece ambivalente, porque es a la vez fecundo y “peligroso”, mientras que el negro parece ocupar el papel del compañero silencioso, el “tercero en la sombra”, opuesto en cierto sentido tanto al rojo como al blanco, en tanto que representa “la muerte”, la “esterilidad” y la “impureza”. Con todo, veremos que el negro, en el conjunto de sus significados, comparte determinados sentidos tanto con el blanco como con el rojo, y no siempre se le considera maléfico. Los colores son concebidos como si se tratara de ríos de poderoso flujo, que toman su fuente en el dios supremo y penetran todo el mundo de los fenómenos sensibles con sus cualidades específicas. Mas aun, se piensa que tiñen la vida social y moral de la humanidad de su peculiar eficiencia, de modo que se dice, por ejemplo, “es un buen hombre porque tiene un hígado blanco”, o “es malo; tiene negro el hígado”, cuando en la realidad física el hígado es color rojo-oscuro. Aunque los ndembu, como tantas otras sociedades simples, se supone que tienen un dios ocioso, dicho dios debe ser considerado, no obstante, como activo, en tanto que de él brotan incesantemente los tres principios del ser, que son simbolizados y reciben forma sensible mediante la tríada blanco-rojo-negro. La materialización de estos principios o poderes, suponen los ndembu, se encuentra desparrramada por

la naturaleza en los objetos que presentan dichos colores, tales como los árboles, que tienen su savia roja o blanca, o los que tienen frutos blancos o negros, en la tierra que contienen caolín o la arcilla con óxido de hierro, en el barro aluvial negro, en el carbón, en el sol y la luna, en la oscuridad de la noche o la rojez de la sangre, en la blancura de la leche, en el color oscuro de las heces, etc. Los animales y los pájaros adquieren significado ritual según sus pieles o plumas presenten dichos tonos. Y hasta los seres humanos, aún siendo todos negros, se clasifican como “blancos” o como “negros”, según sus diferentes matices de pigmentación. Implícita en esta clasificación está una diferencia moral, por lo que la mayor parte de la gente se resiste a ser clasificada como “negro”.

La interpretación ndembu de la triada del color

¿Qué es lo que se enseña a los novicios acerca del significado de la triada? He recogido un considerable número de textos de mis informantes ndembu sobre el simbolismo del color, en los que estos transmiten lo que aprendieron, durante la iniciación y en ritos de diversos tipos, sobre la significación de los colores. Empecemos mencionando los sentidos básicos de cada uno de ellos.

Blanco

Los informantes se muestran de acuerdo en que la arcilla blanca (mpemba o mpeza) y otras “cosas blancas” (yuma yitooka) representan la “blancura” (wutooka), que es:

1. bondad (ku-waha);
2. lo que hace fuerte o sano (ku-koleka o ku-kolisha);
3. pureza (ku-tooka) [esto significa sencillamente “ser blanco”, pero en el contexto adquiere el significado de pureza];
4. carecer de (estar sin) mala suerte o infortunio (ku-bula ku-hal-wa);
5. tener poder (kiwikala nang’ovu) [al pie de la letra, “estar con poder”];
6. estar sin muerte (ku-bula ku-fwa) [es decir no tener muertes en el propio grupo de parentesco];
7. estar sin lágrimas (k-bula madilu) [igual que lo anterior];
8. jefatura o autoridad (wanta);

9. cuando la gente se reúne con los espíritus de los antepasados (adibomba niakishi);
10. vida (wumi);
11. salud (ka-handa);
12. engendrar o criar jóvenes (lusemu);
13. dedicación a la caza (wubinda);
14. dadivosidad o generosidad (kwinka);
15. recordar (kwanuka) [es decir, recordar a los antepasados llevando ofrendas a sus altares (muyombu)];
16. reír (ku-sela) [muestra de sociabilidad amistosa];
17. comer (ku-dya) [los ndembu subrayan que tanto la leche materna como la comida de cazabe, su principal manjar, son de color blanco];
18. multiplicar (ku-seng'uka) [en el sentido de la fertilidad de los humanos, de los animales y de las cosechas];
19. hacer visible, o revelar (ku-solola);
20. madurar o hacerse mayor (ku-kula) [los ndembu comentan el hecho a este respecto de que los ancianos tienen el cabello blanco –es su “blancura” que se hace “visible”];
21. barrer (ku-komba) [es decir, en el sentido de deshacerse de impurezas];
22. lavarse (ku-wela) [como en el punto anterior];
23. estar libre de ridículo – “la gente no se ríe de ti por haber hecho algo malo o loco”.

Rojo

“Las cosas rojas (yuma yachinana), dicen los informantes, “son de sangre (mashi) o de arcilla roja (n'gula). Hay diferentes categorías (nyichidi) de sangre. Estas son:

1. la sangre de animales (nashi atunyama o mashi anyama) [que representa el arte de la caza (wubinda o wuyang'a), y también la carne (mbiji)];
2. la sangre del parto, de las madres (mashi alusemu amama);
3. la sangre de todas las mujeres (mashi awambanda ejima) [es decir, la sangre menstrual (mbayi o kanyanda)];

4. a sangre de muerte, apuñalamiento o asesinato (mashi awubanji hela kutapana) [la sangre derramada durante la circuncisión se coloca también en este capítulo, al igual que la ornamentación en rojo empleada durante los ritos para purificar un homicidio o la caza de un león, un leopardo o un búfalo];
5. la sangre de brujería o hechicería (mashi awuloji) [para los nd-embu la brujería y la hechicería son necrófagas y en los ritos para conjurar la brujería el rojo representa la sangre derramada en estas fiestas].

“Las cosas rojas pertenecen a dos categorías actúan tanto en sentido bueno como malo; ambas cosas se hallan combinadas (Yuma yachinana yakundama kuyedi, yela nikuwaha nukatama, yadibomba)”. Esta afirmación expresa perfectamente la ambivalencia del simbolismo del rojo.

6. “Las cosas rojas tienen poder (Yikweti ng’ovu); la sangre es poder, ya que los hombres, los animales, los insectos y los pájaros tienen que tener sangre, o mueren. Las figurillas de madera (nkishi) no tienen sangre y por eso no pueden respirar, hablar, cantar, reír o conversar entre sí –son tan solo tallas de madera–. Pero si a las figurillas empleadas por los hechiceros (aloji) se les da sangre, pueden moverse y matar gente”.
7. “El semen (matekela) es blanca (afortunada, pura) buena sangre (mashi attoka amawahi). Si es roja o negra, no puede haber fecundación (neyi achinana eyila kusema nehi). El semen rojo es inefectivo o impotente (azeka), no puede penetrar con eficacia (ku-dita)”.

Negro

Las cosas negras incluyen el carbón (rnakala), el barro de río (malowa), el tinte de los árboles mapuchi y musamba (wulombu, palabra que actualmente se emplea para designar la “tinta”), y los frutos negros del árbol muneku. La negrura (wuliya) es:

1. maldad o mal (ku-tama), cosas malas (yuma-yatama);
2. carecer de suerte, pureza o blancura (ku-bula ku-tooka);

3. tener sufrimientos (yihuhg'u) o infortunio (malwa);
4. padecer enfermedades (yikweti yikatu);
5. brujería o hechicería (wuloji); cuando uno tiene el hígado negro puede matar a las demás personas, es malvado (muchima neyi wuneyili wukutwesa kujaha muttu, wunatami dehi); en cambio, cuando uno tiene el hígado blanco, es bueno, ríe con los amigos, se comparte la fuerza, se participa y colabora con los demás para hacer lo que en aislado sería imposible hacer;
6. muerte (ku-fwa);
7. deseo sexual (wuvumbi);
8. noche (wukufu) u oscuridad;(mwidima).

Comentario sobre el simbolismo del negro

El inventario de atributos del negro que aquí he recogido podría dar una falsa idea del modo como los ndembu consideran este color, si omitiera toda referencia al concepto de muerte ritual o mística y a los conceptos conectados con ella de pasión y hostilidad. El concepto ndembu de ku-fwa (muerte) no posee el carácter de finalidad que, a pesar del cristianismo, parece poseer la muerte en Occidente. Para los ndembu, generalmente, “morir” significa alcanzar el final de un determinado estadio de desarrollo, alcanzar el término de un ciclo de crecimiento. Cuando una persona muere permanece activa, ya sea como espíritu de antepasado que vigila la conducta de sus parientes vivos y se manifiesta a ellos en los diversos modos de aflicción, ya en cuanto parcialmente reencarnado en un determinado pariente, en tanto se reproducen en este sus características mentales o físicas. Dicha persona ha experimentado no solo un cambio en su status social, sino también en su modo de existencia; no se trata de aniquilación en este caso. El término ku-fwa se emplea también para designar el “desvanecimiento” y, ciertamente, en diversas ocasiones oí a los ndembu decir que habían “muerto” y se habían recuperado gracias al tratamiento del doctor (chimbuki). La expresión castellana que quizás capta mejor el sentido ndembu del término ku-fwa es la expresión “sufrir un apagón”. La muerte es un apagón, un período de impotencia y pasividad entre dos estados vivos. Existe también una conexión entre los conceptos de “muerte” y “maduración” (ku-kula) entre los ndembu.

Los hombres suelen crecer pasando por estadios concretos, cada uno de los cuales supone la muerte de los anteriores, ocurriendo así una serie de “muertes e ingresos”. Así, por ejemplo, cuando una muchacha tiene su primera menstruación, los ndembu dicen “wunakuli dehi”, “ha madurado”, y la misma observación se hace cuando ocurre su primer embarazo y cuando da a luz su primer hijo. La conexión entre ku-fwa y ku-kula queda claramente ilustrada en los ritos de la circuncisión, en los que el lugar de la operación recibe el nombre de ifwilu, “sitio de muerte”, mientras que el lugar donde los muchachos se sientan sangrando a recobrase de la operación es un largo madero de mukula, árbol de savia roja cuyo nombre deriva de ku-kula, “madurar”. “Por la muerte a la maduración” podría ser la divisa de los ritos de circuncisión mukanda. El lugar donde la muchacha permanece inmóvil, cubierta con una manta, para la prueba de doce horas del primer día del ritual de su pubertad (kang’a), recibe también el nombre de ifwilu o chilung’u, lugar del sufrimiento (Cf. simbolismo del negro, apartado 3), siendo el objetivo de estos ritos el de dotar a la novicia de madurez sexual.

El simbolismo del negro juega un papel importante, aunque discreto, en los ritos de circuncisión de los varones. Ya he observado que determinados artículos simbólicos negros constituyen importantes ingredientes de la medicina nfunda. Asimismo, cuando los novicios vuelven con sus madres tras el período de reclusión, golpean sus cabezas con dos varas mientras son conducidos por sus guardianes rituales (yi-lombola). Estas varas están decoradas con bandas alternas blancas y negras, que según los informantes representan “la vida y la muerte”. El simbolismo del negro aparece también a veces en las máscaras faciales de los enmascarados makishi, que los muchachos creen surgidos de debajo de tierra en el ifwilu. En ellas pueden observarse tres bandas rectangulares superpuestas parecidas a pequeñas banderas. Una es de color blanco, la otra roja y la otra negra, siendo la blanca la que ocupa el lugar superior, y la negra el inferior. Dichos colores son descritos como “muy importantes”. Para su explicación, los informantes me remitieron a la canción de los ritos nkula, interpretada, entre otras cosas, para curar la frigidez de las mujeres, que les impide, según los ndembu, concebir hijos, y se encuentra asociada con desordenes menstruales, tales como la hemorragia y la dismenorrea. La canción dice así:

Tú destruyes las líneas (bandas). ¡Oh mangosta! Es tu vestido el que te hace rechazar a los hombres, tú destruyes las líneas.

(Wakisa nyilenji nakala chaku che'ochu chiwalekelang'a amaya-la, wakisa nyilenji).

Pude saber por los informantes que la mangosta de la especie nkala muestra “en el lomo rayas de colores blanco, negro y rojo”. La canción quiere significar que “la mujer que pasa el rito es mala, es una mujer inútil, sin poder (hawakheta ng'ovuku) –te estás destruyendo a ti misma, mujer; deberías tener hijos, eres indigna (hawakelalaku), culpable. Eres una mujer frígida (wafwa nkitala, literalmente, muerta en la choza). La mangosta tiene rayas, pero esta mujer, aunque esta dotada de sus partes secretas no la usa para nada”. Digamos de paso que el tocón de madera que los novicios deben llevar consigo todo el tiempo durante el período de reclusión del mukanda y que representa su *membrum virile*, es también llamado nkala, “mangosta”, y que este animal constituye uno de los alimentos tabúes del pabellón iniciático. Parece pues constituir un símbolo bisexual del poder generativo y representar la acción simultánea de los tres principios del color. ¿Qué otra cosa puede significar el negro en esta combinación sino el mal o las cosas desgraciadas?

Existe indudablemente una conexión entre el color negro y la pasión sexual (wuvumbi). Por ejemplo, durante el período de reclusión las mujeres de más edad toman la corteza ennegrecida de determinados árboles, tales como el árbol mudyi, y pintan de negro con ella la vulva de las novicias. Las mujeres que tienen la piel muy negra son consideradas al parecer entre los hombres ndembu como amantes muy codiciadas, aunque no como esposas. La pasión sexual se halla asociada con la oscuridad y también con el secreto. De aquí que el negro represente lo que está oculto (chakusweka, chakujinda) y es además objeto de deseo. La noción wagneriana del amor ligado con la muerte, tal como se representa en Tristán e Isolda, viene inmediatamente a la mente a este respecto.

El negro se halla conectado también con el amor lícito, y en determinados contextos representa el matrimonio. Por ejemplo, nada más concluir los ritos de pubertad femeninos, la novicia pasa la noche con su novio (que recibe el nombre de kalemba). La pareja tiene múltiples contactos sexuales, y si la novia se siente satisfecha hace secretamente

una seña afirmativa a su instructora ritual (nkong'u), que la visita a primera hora de la mañana. Esta se dirige de puntillas a coger una cierta cantidad de malowa, barro aluvial negro, que ha recogido del lecho del río el día anterior a la caída de la tarde, y “ha guardado lejos de la vista de cualquier hombre”. Con él recorre todas las chozas del poblado, depositando un poco en cada puerta. Esto me fue explicado por un informante ndembu de la manera que sigue: “El malowa es un símbolo (chinkiki-jilu) del amor (nkeng'i). La muchacha y su marido se aman, pero todo el mundo en la aldea debe entrar en contacto con ese amor. El malowa se usa también porque es frío procedente del río. Su matrimonio debe mantenerse en paz. El malowa, aunque es negro, no representa aquí la mala suerte, sino la paz y la felicidad maritales (wuluwi)”. Aquí, negrura y frialdad parecen representar el cese de hostilidades entre los grupos de intercambio matrimonial, hostilidad que previamente ha sido mimada por los ritos. El negro, por tanto, puede representar a veces la “muerte” de una condición de mal augurio o indeseable.

La oposición blanco/negro

Una breve investigación de los sentidos atribuidos por los informantes al “blanco” y al “negro”, respectivamente, indica que en la mayor parte de los casos puede ordenarse en una serie de pares antitéticos, del tipo: bondad/maldad, pureza/falta de pureza; falta de mala suerte/falta de suerte; falta de infortunio/infortunio; estar sin muerte—/muerte; vida/muerte; salud/enfermedad; reír con los amigos/brujería; ser visible/oscuridad, etc.

Este tipo de disposición revela claramente que cuando se considera a los colores abstrayéndolos de su contexto social y ritual, se manifiestan como las antítesis suprema en el esquema del pensamiento ndembu. No obstante, según veremos, en muchos de los ritos por separado, el rojo y el blanco aparecen en frecuente conjunción y el negro raramente aparece expresado de manera directa. Haciendo abstracción de las situaciones concretas, el rojo parece compartir las cualidades tanto del negro como del blanco; si bien en los contextos reales aparecen regularmente emparejado con el blanco.

Características de los colores blanco y rojo

1. La blancura: Aunque cada uno de los colores rituales tiene un amplio abanico de referentes, no obstante, cada uno de ellos tiene sus propias cualidades distintivas, que pueden expresarse en pocas palabras diciendo que el blanco es positivo, el rojo es ambivalente y el negro es negativo. Ser “blanco” significa estar en correcta relación con ellos, significa estar sano y entero. No se incurre entonces en la ira o en la envidia de los otros ni tampoco se siente animosidad hacia ellos. De aquí que no se tenga miedo a la hechicería ni a la brujería, ni se sienta tentación de practicarla. En tales condiciones la persona se halla admirablemente capacitada para ejercer la autoridad (*wanta*), ya que no abusará de su poder. Será generosa con los dones y magnánima con la hospitalidad. Barrerá lo “malo” de la aldea y también a los malos jefes, del mismo modo que piadosamente barre el polvo y las impurezas que se amontonan al pie del árbol *muyombu*, donde ofrece libaciones en honor de sus antepasados (con cerveza de maíz blanco o de mijo) e invoca su ayuda en nombre de su gente. Conseguirá comida para su gente y los alimentará con prudencia. Ya que el blanco es, *inter alia*, el símbolo de la alimentación. Dicha cualidad se “hace visible”, como dicen los *ndembu*, en formas materiales, tales como la leche materna, el semen y el paz de cazabe. Representa la tranquila continuidad entre generaciones, y se halla asociada con los placeres del comer, el engendrar y el mamar. Generación y alimentación son procesos que suelen generalmente identificarse en el pensamiento *ndembu*. Por ejemplo, una vez sabiendo que una mujer se halla embarazada, su marido continuará teniendo relación sexual con ella “para alimentar al niño” con su semen. El mismo término se emplea por igual para designar el “estómago” y el “seno materno”, y las mujeres que llevan a cabo un trabajo largo y laborioso ingieren alimentos con frecuencia para “fortalecer al niño”.

Otro aspecto del simbolismo blanco es el tipo de relación entre personas que representa. Se trata de una relación entre alimentador y alimentado. El dominio y la subordinación se hallan ciertamente implicados en ello, dominación y sumisión, pero se trata de un dominio benevolente y una sumisión leve. La persona de mayor edad en la relación alimenta a la menor. La blancura expresa la generosidad de la

persona dominante y, al mismo tiempo, la gratitud del subordinado. La situación de veneración al antepasado ilumina del modo más claro este tipo de relaciones. El vivo trae madera, bebida y alimento simbólico en forma de mpemba, que es el símbolo de lo blanco por excelencia, ante el árbol-altar del antepasado, que es un árbol de madera blanca. En esta fase de la relación, pues, los muertos dependen de los vivos. Por su parte, los vivos dependen de los muertos en lo que respecta a la salud a largo plazo, así como la felicidad, la fertilidad y la suerte en la caza, ya que los antepasados se supone que tienen poder para conceder este tipo de bendiciones y también para “restringir” (ku-kasila) la fertilidad y la buena caza (wubinda) de sus parientes vivos, si estos descuidan el cumplimiento de estas ofrendas. Por otro lado, para lograr ser escuchados por los antepasados, el conjunto de la parentela, cuyo núcleo está formado por el vínculo matrilineal, debe mantenerse formalmente entre sí en concordia y en paz. Esta armonía entre vivos y muertos, y de los vivos entre sí, se representa mediante las marcas efectuadas sobre el árbol muyombu, las líneas blancas trazadas entre el árbol y el invocante, y las que recibe todo el resto de la congregación. Una vez establecido el circuito de la blancura, se supone que el alimento y los beneficios materiales, así como las virtudes invisibles, empiezan a fluir por entre todos los miembros del grupo, incluidos los difuntos.

Lo blanco no solo connota cohesión social y continuidad, sino que simboliza también lo que puede ser visto por el ojo, lo abierto, lo no oculto. La moral ndembu es esencialmente corporativa; lo privado es sospechoso, probablemente peligroso, y hasta posiblemente mortal. Las personas que comen o trabajan solas, como ciertos jefes o grandes cazadores, son siempre sospechosas de poseer poderes mágicos. En una sociedad que vive a nivel de simple subsistencia, todos deben llevar ciertamente sus cargas, y compartir sin recelos bienes y servicios. El egoísmo contumaz puede llegar a poner en peligro la supervivencia misma del grupo y debe, por tanto, ser condenado. Se reconoce que puede haber personas que viven la mayor parte de su vida de manera totalmente pública y, no obstante, mantienen aún secretas reservas en lo que respecta a asistir a sus prójimos. Pueden alimentar resentimientos y acariciar ambiciones. Tales personas, como ya he mostrado en un artículo sobre la adivinación ndembu (Turner, 1961, pp. 61-62), son desenmascaradas

mediante la adivinación, y consideradas como hechiceros. Lo blanco, pues, es la luz del conocimiento público, del reconocimiento abierto. Representa de hecho la luz del día, y tanto el sol como la luna son considerados “símbolos” suyos (yijikijilu), al contrario de lo que Baumann dice de los chokwe, quienes, según él, consideran al blanco como el “color de la luna” y al rojo como “conectado al sol” (1935, p. 40). Sol y luna son, asimismo, considerados como símbolos de dios (Nzambi), con lo que volvemos a la noción antes mencionada de que la blancura, más que ningún otro color, representa a la divinidad en tanto que esencia y fuente, así como en tanto que fundamento. El blanco en tanto que luz que fluye de la divinidad tiene, en el sentido que aquí estamos considerando, un carácter de confianza y veracidad, ya que los ndembu creen que lo que puede ser visto con claridad puede ser aceptado como base válida de conocimiento.

El blanco es también lo inmaculado y lo impoluto. Este carácter de exención de toda mancha tiene un sentido, tanto moral como ritual. Así pude oír en una ocasión a un dependiente despedido, acusado por su patrón de hurto: “mi hígado es blanco”, como pudiera decir cualquiera de nosotros, “tengo la conciencia limpia”. Por otro lado, existen determinados estados o status que producen mancha ritual. Los niños incircuncisos son llamados entre los ndembu wunabulakutooka, “el que carece de pureza o de blancura”, y no pueden comer en el mismo recipiente en que lo hacen los hombres mayores. Si lo hicieran, creen los ndembu todos, los poderes adquiridos por el hombre mayor como consecuencia de los muchos ritos a que se ha sometido, tales como el poder de matar gacelas, perderían su eficacia. Es creencia que la “suciedad de debajo de la piel” (wanza, regularmente empleado como término de ofensa) de los muchachos incircuncisos es en extremo contaminante, sin perjuicio de sus cualidades morales como individuos. El agua es considerada “blanca”, debido a que limpia la suciedad del cuerpo, pero más concretamente porque el lavado simboliza la remoción de todas las impurezas inherentes a la condición biológica o al status social, que se deja atrás con la iniciación. Por ejemplo, los novicios, en las iniciaciones tanto masculinas como femeninas, son concienzudamente lavados antes de volver a la vida social, tras el período de reclusión. De igual modo, al finalizar los ritos funerarios, el viudo o la viuda son lavados, ungidos

con aceite, afeitados alrededor de la línea del cabello, vestidos con un vestido nuevo y blanco, y adornados con cuentas de color blanco, todo lo cual demuestra la estrecha conexión entre el lavado y el simbolismo del blanco. Lo que pretende lavarse en estos ritos de paso es el estado de muerte ritual, la condición liminar entre dos períodos de vida social activa. La blancura o “pureza” equivale, en ciertos aspectos, a una legitimación del socialmente reconocido. Comportarse de una manera que vaya contra las normas de ese status, por inocuo que este comportamiento pueda ser para los que se encuentran en otros status, constituye materia de impureza. Particularmente impuro resulta comportarse de manera regresiva, es decir, de acuerdo con las normas que regían para los estadios anteriores de su ciclo de vida individual. Esto se debe a que los sucesivos estadios de la vida son considerados como una escala ascendente que va de la impureza de los incircuncisos a la pureza de los hombres de edad, entre los varones, y de la impureza de las muchachas menstruantes, a través de la pureza creciente de las madres de muchos hijos, hasta el status post-climatérico de kashinakaji o líder de las mujeres del poblado. Los ancestros son más puros todavía y los albinos son considerados como seres especialmente propicios, debido a que tienen “la blancura de los espíritus de los antepasados” (wutooka wawakishi).

Tras el simbolismo del blanco, pues, se encuentran, las nociones de armonía, continuidad, pureza, lo manifiesto, lo público, lo apropiado y lo legítimo.

2. Lo rojo: ¿Qué podemos hacer con el simbolismo del rojo que, en su forma arquetípica, tal como se manifiesta en los ritos de iniciación, aparece representado como la intersección de “dos ríos de sangre”? Esta dualidad, esta ambivalencia, esta posesión simultánea de dos valores o cualidades contrarios, es totalmente característica de la consideración en que los ndembu tienen al rojo. Como ellos dicen: “lo rojo actúa tanto para el bien como para el mal”. Así, mientras que es buena cosa combinar la sangre del padre con la de la madre, es mala cosa practicar la brujería necrófaga. Tanto la sangre del nacimiento como la saboreada por los brujos son representadas mediante arcilla o tierra con óxidos rojos (mukundu, ngula). El rojo es en particular el color de la sangre o la carne, el color carnal. De ahí su carácter evocador de la agresividad y

las angustias de la carne. Representa la muerte y el descuartizamiento de los animales y las fatigas del trabajo. Hay también en el rojo algo impuro. Un homicida tiene que ser purificado de la mancha de sangre que ha derramado, aunque tiene derecho a llevar la pluma roja de Livingstone (nduwa), una vez pasados los ritos purificatorios, en las siguientes ocasiones rituales. El rojo simboliza también la menstruación de las mujeres en ritos tales como, por ejemplo, el nkula, término que a veces es empleado como sinónimo de la menstruación. El término común para el flujo menstrual es mbayi, que puede ponerse en relación con ku-baya, “ser culpable”, aunque también se emplea a veces kanyanda. El kasheta representa un período menstrual, pero la circunlocución ku-kiluka kwitala dikwawu, “saltar a la otra choza” es también bastante corriente. Hasta épocas recientes, cada poblado tenía al menos una choza de paja cerca del límite del bosque, donde las mujeres se alojaban durante el tiempo de la menstruación. Allí se preparaban su propia comida, ya que tenían prohibido dar de comer a sus propios maridos e hijos o compartir con ellos la comida durante esos períodos de tiempo. Otra mujer de la aldea las sustituía en estos menesteres. La sangre menstrual y la sangre de asesinato son, por tanto, “malas” y se hallan conectadas, para los ndembu, con lo negro. Sin embargo, la sangre derramada por los cazadores y ofrendada en los altares y las tumbas de los antepasados cazadores era considerada “buena” sangre, y se hallaba ritualmente asociada con el simbolismo del blanco. La mayor parte de los ritos de los cazadores se caracteriza por la conjunción del rojo y el blanco.

Parece existir una cierta correlación entre el papel masculino y el arrebatamiento de la vida, por un lado, y el papel femenino y la donación de vida, por otro, aunque tanto una como otra de estas actividades se hallan colocadas bajo el signo del rojo. El hombre mata, la mujer da a luz, y ambos procesos se hallan asociados con el simbolismo de la sangre.

El semen, como ya antes hemos indicado, es sangre “purificada por el agua”. La contribución del padre al niño se halla por tanto libre de las impurezas que comporta la sangre femenina. Puesto que el blanco se halla estrechamente asociado con el espíritu de los antepasados y con Nzambi, el dios supremo, podría decirse que la “sangre del padre” es más “espiritual” y menos “carnal” que la sangre de la madre. Esta mayor

pureza se encuentra probablemente ligada con la universal creencia ndembu en que la relación padre-hijo, por el contrario, se halla muy lejos de estar libre de dicha amenaza, y hasta se piensa que las brujas matan a sus propios hijos para proporcionar “carne” para sus pactos. Asimismo, mientras que con la familia de su madre el individuo tiene vínculos de tipo jurídico, a su padre y a su línea paterna, según los ndembu, les debe importantes rasgos de su personalidad. Ya que es el padre quien recurre a la adivinación para encontrar un nombre para el hijo, poco tiempo después del nacimiento, y es de entre la parentela difunta del padre de donde habitualmente se obtiene dicho nombre. Lo que hace que, según la creencia, se reencarnen en la persona de que recibe el nombre determinados rasgos de carácter y físicos del espíritu que dona el nombre. El padre, además, juega un importante papel en el mukanda o rito de la circuncisión de los jóvenes, proporcionando cuidado, instrucción y protección (contra los descuidos de los circuncisores) a su hijo durante la reclusión, mientras la madre queda por su propia condición excluida del pabellón iniciático. Menciono aquí todas estas prácticas y creencias para subrayar la naturaleza “pura” del vínculo padre-hijo. Es bien sabido entre los ndembu que las relaciones con la parentela materna se ven con harta frecuencia deterioradas, debido a la competencia que suele desarrollarse entre los miembros por cuestiones de herencia y sucesión. Las disputas sucesorias en la sociedad tribal africana suelen a la larga degenerar en acusaciones de brujería y hechicería, y las brujas y hechiceros, según la teoría ndembu, son gente “que tiene el hígado negro”, que persigue “la roja carne humana” y alimenta “envidias” (yitela) que se hallan clasificadas entre las “cosas negras”. Así, mientras que los lazos armoniosos se sitúan del lado “blanco” del padre, la competencia se halla del lado “rojo” de la madre (Cf. Beildelman, 1961, pp. 253-54) al menos a nivel de los valores, si no de los hechos.

El blanco y el rojo como sistema binario

El análisis de la vinculación sexual del blanco y el rojo en la teoría ndembu de la procreación conduce inevitablemente a la consideración de dichos colores en tanto que pareja de opuestos, o sistema binario. Puesto que el negro es a menudo el miembro olvidado de la tríada. Hay

toda una serie de razones que explican esto. En primer lugar, los ndembu contemplan los símbolos como artículos o acciones que “hacen visibles” o ponen en juego los poderes inherentes a los objetos que representan. Así, por ejemplo, emplear un símbolo negro es evocar la muerte, la esterilidad y la brujería. Aquellos contextos en los que el negro se muestra abiertamente, por ejemplo en las varas decoradas con bandas negras y blancas usadas en el mukanda o el rectángulo negro de la máscara ikishi, hacen referencia habitualmente a la muerte ritual y están estrechamente conectados con la noción opuesta de regeneración. Cuando se emplean símbolos de lo negro, como en el caso del malowa, o tierra aluvial negra, tienden a ser apartados de la vista o enterrados. El malowa, por ejemplo, se emplea en varias clases de ritos (kayong’u, chihamba, wubwang’u) para propiciar los espíritus de los antepasados, bien aplicándolo en la base de ciertos objetos rituales, tales como los árboles-santuario o bien enterrándolo debajo de los símbolos de la enfermedad, “para enfriarlos”, es decir, para provocar la muerte de los aspectos “calientes” y por tanto místicamente peligrosos del dolor. Se dice que los hechiceros hacen uso de materiales considerados “negros” e “impuros”, como heces de sus futuras víctimas, prepucios carbonizados robados a los circuncisores, y cosas similares, como ingredientes de su mortal “medicina” (wang’a). Esta idea ilustra a la perfección las estrechas conexiones del simbolismo de lo negro con las conductas socialmente indeseables o con la privación de la vida o del bien. Significa la extinción, querida o no, de todo lo que se mueve, respira y tiene autodeterminación.

El blanco y el negro, por el contrario, se hallan asociados con la actividad. Ambos son considerados como “dotados de poder”. La sangre, principal denotación de lo “rojo”, se identifica a sí misma como el poder. Igualmente, el blanco simboliza los fluidos vitales; representa a la leche materna y el semen. El negro, por el contrario, simboliza los desechos corporales, la suciedad corporal y los fluidos en putrefacción, así como los productos de catabolismo. Existe no obstante una importante diferencia entre el blanco y el rojo, ya que el primero representa la preservación y continuación de la vida, mientras que el último representa el despojamiento de la vida, e incluso en aquellos casos, como en el del árbol mukula, en que representa la continuidad a través del parto, no deja de tener una connotación de peligró y discontinuidad.

El asesinato es una actividad de los vivos, el dar a luz es también una actividad de este tipo. De ahí que, tanto el rojo como el blanco, caigan bajo la rúbrica general de la “vida”. Cuando se encuentra asociado con la pureza, podemos pensar que el rojo actúa como sangre vertida en favor del bien común. El rojo puede estar teñido de blanco, según el pensamiento ndembu, como en el caso del semen normal, “sangre blanqueada por el agua”, o de negro, como en el caso del semen del hombre impotente, o “semen muerto”. Cuando llega a desarrollarse una doble clasificación de las cosas en “blancas” y “rojas”, con lo negro bien sea ausente, o escondido, sucede a veces que el rojo adquiere muchos de los atributos negativos e indeseables del negro, sin conservar en cambio sus aspectos buenos. Está, por supuesto, en la esencia de la polaridad que las cualidades contrarias queden asignadas a los polos. Por tanto, cuando la triple clasificación del color deja su sitio a una clasificación doble, vemos que el rojo se convierte no solo en el complemento, sino también, en determinados contextos, en la antítesis del blanco. Puede resultar apropiado citar aquí a A.B. Kempe, el lógico simbólico, que escribía: “Es característico del hombre pensar en términos de relaciones diádicas; lo habitual es que rompamos las relaciones triádicas, convirtiéndolas en un par de diádas. En realidad esta disposición está tan arraigada en los humanos que algunos dirían incluso que la relación triádica no es más que un par de diádas. Sería exacto, desde un punto de vista lógico, decir que todas las relaciones diádicas son triadas que constan de un miembro nulo” (1890). En los casos en que el blanco y el rojo son considerados complementarios, más que como pares antitéticos, es muy fácil que estemos tratando con un caso de relación triádica, en la que el negro es el “miembro nulo”. Puesto que, debido a las ideas ndembu acerca de la naturaleza de la representación resulta difícil representar visiblemente el negro sin evocar su poder funesto, su falta de visibilidad no necesariamente implica su ausencia real en el pensamiento. En realidad, su misma ausencia puede resultar significativa en tanto que emblema de lo oculto, lo secreto, lo oscuro, lo desconocido –y tal vez– también la potencialidad en tanto que opuesta a la actualidad. El blanco y el rojo, emparejados bajo los diversos aspectos de lo masculino y lo femenino, la paz y la guerra, la leche y la carne, representan conjuntamente “vida” (wumi); ambos se oponen al negro en tanto que muerte y negatividad.

Algunos datos comparativos

Puesto que no he tenido oportunidad de repasar la literatura etnológica de manera sistemática, lo que sigue está reunido un tanto al azar. Comienzo este informe comparativo con datos etnográficos procedentes de los contemporáneos primitivos, agrupándolos por vastas regiones.

África

M. Griaule (1950, pp. 58-81) describe la relación que los dogon del África Occidental establecen entre, por un lado, un mito cosmológico, las máscaras, las estatuillas, los ritos y las pinturas rupestres, y los rubros de color, blanco, rojo y negro, por otro. El negro aquí se halla asociado con la contaminación ritual, el rojo con la sangre menstrual de la tierra madre, que cometió incesto con su primogénito, el chacal, y el blanco con la pureza. Una imagen de gran tamaño de una serpiente, que representa la muerte y el renacimiento, se halla consagrada por la sangre de los sacrificios y decorada con los tres colores. Los varones iniciados llevan máscaras coloreadas de blanco, negro y rojo. Las pinturas rupestres usadas en los ritos, por su parte, son periódicamente renovadas con pigmentos de dichos tonos. El rojo está también asociado con el sol y el fuego.

Arthur Leib (1946, pp. 128-33) resume lo que llama “el significado mítico” de los colores entre los pueblos de Madagascar de la siguiente manera: “Con negro se hallan asociadas palabras como las que siguen: inferior, molesto, malvado, sospechoso, desagradable, indeseable. Con blanco: luz, esperanza, alegría, pureza. Con rojo: poder, potencia, riqueza”.

Ya he mencionado la ambivalencia del simbolismo de lo negro entre los ndembu. La arcilla aluvial negra (malowa) es símbolo de la fertilidad y el amor marital. Ahora bien, en muchas sociedades africanas el negro tiene connotaciones auspiciales. Entre los shona de Rodesia del Sur, el negro representa, inter alia, las nubes cargadas de lluvia, que se acumulan en la estación húmeda, y los sacrificios a los espíritus guardianes que envían la lluvia se efectúan con ganado, cabras o gallinas negras, y los mediums o sacerdotes de los espíritus aparecen revestidos con ropas negras. Según Huntingford (1953a, p. 52), entre los kuku de Bari, un joven toro es degollado sobre la tumba de un hacedor de lluvia,

mientras en las ceremonias para propiciar la lluvia que se celebran entre los lokoya, se sacrifica un chivo negro y sus vísceras son desparramadas sobre las piedras de la tumba del padre del hacedor de lluvia. Es también Huntingford quien nos informa de que entre los sandawe de Tanganika “los sacerdotes (o adivinos) son también hacedores de lluvia y ofrecen sacrificios con bueyes, chivos y ovejas negras, para atraer la lluvia” (1953b, p. 138).

Capítulo IV

Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados

Clifford Geertz

Traducción del Departamento de Ciencias Sociales, Área de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Publicado originalmente en inglés, "Ethos, World View and Analysis of Sacred Symbols", *Antioch Review*, Vol. 17, No. 4, 1957.

La religión no es nunca tan solo metafísica. Para todos los pueblos las formas, los vehículos y los objetos de adoración están envueltos en una aureola de profunda seriedad moral. Lo sagrado conlleva siempre un sentido de obligación intrínseco: no solo estimula la devoción, la exige; no solo induce a un asentimiento intelectual, sino que impone un compromiso emocional. Bien se lo formule como maná, Brahma o la Santísima Trinidad, se considera inevitablemente que aquello que es separado por ser más que mundano, tiene implicaciones de gran alcance para la dirección de la conducta humana. No siendo nunca meramente metafísica, la religión tampoco es nunca tan solo ética. Se supone que la fuente de su vitalidad moral radica en la fidelidad con que expresa la naturaleza fundamental de la realidad. El poderosamente coercitivo "debes" es sentido como emanación de un "es" factualmente comprensivo y, de esta manera, la religión fundamenta los requisitos más específicos de la acción humana en los contextos más generales de la existencia humana.

En una reciente discusión antropológica, los aspectos morales (y estéticos) de una cultura dada, los elementos evaluativos han sido corrientemente agrupados bajo el término de "ethos", mientras que los aspectos existenciales, cognitivos, han sido designados con el término de

“visión del mundo”. El ethos de las personas es el tono, carácter y calidad de su vida, su estilo y modo moral y estético; es la actitud básica hacia sí misma y hacia su mundo que la vida refleja. Su visión del mundo es la imagen que ellas tienen de la manera de que son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí misma, de la sociedad. Contiene sus ideas más incluyentes de orden. La creencia y el ritual religioso se confrontan y se confirman mutuamente; se hace el ethos intelectualmente razonable, presentándose como representante de un modo de vida implicado por el estado de cosas actuales descrito por la visión del mundo, y esta visión del mundo se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como la imagen de un estado de cosas real, del cual tal modo de vida es una auténtica expresión. Esta demostración de una relación significativa entre los valores de una persona y el orden general de la existencia dentro del cual la persona se encuentra es un elemento fundamental en todas las religiones, cualesquiera que sea la forma en que se conciben estos valores o este orden. Lo que sea que la religión fuese, aparte de esto, es un intento (de tipo más bien implícito y directamente sentido que explícito y conscientemente pensado) de conservar el fondo de significados generales en términos de los cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta.

Pero los significados solo pueden ser “almacenados” en símbolos: una cruz, un creciente o una serpiente con plumas. Tales símbolos religiosos, bien dramatizados en rituales o mencionados en mitos, son sentidos por aquellos para quienes son resonantes, como una forma de resumen de lo que es conocido respecto a la manera de que el mundo es, la calidad de la vida emocional que propugna y la manera cómo uno debe comportarse mientras se está en él. De esta manera, los símbolos sagrados relacionan una ontología y una cosmología a una estética y una moral. Su poder peculiar emana de su supuesta capacidad de identificar al nivel más fundamental un hecho con un valor, de dar a lo que de otra manera sería meramente factual, una importancia normativa global. El número de estos símbolos sintetizantes es limitado en cualquier cultura, y, aunque en teoría podríamos pensar que algún pueblo podría construir un sistema de valores completamente autónomo, independiente de cualquier referencia metafísica, una ética sin ontología, la realidad es que parece que aún no se ha encontrado un tal pueblo. La

tendencia a sintetizar la visión del mundo y el ethos a algún nivel, si bien no lógicamente necesaria, es al menos empíricamente coactiva; aunque no este justificada filosóficamente, es al menos prácticamente universal.

Como ejemplo de esta fusión entre lo existencial y lo normativo déjese citar a uno de los oglala (informantes Sioux) de James Walker, cita que encuentro en *Primitive Man as a Philosopher*, clásico de Paul Radin al que no se le presta la debida atención:

“Los oglala creen que el círculo es sagrado, pues el gran espíritu hizo que todas las cosas en la naturaleza, fueran redondas, excepto la piedra. La piedra es un implemento de destrucción. El sol y el cielo, la tierra y la luna son redondos como discos, aunque el cielo es profundo como un tazón. Todo lo que respira es redondo, como el tallo de una planta. Puesto que el gran espíritu ha hecho que todo sea redondo, la humanidad debe ver en el círculo algo sagrado, pues, es el símbolo de todas las cosas de la naturaleza, excepto de la piedra. Es también el círculo el símbolo del límite del mundo y por lo tanto de los cuatro vientos que por él corren. Consecuentemente, es también el símbolo del año. El día, la noche y la luna van en círculo por el cielo. Por lo tanto el círculo es el símbolo de las divisiones del tiempo en general. Por esta razón los oglala hacen sus tipis redondos, el campamento circular y en todas las ceremonias se sientan en círculo. El círculo es también el símbolo del tipi y del abrigo. Si se hace un círculo a manera de ornamento y no se lo divide de ninguna forma, deberá ser entendido como el símbolo del mundo y del tiempo”.

Aquí tenemos una formulación muy sutil y de la relación entre el bien y el mal y su fundamentación en la naturaleza misma de la realidad. El círculo y la forma excéntrica, sol y piedra, la cobertura y la guerra están dispuestos en pares contrarios, cuyo significado es estético, moral y ontológico. La articulación racional de estos párrafos es atípica: para la mayoría de los oglala el círculo, ya sea encontrado en la naturaleza, sea pintado sobre una piel de búfalo o sea representado en una danza al sol, no es más que un símbolo luminoso incuestionado, cuyo significado es sentido intuitivamente y no interpretado conscientemente. Pero el poder del símbolo, se lo analice o no, esta basado claramente en su inclusividad, en su capacidad de ordenar la experiencia. Una y otra vez la idea de un círculo sagrado produce, cuando se aplica al mundo dentro del que el oglala vive, nuevos significados; continuamente conecta

elementos de su experiencia que de otra manera parecerían totalmente dispares... e incomprensibles.

La común redondez del cuerpo humano y del tallo de una planta, de la luna y de un escudo, de un tipi y del círculo del campamento, les confiere un significado vagamente, concebido pero intensamente sentido. Y este elemento significativo común, una vez abstraído, puede ser empleado para fines rituales –como cuando en la ceremonia de la paz, la pipa, símbolo de la solidaridad social, se mueve deliberadamente en un círculo perfecto, de un fumador al siguiente, la pureza de la forma evocando la benevolencia de los espíritus– o para explicar mitológicamente las peculiares paradojas y anormalidades de la experiencia moral, como cuando en una piedra redonda se ve el poder del bien sobre el mal.

Lo que conforma un sistema religioso, es un conjunto de símbolos sagrados, entrelazados en un todo ordenado. Para sus creyentes, tal sistema religioso parece proporcionar un conocimiento genuino, un conocimiento de los términos en los que la vida tiene, necesariamente que ser vivida. Especialmente en aquellos lugares donde estos símbolos no son sometidos a crítica, histórica o filosófica como en la mayoría de las culturas del mundo, los individuos que ignoran las normas estético-morales formuladas por estos símbolos, que llevan un estilo de vida discordante, son considerados no tanto malos como estúpidos, insensibles e ignorantes, o, en caso de desviación extrema, locos. En Java, donde he hecho trabajo de campo, se considera que los niños pequeños, los simplones, los patanes, los locos y los flagrantemente inmorales “aún no son javaneses” y aún no javaneses, aún no humanos. Del comportamiento no ético se dice “desusado”; los crímenes más serios (incesto, brujería, asesinato) se explican como una supuesta pérdida de razón, los menos serios por el comentario de que el culpable “no conoce el orden” y la palabra para “religión” es la misma que para “ciencia”. De esta manera, la moral tiene un viso de simple realismo, de sabiduría práctica; la religión apoya la conducta correcta, presentando un mundo en el que tal comportamiento es tan solo sentido común.

Es solo sentido común, porque se supone que entre el ethos y la visión del mundo, entre el estilo de vida aprobado y la supuesta estructura de la realidad hay una congruencia simple y fundamental, de ma-

nera que estos se complementan y se dan significado mutuamente. En Java por ejemplo esta convicción está resumida en un concepto que se escucha continuamente: el de *tjotjog*. *Tjotjog* significa amoldarse, como la llave a la cerradura, como la medicina a la enfermedad, como la solución a un problema aritmético, como el hombre a la mujer con la que se casa (si no, se divorciarán). Si nuestras opiniones concuerdan, entonces nosotros *tjotjogamos*; si el significado de mi nombre concuerda con mi carácter (y si me trae suerte), se dice que es *tjotjog*. La comida sabrosa, las teorías correctas, los buenos modales, el ambiente agradable, los resultados favorables son todos *tjotjog*. En el sentido más amplio y más abstracto dos cosas *tjotjogan* cuando su coincidencia forma una estructura coherente que confiere a cada uno de los elementos un significado y un valor que no tienen en sí mismos. Aquí se implica una visión contra puntual del universo, en la que lo importante es la relación natural que los elementos separados tienen entre sí y la manera de que tienen que ser dispuestos para lograr un acorde y evitar la disonancia. Como en la armonía, las relaciones correctas últimas son fijas, determinadas y conocibles, la religión, como en la armonía, es en última instancia una especie de ciencia práctica, que produce valores de los hechos, de la misma manera que la música es producida por los sonidos. En su especificidad, el *tjotjog* es una idea peculiarmente javanesa, pero la noción de que la vida adquiere su verdadera importancia cuando las acciones humanas están regidas por condiciones cósmicas, está muy difundida.

El tipo de contrapunto entre el estilo de vida y la realidad fundamental formulado por los símbolos sagrados, varía de cultura en cultura. Para los navajos, una ética que propugna una calma intencionalidad, una persistencia inagotable y una cautela dignificada complementa una imagen de la naturaleza en que esta es vista como tremendamente poderosa, mecánicamente regular y sumamente peligrosa. Para los franceses el legalismo lógico es la respuesta a la noción de que la realidad está racionalmente estructurada, que los principios básicos son claros, precisos e inalterables y por lo tanto solo tienen que ser discernidos, memorizados y aplicados deductivamente a los casos concretos. Para los hindúes, un determinismo moral trascendental, según el cual el status social y espiritual de una futura encarnación es el producto automático de la naturaleza de las propias acciones en el presente, es complementa-

ría a una ética del deber ritualista sujeta a la costa. En sí mismos, ambos lados, el normativo y el metafísico, son arbitrarios, pero tomados en conjunto forman una gestalt con un tipo especial de inevitabilidad. Una moral francesa en un mundo navajo o una hindú en un mundo francés parecería quijotesca, pues le faltaría el carácter de naturalidad y de simple factualidad que tiene en su propio contexto. Es este carácter de lo factual, de descripción de la manera genuinamente razonable de vivir la que, dados los hechos de la vida, es la fuente principal de autoridad de tal ética. Lo que todos los símbolos sagrados establecen es que lo bueno para el hombre es vivir realísticamente; en lo que difieren, es en la visión de la realidad que construyen.

En todo caso, los símbolos sagrados no solo dramatizan los valores positivos, sino también los negativos. Ellos no solo recalcan la existencia del bien, sino también del mal y del conflicto entre ellos. El llamado “problema del mal” consiste en formular en términos de visión del mundo la naturaleza misma de las fuerzas destructivas dentro y fuera de uno mismo, en interpretar el asesinato, las malas cosechas, las enfermedades, los terremotos, la pobreza y la opresión de tal manera que se pueda lograr un cierto entendimiento de estos. El declarar que el mal es fundamentalmente irreal –como las religiones hindúes y algunas versiones del cristianismo– no es más que una solución poco común del problema; más frecuente se acepta el mal y se lo caracteriza positivamente y, según su naturaleza, se le opone una actitud –resignación, oposición activa, escape hedonística, autorrecriminación y arrepentimiento o un humilde pedido de clemencia– que se considera razonable y adecuada. Entre los azande de África, que creen que toda desgracia natural (muerte, enfermedad, malas cosechas) son causadas por el odio de un hombre hacia otro, actuando mecánicamente a través de la brujería, la actitud hacia el mal es directa y práctica: se lo tiene que enfrentar mediante la adivinación confiablemente establecida para descubrir al brujo y con métodos comprobados de presión social para obligarlo a abandonar su ataque, o, en caso de fracasar esto, con una contra-magia para matarlo. Entre los Manus de Melanesia, la creencia de que las enfermedades, la muerte o los fracasos económicos son el resultado de un pecado secreto (adulterio, robo, mentira) que ha ofendido la sensibilidad moral del espíritu del hogar va unida a la presentación de la confesión y arrepen-

timiento público como medio racional de hacer frente al mal. Para los javaneses, el mal es el resultado de las pasiones descontroladas y se lo resiste mediante el desprendimiento y el autocontrol. De esta manera tanto lo que la gente aprecia como lo que teme y odia, está expresado en su visión del mundo, simbolizado en su religión y a su vez manifestado en la calidad general de su vida. Su ethos es distintivo no solo en términos del tipo de nobleza que propugna sino también en términos de la bajeza que condena. Sus vicios están tan estilizados como sus virtudes.

La fuerza que tiene una religión para soportar los valores sociales proviene, por lo tanto, de la capacidad de sus símbolos de formular un mundo en el que estos valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, sean ingredientes fundamentales. Representa el poder de la imaginación humana de construir una imagen de la realidad en la cual, citando a Max Weber, “los eventos no están simplemente allí y suceden, sino que tienen un significado y suceden debido a ese significado”. La intensidad de la necesidad de dar a los valores tal fundamentación metafísica parece variar notablemente de una cultura a otra y de un individuo a otro, pero la tendencia a desear algún tipo de base factual para los compromisos de uno mismo, parece ser universal; el puro convencionalismo, sea en la cultura que fuere, satisface a muy pocas personas. Como quiera que cambie su rol en las diversas épocas, para los diversos individuos y en diversas culturas, al fundir el ethos con la visión del mundo, la religión confiere a un conjunto de valores sociales, aquello que estos más necesitan para ser coercitivos: una apariencia de objetividad. En los ritos y mitos sagrados, los valores son presentados no como preferencias subjetivas humanas, sino como las condiciones impuestas para la vida dentro de un mundo con una estructura específica.

El tipo de símbolos (o los complejos de símbolos) considerados sagrados por los pueblos, varía enormemente. Elaborados ritos de iniciación, como entre los australianos; complejas leyendas filosóficas, como entre los maori; dramáticas exhibiciones farsescas, como entre los esquimales; crueles ritos de sacrificios humanos, como entre los aztecas; ceremonias de curaciones obsesivas, como entre los navajos; grandes fiestas comunales, como entre diversos grupos polinesios —todas estas manifestaciones y muchas más parecen resumir, para unos u otros pue-

blos, de la manera más poderosa lo que estos saben de la existencia—. Normalmente hay más de uno de tales complejos: los famosos isleños trobriand de Malinowski parecen igualmente preocupados por los ritos del huerto, como por los del comercio. En una civilización compleja, como la de los javaneses, en la cual las influencias hindúes, islámicas y paganas se mantienen muy fuertes, se podría elegir entre varios complejos de símbolos que revelan uno u otro aspecto de la integración entre el ethos y la visión del mundo. Quizás se pueda obtener la comprensión más clara y directa de la relación entre los valores javaneses y la metafísica javanesa mediante un breve análisis de una de sus manifestaciones artísticas más profundamente arraigadas y más altamente desarrolladas, que es simultáneamente un rito religioso: el wajang o teatralización de sombras y títeres.

Se llama teatralización de sombras porque los títeres, que son recortes de cuero, pintados en dorados, rojos, azules y negros, arrojan grandes sombras sobre una pantalla blanca. El dalang, como se llama el titiritero, se sienta sobre un petate delante de la pantalla, con una orquesta de percusión de gamelan detrás suyo y una lámpara de aceite colgando sobre su cabeza. Delante de él yace horizontalmente un tronco bananero, en el cual se encuentran colocados los títeres, cada uno de los cuales tiene un asa de caparazón de tortuga. Una función dura toda una noche. A medida que la representación se desarrolla, el dalang va sacando y dejando figuras del tronco según vaya necesitándolas, tomándolas con cualquier mano y levantándolas sobre su cabeza e interponiéndolas entre la luz y la pantalla. Del lado de la pantalla donde está sentado el dalang —donde por tradición solo se dejaba sentarse a los hombres— se ve los títeres mismos y sus sombras proyectadas sobre la pantalla; del otro lado de la pantalla —donde se sientan las mujeres y los niños— se ve solo las sombras.

Las historias representadas, en general, son episodios Tomados del poema épico hindú Mahabarata, con ligeras adaptaciones y ubicadas en un ambiente javanés. (A veces se dramatizan historias del Ramayana, pero estas son menos populares). En este ciclo hay tres grupos principales de personajes. Primero tenemos a los dioses y las diosas, encabezados por Siva y su esposa Durga. Al igual que en las obras épicas grie-

gas, los dioses están lejos de ser uniformemente virtuosos, son sujetos a debilidades y pasiones humanas y parecen peculiarmente interesados en las cosas de este mundo. Segundo, tenemos a los reyes y a los nobles, que son, en teoría, los ancestros de los javaneses de la actualidad. Los dos grupos más importantes de estos nobles son los Pendawas y los Korawas. Los Pendawas son los famosos cinco hermanos héroes –Yudistira, Bima, Arjuna y los hermanos gemelos Nakula y Sedewa– quienes normalmente están acompañados, como consejero y protector, por Krisna, una encarnación de Visnu. Los Korawas, de los que hay cien, son primos de los Pendawas. Ellos han usurpado el reino de Ngastisa de estos y la lucha por este disputado país proporciona el tema principal del wajang. La lucha culmina en la gran guerra de Bratajuda, según está relatado en el Bhagavad Gita y en el cual los Korawas son vencidos por los Pendawas. Finalmente tenemos una contribución javanesa al reperto original hindú: los grandes bufones Semar, Petruk y Gareg, acompañantes permanentes de los Pendawas, quienes son a la vez sus sirvientes y protectores. Semar, el padre de los otros dos y hermano de Siva, el rey de los dioses, es en realidad un dios con tremendas debilidades humanas. Espíritu guardián de todos los javaneses, este enorme y torpe bufón es quizás la figura más importante de toda la mitología del wajang.

Los tipos de acción típicos del wajang son también tres: hay los episodios “hablados”, en los cuales se confrontan dos grupos de nobles antagónicos y discuten (el dalang imita todas las voces) los problemas existentes entre ellos; hay los episodios de luchas, en los que, habiendo fracasado la diplomacia, los dos grupos pelean entre sí (el dalang hace chocar a los títeres entre sí, golpeando un cajón con su pie, para simbolizar el fragor del combate); finalmente tenemos las farsas, en las que los bufones se burlan de los nobles, entre sí y, si el dalang es inteligente, de los miembros de la audiencia y de los notables de la localidad. Generalmente estos tres tipos de episodios están diferenciadamente distribuidos a lo largo de la noche. Las escenas declamatorias generalmente tienen lugar hacia el comienzo, las cómicas a la mitad y las guerreras al final. Desde las nueve hasta la medianoche, los jefes políticos de los diversos reinos se confrontan y establecen el marco de la narración –un héroe del wajang desea casarse con la hija de un rey vecino, un país subyugado quiere su libertad, etc. Desde la medianoche hasta aproximadamente las tres de la

mañana, se plantean dificultades de algún tipo –hay otro pretendiente a la mano de la hija–, el país imperialista se niega a otorgar la libertad a su colonia. Finalmente, estas dificultades se resuelven en la última parte, que termina al amanecer, inevitablemente mediante una guerra en la que los héroes triunfan, acto que va seguido de una breve celebración del matrimonio o libertad logrados. Los intelectuales javaneses educados en Occidente frecuentemente comparan el wajang con una sonata: comienza con una exposición del tema, prosigue con el desarrollo y complicación de este y termina con su solución y recapitulación.

Otra comparación que, de improvviso, sorprende al observador occidental, es la que se hace con los dramas históricos de Shakespeare. Pero la visión del mundo expresada por el wajang, a pesar de similitudes superficiales en los dos códigos feudales, no es nada isabelino en su base. El ambiente principal de la acción humana no es el mundo externo de los principados y de los poderes, sino el mundo interno de los sentimientos y de los deseos. Se busca la realidad, no fuera de uno mismo, sino dentro y, consecuentemente, lo que el wajang dramatiza no es una política filosófica, sino una psicología metafísica.

Para los javaneses (o al menos para aquellos en cuyos pensamientos domina la influencia del período hindú-budista javanes, desde el siglo II hasta el XV), el flujo de la experiencia subjetiva, tomada en toda su inmediatez, fenomenológica, presenta un microcosmo del universo en general. Ellos ven a la realidad última reflejada en las profundidades del mundo interior del flujo de pensamiento y emoción. Esta visión del mundo de tipo introspectivo se expresa de la mejor manera en un concepto que también han tomado prestado de la India, reinterpretándolo de forma peculiar: *rasa*. La palabra *rasa* tiene dos significados principales: “sentimiento” y “significado”. Siendo el “sentimiento” uno de los cinco sentidos tradicionales javaneses –ver, oír, hablar, oler y sentir–. El sentido de la sensación incluye tres aspectos de “sensación” que nuestra visión de los cinco sentidos separa: gusto en la lengua, tacto en el cuerpo y una “sensación” emocional en el “corazón”, como tristeza o felicidad. El gusto de un plátano es el *rasa* de este; el presentimiento es un *rasa*; un dolor es un *rasa*, así como una pasión. Un *rasa* de “significado” es aplicado a las palabras de una carta, de un poema o hasta para el lenguaje cotidiano, para indicar las

alusiones entre líneas, tan importantes en la comunicación e interacción social en Java. Se le da la misma aplicación para actos de comportamiento en general: para indicar la importancia implícita, el “sentimiento” connotativo de movimientos de danzas, gestos corteses, etc. Pero en este segundo sentido, semántico, también quiere decir “significado último” –el más profundo significado al que se llega a fuerza de esfuerzos místicos y cuya clarificación resuelve todas las ambigüedades de la existencia mundana. Uno de nuestros más claros informantes me dijo que *rasa* es lo mismo que *vida*: todo lo que vive, tiene *rasa* y todo lo que tiene *rasa* vive. Para traducir esta frase se tendría que escribirla dos veces: todo lo que vive, siente y todo lo que siente, vive; o, todo lo que vive tiene significado y todo lo que tiene significado vive.

Dando a la palabra *rasa* el significado tanto de “sensación” como de “significado”, los javaneses con mayor inclinación especulativa han logrado desarrollar un análisis fenomenológico altamente sofisticado de la experiencia subjetiva, a la cual todo lo demás puede ser atado. Dado a que “sensación” y “significado” son fundamentalmente la misma cosa y por lo tanto la última experiencia religiosa captada objetivamente, un análisis empírico de la percepción interna nos proporciona simultáneamente un análisis metafísico de la realidad externa. Dando esto por sentado –y las discriminaciones, categorizaciones y conexiones que actualmente se hacen son tanto sutiles como detalladas– entonces la manera característica en que debe considerarse la acción humana, ya sea de un punto de vista moral o estético, es en términos de la vida emocional de la persona que la experimenta. Esto es cierto, ya sea que la acción sea vista desde dentro, como el comportamiento propio, o desde fuera, como el comportamiento de otro: mientras más refinados sean los propios sentimientos, más profunda será la comprensión de uno, más elevado el carácter moral, más bella la apariencia exterior, en ropa, movimientos, modo de hablar, etc. Por esto, la administración de la economía emocional del individuo se convierte en su máxima preocupación, en términos de la cual todo lo demás es racionalizado en última instancia. El hombre de espíritu iluminado cuida bien su equilibrio psicológico y hace esfuerzos constantes para mantener esa plácida estabilidad. Su vida interior debe ser, en una metáfora repetidamente usada, como un estanque tranquilo de agua clara en el cual se pueda mirar hasta el fon-

do. De esta manera, la meta más próxima del individuo es la quietud emocional, pues la pasión es un sentimiento rudo, adecuado para los niños, los animales, los locos, los primitivos y los extranjeros. Pero su última meta, que esta quietud hace posible, es la gnosis, la comprensión directa de la última rasa.

La religión javanesa (o al menos esta variante de ella) es consecuentemente mística; Dios es encontrado en las profundidades de uno mismo, en forma de rasa puro, mediante la disciplina espiritual. La ética (y la estética) javanesa está, correspondientemente, centrada en el afecto, sin ser hedonista: el estado psicológico propugnado es uno de ecuanimidad emocional, de cierta llaneza afectiva y de una extraña quietud interna. Estas son las características de un carácter verdaderamente noble. Se debe tratar de superar las emociones de la vida cotidiana, para alcanzar el verdadero sentimiento-significado que se encuentra dentro de nosotros. Después de todo, la felicidad y la infelicidad, son lo mismo. Se derrama lágrimas tanto cuando se ríe como cuando se llora. Aparte de esto, la una implica a la otra: feliz ahora, infeliz luego; infeliz ahora, feliz más tarde. El hombre prudente, razonable, “sabio” no persigue la felicidad, sino un aislamiento¹ tranquilo, que lo libera de esta interminable oscilación entre la satisfacción y la frustración. De igual manera, la etiqueta javanesa, que comprende casi la totalidad de esta moral se basa en el mandato de no molestar el equilibrio de los otros mediante gestos repentinos, conversación en voz alta o acciones imprevistas e irregulares de ningún tipo, principalmente porque al actuarse de esta manera se ocasionará que el otro actúe de manera imprevisible, desequilibrando de esta manera el balance propio. Por el lado de la visión del mundo, hay técnicas místicas similares al yoga (meditación, fijación de la vista en velas, repetición de palabras o frases determinadas) y teorías especulativas altamente complicadas sobre las emociones y su relación con las enfermedades, objetos naturales, instituciones sociales, etc. Por el lado del ethos, hay una imposición moral para captar pequeños cambios en el estado emocional tanto propio como de los demás, y de tener un comportamiento estable y altamente predecible. “Si enrumbas para el norte”, dice un proverbio javanes, “sigue para el norte y no tornes para el

1 Aislamiento se traduce de “Detachment” en el original.

este, oeste o sur”. De esta manera, tanto la religión como la ética, tanto el misticismo como la cortesía se orientan al mismo fin: una tranquilidad esencial a prueba de disturbios tanto de fuera como de dentro.

A diferencia de la India, esta tranquilidad no debe ser obtenida mediante un abandono de la sociedad y del mundo sino que tiene que ser lograda mientras se permanece en ellos. Es un misticismo de este mundo, y hasta práctico, según se expresa en las siguientes frases de dos pequeños comerciantes javaneses, que son miembros de una sociedad mística:

Él dijo que la sociedad se ocupa de enseñar que no se debe prestar demasiada atención a las cosas y a no preocuparse demasiado por las cosas de la vida cotidiana. Dijo que es muy difícil hacer. Dijo que su esposa aún no ha logrado mucho y que ella estaba de acuerdo con él. Por ejemplo, a ella todavía le gusta ir en automóvil y a él no le importa: puede usarlos o dejarlos. Esto necesita de mucho y largo estudio y meditación. Por ejemplo, hay que llegar al punto de que si viene alguien a comprar alguna tela, a uno no le importa si la compra o no ... y uno no permite que sus emociones se comprometan verdaderamente con los problemas del comercio, sino simplemente se piensa en Dios. La sociedad quiere dirigir las personas hacia Dios y evita cualquier apego fuerte a la vida cotidiana.

... ¿Por qué meditaba él? Él dijo que era solo para hacer al corazón apacible, para lograr una calma interna, de manera que uno no sea fácilmente perturbable. Si uno vende telas, por ejemplo, y uno está perturbado, es posible que uno venda por cuarenta rupias un pedazo de tela que costó sesenta. Si llega una persona aquí y mi mente no está calmada, bueno, entonces no le puedo vender nada... Yo le dije, bueno, ¿por qué tener reuniones, por qué no meditar en casa? Él me respondió, bueno, en primer lugar se supone que uno no debe lograr la tranquilidad retirándose de la sociedad: uno debe quedarse en la sociedad y mezclarse con la gente, pero con tranquilidad en el corazón”.

Esta fusión entre una visión del mundo místico-fenomenológico y un ethos centrado en la etiqueta se expresa de diversas maneras en el wajang. Primeramente, aparece de la manera más directa en términos de una iconografía explícita. Comúnmente se interpreta a los cinco Pendawas como símbolos de los cinco sentidos que el individuo tiene que unificar formando una fuerza psicológica indivisa, para lograr la gnosis. La meditación demanda una “cooperación” entre los sentidos

igualmente estrecha como aquella entre los hermanos héroes, que en todo lo que hacen, actúan como uno solo. También las sombras de los títeres mismos representan al fuero interno de la persona, de manera que en él como en ellos, el patrón visible de conducta es el producto de la realidad psicológica subyacente. El mismo diseño de los títeres tiene un significado simbólico explícito: en el sarong rojo, blanco y negro de Bima, el rojo normalmente se interpreta como índice de valor, el blanco pureza y el negro fuerza de voluntad. Cada uno de los sones tocados por la orquesta de gamelan simboliza una emoción. Algo similar sucede con los poemas que el dalang canta en los diversos momentos de la representación, etc. Segundo, la fusión frecuentemente se presenta en forma de parábola, como en la historia de la demanda de Bima del “agua clara”. Después de matar a muchos monstruos durante su deambulación en búsqueda de esta agua, que le han dicho lo tornará invulnerable, el encuentra un dios del tamaño de su meñique, que es una replica exacta de él mismo. Entrando por la boca de este anillo, dentro del cuerpo del dios él ve todo el mundo, completo en todos sus detalles y, después de salir, el dios le dice que no existe tal “agua clara”, que la fuente de su propia fuerza se encuentra dentro de él mismo, después de lo cual, Bima se retira a meditar. Tercero, el contenido moral de la pieza es a veces interpretado análogamente: El poder absoluto que el dalang tiene sobre sus títeres se dice que es paralelo al de Dios sobre los hombres; la alternación de conversaciones corteses con guerras violentas se dice es un paralelo a las relaciones internacionales modernas, en las que mientras los diplomáticos continúen conversando, la paz se mantiene, pero cuando las conversaciones se suspenden, comienza la guerra.

Pero ni los íconos, ni las parábolas ni las analogías son los medios principales por los que se expresa la síntesis javanesa en el wajang, pues la presentación como totalidad es percibida tan solo como una dramatización de la experiencia subjetiva del individuo, en términos a la vez morales y factuales:

“Él (un maestro de escuela primaria) dijo que el propósito principal del wajang era dibujar un cuadro del pensamiento y sentimiento interno, dar una forma externa a un sentimiento interno. Él dijo que, más específicamente, presentaba el eterno conflicto entre lo que uno quiere hacer y lo que uno cree que debe hacer. Supongamos que uno quiere robar algo.

Al mismo tiempo, algo dentro de uno dice que no debe hacerlo, lo frena a uno, lo controla. Aquello que quiere hacerlo, lo frena a uno, lo controla. Aquello que quiere hacerlo, es la voluntad; lo que lo frena, es el ego. Todas estas tendencias diariamente amenazan arruinar al individuo, a destruir su pensamiento y a trastornar su comportamiento. Estas tendencias son llamadas “goda”, que significa algo que atormenta o se burla de alguien o de algo. Por ejemplo, uno entra a un restaurante donde hay gente comiendo. Ellos lo invitan a uno a sentarse a la mesa con ellos, de manera que se despierta un conflicto interno: ¿debo sentarme a comer con ellos? ... no, ya he comido y me sentiré demasiado lleno ... pero la comida tiene aspecto ... etc. ... etc.

Pues bien, en el wajang estos diversos tormentos, deseos, etc. –los goda– están representados por los cien Korawas y la capacidad de controlarse uno mismo, por sus primos, los cinco Pendawas y por Krisna. Las historias son ostensiblemente sobre luchas por tierra. La razón de esto, es que así parecerán reales a los espectadores, de manera que los elementos abstractos del rasa pueden ser representados en elementos externos concretos que atraerán al público, le parecerán reales y aún así comunicarán su mensaje interno. Por ejemplo, el wajang está lleno de guerras y estas guerras, que se repiten, en realidad deben representar a la guerra interna que continuamente tiene lugar en la vida subjetiva de cada persona, entre sus impulsos básicos y sus más refinados”.

Una vez más, esta interpretación es más consciente que la mayoría: el hombre promedio “disfruta” del wajang sin interpretar explícitamente su significado. Pero, en la misma forma en que el círculo organiza la experiencia de los oglala, aunque pueda o no un individuo sioux explicar su significado o si realmente tenga algún interés en hacerlo, de la misma manera los símbolos sagrados del wajang –la música, los personajes y la acción misma– dan forma a la experiencia ordinaria de los javaneses.

Por ejemplo, se supone que cada uno de los tres Pendawas mayores muestran un tipo distinto de dilema moral-emocional, al referirse a alguna de las principales virtudes javanesas. Yudistira, el mayor, es demasiado compasivo. Él es incapaz de gobernar su país efectivamente, puesto que si alguien le pide su tierra, su riqueza o su comida, él se lo da de pura compasión, quedando él sin poder, pobre y hambriento. Sus enemigos continuamente se aprovechan de su compasividad para engañarlo y para escapar de su justicia. Bima, por otro lado, es consecuente

y tenaz. Una vez que toma una decisión, la persigue directamente hasta su conclusión: él no mira hacia los lados, no se desvía ni va con parsimonia —él va “al norte”—. Como resultado, él frecuentemente es imprudente y se tropieza con dificultades que hubiera podido evitar. Arjuna, el tercero, es perfectamente justo. Su divinidad proviene del hecho que él se opone al mal, protege a la gente de las injusticias y tiene un coraje frío cuando lucha por el derecho. Su divinidad proviene del hecho que él se opone al mal, protege a la gente de las injusticias y tiene un coraje frío cuando lucha por el derecho. Pero a él le falta la misericordia, la comprensión para con los descarriados. Aplica un código moral divino a la actividad humana, y de esta manera frecuentemente es frío, cruel o brutal en nombre de la justicia. La solución de estos tres dilemas de la virtud es la misma: comprensión mística. Con la comprensión genuina de las realidades de la situación humana, la verdadera percepción del último rasa, llega la capacidad de combinar la compasión de Yudistira, la voluntad de acción de Bima y el sentido de justicia de Arjuna, formando una visión auténticamente moral, una visión que permite el aislamiento emocional y la tranquilidad interior en medio del flujo del mundo y que con todo permite y exige una lucha por el orden y la justicia dentro de ese mundo. Es esta unificación la que queda claramente demostrada por la solidaridad entre los Pendawas, que continuamente se están rescatando los unos a los otros de los defectos de sus virtudes.

Finalmente, ¿qué hay de Semar, en el que parecen reunirse tantas oposiciones? —la figura que es a la vez dios y bufón, el espíritu guardián de los hombres y su sirviente, el de mayor refinamiento espiritual internamente y el de más ruda apariencia externamente—. Nuevamente uno piensa en los dramas históricos y, en este caso, en Falstaff. Al igual que Falstaff, Semar es el padre simbólico de los héroes del drama, al igual que Falstaff, es gordo, gracioso y de una sabiduría mundana y, al igual que Falstaff, en su vigorosa amoralidad parece proponer una crítica general de los valores mismos afirmados en el drama. Ambas figuras, quizás nos son un recordatorio de que, a pesar de arrogantes afirmaciones de lo contrario por parte de fanáticos religiosos y de absolutistas morales, es imposible lograr una visión del mundo humano completamente adecuada e incluyente, y detrás de todas las pretensiones de conocimiento absoluto y último, se mantiene el sentido de la irracionalidad de la vida

humana, por el hecho de que es ilimitable. Semar recuerda a los nobles y refinados Pendawas su propio humilde origen animal. Se opone a cualquier intento de convertir a los seres humanos en dioses y de poner un fin al mundo de contingencias naturales mediante una fuga al mundo divino de orden absoluto, el aplacamiento definitivo de la eterna lucha psicológica-metafísica.

En una historia wajang, Siva baja a la tierra, encarnado en un maestro místico, para intentar conciliar a los Pendawas y a los Korawas, para lograr una paz negociada entre ellos. El va teniendo bastante éxito, encontrando oposición solamente en Semar. Por lo tanto Arjuna recibe instrucciones de Siva de matar a Semar, para que los Pendawas y los Korawas puedan unirse y poner fin a su eterna lucha. Arjuna no quiere matar a Semar, al cual ama, pero el desea una solución justa a las diferencias entre los dos grupos de primos, de manera que va donde Semar a asesinarlo. Semar le dice: de modo que esta es la manera en que me tratas, después de que te he seguido a todas partes, te he servido fielmente y te he amado. Este es el punto más dramático de la representación y Arjuna esta profundamente avergonzado, pero fiel a su idea de justicia, el persiste en su deber. Semar le dice: está bien, me quemaré. Él construye la pira y se pone encima de ella. Pero en vez de morir, se transforma adquiriendo su forma divina y vence a Siva en combate. Allí comienza nuevamente la guerra entre los Korawas y los Pendawas.

Quizás no todos los pueblos hayan desarrollado tan bien el sentido de la necesidad de una nota de irracionalidad en cualquier visión del mundo y de esta manera de la insolubilidad esencial del problema del mal. Pero ya sea en forma de un embustero, un payaso, la fe en la magia o el concepto del pecado original, la presencia de un tal recordatorio simbólico de la vacuidad de las pretensiones humanas de inefabilidad religiosa o moral, es quizás uno de los signos más confiables de madurez espiritual.

La concepción del hombre como un animal simbolizante, conceptualizante y que busca significados, se ha popularizado cada vez más en los últimos años, tanto en las ciencias sociales como en la filosofía, nos permite una nueva forma de considerar no solo el análisis de la religión como tal, sino la comprensión de las relaciones entre la religión y los valores. La necesidad de lograr que la experiencia sea algo compren-

sible, de darle forma y orden, es evidentemente tan real y urgente como las más familiares necesidades biológicas. Siendo esto así, parece innecesario continuar interpretando las actividades simbólicas –religión, arte, ideología– tan solo como expresiones tenuemente disfrazadas de algo más de lo que parecen ser: intentos de dar orientación a un organismo que no puede vivir en un mundo que no puede entender. Si los símbolos, adaptando una frase de Kenneth Burko, son estrategias para abarcar situaciones, entonces tenemos que prestar más atención a la forma en que las personas definen las situaciones y qué hacen para llegar a un entendimiento con ellas. Al hacer énfasis en esto no implica trasplantar las creencias y los valores de sus contextos psico-biológicos y sociales a un ámbito de “significado puro”, sino implica simplemente un mayor énfasis en el análisis de tales creencias y valores, en términos de conceptos explícitamente diseñados para tratar con el material simbólico.

Los términos empleados en este artículo, ethos y visión del mundo, son vagos e imprecisos; son un tipo de proto-teoría, de precursores, es de esperarse, de un marco analítico más adecuado. Pero aún con ellos, los antropólogos han comenzado a desarrollar un acercamiento al estudio de los valores, que puede clarificar en vez de oscurecer los procesos esenciales involucrados en la regulación normativa del comportamiento. Uno de los resultados casi seguros de tal acercamiento del estudio de los valores, de orientación empírica, teóricamente sofisticado y enfatizando los símbolos, es el ocaso de los análisis que intentan describir las actividades morales, estéticas y otras normativas, en términos de teorías basadas no en la observación de tales actividades, sino solamente en consideraciones lógicas. Al igual que las abejas, que vuelan a pesar de las teorías de la aeronáutica, que les deniegan este derecho, probablemente la inmensa mayoría de la humanidad continuamente llega a conclusiones normativas a partir de premisas factuales (y a conclusiones factuales, de premisas normativas, pues la relación entre el ethos y la visión del mundo es circular), a pesar de reflexiones refinadas, y en sus propios términos impecables, de filósofos profesionales, sobre la “falacia naturalista”. Un acercamiento a la teoría de los valores que se dirija al comportamiento de personas concretas dentro de sociedades concretas, que viven en términos de culturas concretas tanto en lo que se refiere a sus estímulos como a su validación, nos apartara de los argumentos

abstractos y escolásticos, en los que repite una y otra vez un número limitado de posiciones clásicas, con poco nuevo que sugerirles, y nos permitirá una comprensión cada vez mayor de lo que los valores son y de la manera en que operan. Una vez que esta empresa del análisis científico de los valores haya sido verdaderamente emprendida, es posible que la discusión filosófica de la ética adquiera nuevo impulso. El proceso no es el de reemplazar una filosofía moral por una ética descriptiva, sino dar a la filosofía moral una base empírica y un marco conceptual algo más avanzados que los que Aristóteles, Espinoza y G.E Moore tenían a disposición. La finalidad de una ciencia tan especial como la antropología dentro del análisis de los valores no es reemplazar a la investigación filosófica, sino hacerla relevante.

Capítulo V

El estudio de la religión

Edward Norbeck

Tomado de: Norbeck E. y otros (compiladores)
Antropología: una nueva visión. Traducción de
Antonio Garza y Garza. Cali, Colombia: Editor-
ial Norma, (pp. 253-265).

A manera de manuscrito

El escrutinio que realiza el hombre sobre su propia conducta de una manera sistemática y objetiva constituye una de las facetas más recientes que ha tomado la ciencia, ahora que dirige su atención hacia un número siempre creciente de fenómenos que se prestan a un estudio fructuoso. La religión se encuentra entre los últimos capítulos de dicho estudio; el adelanto logrado aquí ha sido más lento. La filosofía fundamental de las religiones occidentales nunca se encontró ante impugnaciones como las que tuvo hace aproximadamente un siglo. Es cierto que ya durante mucho habían existido conflictos de interpretación religiosa, mas dichos conflictos procedían todos de una base común: una interpretación del universo generalmente aceptada. Las religiones occidentales se consideraban con un origen de revelación divina, circunstancia que no dejaba terreno ni siquiera para formular las preguntas que hoy se hacen los científicos modernos.

A medida que, durante los últimos siglos, comenzaron a darse interpretaciones científicas de la naturaleza y génesis del hombre y de los fenómenos naturales, el escepticismo se propagó de manera inevitable contra las posturas teológicas convencionales que sostenían explicaciones contrarias. Sabemos muy bien cual fue la reacción; lo que puede dudarse es que la riña de las ciencias con la teología que se libró en la

historia del mundo occidental haya sido un concomitante necesario en el progreso de la ciencia. Las defensas emocionales del dogma siempre que la ciencia parecía atacarlo, reflejan de modo indudable, hasta cierto grado, la historia misma del cristianismo. El cristianismo, al hacer su aparición entre pueblos que atravesaban épocas tormentosas, prosperó en un clima de oposición proveniente de partidarios de otros credos fundamentalmente similares. En los tiempos siguientes, la lucha de los cristianos se libró muchas veces entre batalladores de sus propias filas. Así, pues, la amenaza que parecía provenir de la ciencia, aunque no era de la misma naturaleza, no constituía tampoco una experiencia completamente desconocida. Si se toma en cuenta esta historia de combate, no puede sorprendernos que la oposición cristiana a las interpretaciones científicas haya manifestado tanta fuerza y hondura emocional. Tampoco puede sorprendernos que el estudio científico de la religión haya progresado relativamente tan poco. Sin embargo, contamos con muchos de los hechos fundamentales requeridos para elaborar un estudio comparativo de las religiones del mundo en forma objetiva; estos datos provienen del testimonio de los primeros viajeros, misioneros y, ya en el siglo pasado, también de los académicos de las ciencias sociales. Los comienzos modestos de un estudio comparativo de la religión se remontan a mucho tiempo, pero en los últimos años hemos visto resurgir la afición de investigar rigurosamente este tema. Se han iluminado otra vez los viejos problemas que se ofrecían a la investigación y se han formulado otros nuevos. Podemos observar que en 1961 comenzó a publicarse en los Estados Unidos la primera revista periódica de carácter académico dedicada exclusivamente al estudio científico de las religiones.

Uno de los problemas más nuevos que debemos mencionar desde un principio es el de la definición misma de la religión. Hasta hace pocos años, los estudiosos de las religiones las hacían girar en torno del sobrenaturalismo en cuanto se contraponen al naturalismo de las creencias científicas o mundanas. Se consideraba a la religión como un conjunto de ideas y de hábitos de comportamiento vinculados íntimamente con creencias en determinados poderes y entidades –inexplicables en términos naturalistas y convencionales– encargadas de controlar el universo y el destino de los hombres. Otro punto de vista nuevo de las religiones, compartido por un número creciente de académicos y laicos en general,

las considera como cuadros de valores o de ideales, frecuentemente de un orden ético, firmemente custodiado y objeto de sentimientos emotivos muy vehementes. Conviene notar que esta manera de concebir la religión descarta el sobrenaturalismo. Por eso considera que profesan una religión de todos los hombres, aunque no estén afiliados a ninguna iglesia ni sigan un tema del que volveremos a hablar; por lo pronto, vamos a fijarnos principalmente en las creencias y actos sobrenaturales como caracteres distintivos primarios de la religión.

Desde un principio, el estudio científico de la religión ha pretendido explicar las similitudes y las diferencias que se observan en las ideas y en el comportamiento religiosos. A raíz de la venida de los europeos al continente asiático y al continente americano, pudieron circular noticias de religiones exóticas que parecían ser muy diversas entre sí. Sin embargo, un examen ulterior permitió ver que en la esfera religiosa, al igual que en las demás esferas de la vida humana, los hombres tenían mucho en común. El análisis objetivo condujo muy pronto a la conclusión de que todas las razas y pueblos vivientes se parecen suficientemente en sus rasgos biológicos heredados, al grado de que no hace falta recurrir a diferencias raciales si se quieren explicar diferencias culturales. Las similitudes que se encuentran en las religiones humanas reflejan parcialmente, por supuesto, la uniformidad esencial de la naturaleza humana. No obstante, la comprensión de las variantes religiosas pareció depender en un principio del examen de factores extrínsecos al organismo humano; es decir de circunstancias análogas y diversas de la vida humana capaces de influir en sus creencias y prácticas religiosas. Aunque los estudiosos académicos han modificado notablemente durante el siglo pasado su juicio acerca de los problemas religiosos verdaderamente dignos de investigación, las ideas anteriormente expuestas mantienen su vigencia.

El estudio de la religión emprendido en el siglo XIX se preocupaba profundamente acerca del origen y de la evolución de las religiones. Como se consideraba la religión como una manera de interpretar el universo y de adaptarse en él, se trataba de configurar imaginativamente los factores causales de las similitudes observables en todas las religiones. Todas estaban imbuidas de sobrenaturalismo ideológico y activo; todas creían en la existencia de almas, de seres espirituales y de una vida

posterior ultraterrestre. Muy a menudo, la concepción religiosa incluía creencias en entes sobrenaturales maléficos o benignos, en prácticas de magia y en ceremonias cuya finalidad era propiciar o coercer el influjo de los espíritus en situaciones críticas.

Respecto del origen de la religión y de su posterior evolución hasta culminar en el monoteísmo, se propusieron varias teorías. La más conocida es la del animismo o sea la aceptación de los espíritus como el mínimo común denominador de las religiones. Según esta creencia, los hombres acababan aceptando la idea de los espíritus o almas separables del cuerpo para explicarse las cosas que veían durante el sueño, en sus alucinaciones y vida inconsciente. Los espíritus o almas abandonaban los cuerpos para realizar lo que acontecía durante esos estados anímicos. También era la ausencia o presencia del alma lo que determinaba las diferencias entre vivos y muertos. Una vez que el hombre había dado con la idea de los espíritus —así procedía el razonamiento— la hizo extensiva a los otros animales y al mundo inanimado. Poco a poco, fue formándose entre los espíritus una jerarquía análoga a la de las sociedades humanas hasta culminar en dioses de mayor o menor poder y, finalmente, en un solo dios.

El sociólogo francés Emile Durkheim sostuvo que el totemismo o sea la aceptación de cierta finalidad mística del hombre con ciertos animales y plantas era la modalidad primera de la religión, pues se manifestaba muy conspicuamente en la religión de los aborígenes australianos cuya cultura virgen —pensaba él— encarnaba el género de vida propia del hombre primitivo. Así pues, el tótem era simultáneamente el símbolo de la divinización de la sociedad misma. Gracias a los ceremoniales colectivos, celebrados periódicamente alrededor de la figura del tótem, los miembros de esta sociedad se confirmaban en un sentir común y vigorizaban la unidad social.

En el siglo XX, se descartaron estas teorías y otras más antiguas que versaban sobre el origen de la religión y su evolución hasta el monoteísmo; el punto dejó de atraer a los estudiosos. De entonces acá, se ha dejado de conceder a las teorías mencionadas otro valor que el de especulaciones razonables, pues se piensa comúnmente que los datos positivos necesarios para una comprobación están fuera de alcance.

Sin embargo y a pesar de haber sido descartadas, estas teorías produjeron otros frutos: coincidieron en ver la religión como un medio de interpretar el universo y de ajustarse a él, criterio que los académicos tienen aún. También se la juzgó como un factor para promover la solidaridad social y la continuidad mediante creencias y actos donde todos participaban; asimismo, como un sostén de los códigos morales y de otros valores de la sociedad. No dejaron tampoco de encarecer la ayuda psicológica que los individuos experimentan en la religión. Los académicos de la época moderna se suscribieron a las consideraciones antedichas y les dieron su actual acabado y elaboración.

Los académicos contemporáneos de las ciencias sociales coinciden en considerar las creencias sobrenaturales como hechuras humanas, expresiones de sus esperanzas o de su temor. Concebidas así la ansiedad y la ilusión humanas, es posible entenderlas inmediatamente y surgen nuevos medios para controlarlas. Los seres sobrenaturales y los sistemas teológicos en su totalidad pasan a ser expresiones mentales que el hombre da a las cosas del universo, capaces de moldear su vida de modo importante. En cuanto a manifestaciones de la experiencia social, las teologías nacen preparadas por su propio *hábitat*, por los recursos económicos para vivir, por la estructuración de las capas sociales y por la cultura integral.

Según esta concepción académica, ya no sorprende la coincidencia de que los cristianos tributen culto a Dios Padre y los indios zorros (Fox Indians) de los Estados Unidos hayan tenido un espíritu guardián al que se referían como “su sobrino”; las relaciones sociales significadas por esta terminología son muy importantes en la vida de la gente que la usa. Tampoco sorprende que los pueblos marítimos tengan deidades marinas y los pueblos agricultores brinden culto a dioses de la flora y celebren rituales de fertilidad. Al igual que los alumbramientos, la madurez física, el casamiento, la paternidad y la muerte que tienen sus propias ceremonias características, estos dioses de los grupos sociales tienen sus propias ceremonias que representan valores importantes.

Con esta manera de pensar, los académicos estudiosos de la actualidad no se preocupan por dilucidar si las creencias religiosas tienen validez científica. Es evidente que las elaboraciones mentales no requie-

ren de una existencia “real” en el mundo exterior para tener efectos importantes. El objetivo principal de estos hombres ha sido comprender mejor las funciones que tiene la religión en la vida humana, la relación que guarda con los demás elementos culturales y su curso de crecimiento y de transformación. Con esta mira, han pasado al margen de la teología para estudiar los fenómenos religiosos positivos: la identidad de los participantes, sus relaciones sociales, que hacen y cuando lo hacen. En concreto, los investigadores han tratado de deducir cuales son los efectos inintencionales de los actos religiosos y que, ordinariamente, no están al alcance consciente de los participantes. Para los participantes, por ejemplo, la finalidad del rito puede ser simplemente rendir culto a un dios en virtud de que se le atribuye que tiene poder sobre los hombres y que exige propiciación. Pero, inconscientemente, se logran otros efectos como son la articulación de la sociedad mediante actos colectivos y creencias comunes, la estimulación de una vida social armónica por la guarda de preceptos morales que se juzgan mandamientos del dios, la seguridad psicológica que arraiga en los individuos al saber que cuentan con la ayuda divina.

Mucho de lo que ya dijimos se puede condensar en una terminología más técnica. Los académicos contemporáneos suelen adoptar un criterio cultural de la religión; es decir, considerando todas las obras humanas del universo como elementos de un sistema compuesto. Como sucede en la física, química, astronomía, genética de la población y otras ciencias que se sirven de sistemas conceptuales, también en las ciencias sociales se utiliza, implícita o explícitamente, el concepto de equilibrio. Como en cualquier otro sistema, los elementos integrantes de la cultura –tecnología, economía, estructura social, instituciones y religión– se conceptúan formando un engranaje que pone en funcionamiento al sistema. Cualquier cambio en un elemento importante del sistema produce otro cambio correlativo en otro sector; esto origina un nuevo reajuste de los engranajes para mantener el equilibrio o, si dicho reajuste no es factible, la desintegración del sistema. Sin embargo, el concepto “equilibrio” no infiere necesariamente la armonía perfecta de las partes: muchas sociedades podemos ver que mantienen equilibrio dentro de su precaria articulación; sin que debamos entender que no se requiere

cierto grado de cohesión para que cualquier forma de sociedad o de cultura subsista.

El equilibrio entraña relaciones funcionales entre las partes del todo y es precisamente esta consideración lo que ha atraído mayormente el interés de los investigadores modernos. Algunos han interpretado las funciones como el papel que debe representar cualquier elemento cultural para contribuir al mantenimiento de la cultura. Los académicos de tendencia psicológica se han circunscrito a estudiar el papel que juegan las religiones en el bienestar psicológico del individuo y en su integración. Casi todos han coincidido en atribuir a la religión efectos positivos integrantes, aunque no dejan de reconocerse aquí y allá efectos negativos disolventes que los obligan a especular acerca del valor relativo de unos y otros efectos. ¿Cómo puede emitirse, por ejemplo, un juicio perentorio acerca de si las religiones promueven la integración del individuo cuando legalizan un código ético que suaviza las relaciones interpersonales, pero cuyas estipulaciones de premios y castigos son una fuente de ansiedad dentro de cada individuo? Hasta ahora, no se han podido elaborar técnicas objetivas para la dilucidación de este punto y las corrientes actuales académicas tratan de encontrar las relaciones funcionales vigentes entre la religión y los demás aspectos de la cultura humana sin preocuparse por determinar los “requerimientos” de tipo social o individual que podría llenar. En una palabra, lo que se trata de establecer son las relaciones funcionales y el influjo correlativo de la religión sobre las organizaciones sociopolíticas, la tecnología y los demás elementos culturales que los académicos analizan. Asimismo, observan la conjunción de todas estas instituciones.

El éxito de las investigaciones ha dependido en gran parte de los avances logrados en otros temas de estudio. Nos puede servir como ejemplo una de las “ceremonias de transición” que conmemoran el paso de un individuo de un estado social a otro. Al querer encontrar la razón de las similitudes y las diferencias, los académicos tuvieron que confrontar el hecho de que los ritos matrimoniales varían grandemente de región a región a pesar de que la costumbre social de casarse existe en todas las sociedades que se conocen. En las sociedades que atraviesan el mismo estadio cultural pueden apreciarse modalidades de simplicidad

extrema o de sumo alambicamiento. En algunas sociedades el matrimonio constituye un acontecimiento religioso y en otras no.

La investigación de las sociedades, efectuada partiendo de la suposición de principios organizadores diferentes, ha iluminado este punto grandemente. Solamente nos fijaremos en dos casos de las sociedades más simples del mundo cuyo principio de organización que las divide en grupos que proveen por la vida, la producción y la defensa, es la unión del parentesco. Algunas de estas sociedades tan simples establecen su núcleo parental y trazan sus líneas genealógicas sin tomar en cuenta a las mujeres, otras sin tomar en cuenta a los hombres. En el primer caso tenemos una supremacía patriarcal en el parentesco, en el segundo una supremacía matriarcal. Las grandes naciones del mundo moderno establecen sus grupos parentales tomando en cuenta a ambos progenitores, pero, en este análisis, nos concretaremos a los dos primeros casos.

El grupo social cooperados incluido en el primer ejemplo son los parientes por parte del padre; en el segundo, los parientes por parte de la madre. Tanto las sociedades matriarcales como las patriarcales proceden en forma característica en las relaciones interpersonales y para resolver los problemas surgidos de dichas relaciones. En las sociedades de supremacía matriarcal, donde son las mujeres emparentadas con sus hermanos y con su progenie la estructura del grupo, los maridos provienen de otros grupos matriarcales vecinos. Para la preservación de este sistema, hace falta mantener una fuerte vinculación con los hijos aun a costa de los lazos que unen a marido y mujer.

El ejemplo concreto nos lo dan los indios zunies del suroeste de los Estados Unidos. La atención secundaria que prestan los zunies a las ceremonias matrimoniales va de acuerdo con su tipo de organización social: como los zunies son matriarcales la filiación social importante para los hijos es para con su madre, para con los tíos y demás familiares maternos que forman un importante grupo social. Después de casarse, los varones van a residir con el grupo familiar de sus esposas, pero conservan lazos importantes con sus respectivos grupos matriarcales donde conservan una posición segura. En sociedades como estas, la procreación es la única función del marido. Cuando llega el divorcio, el grupo matriarcal indispensable no sufre ningún sacudimiento. La entrañabili-

dad con la madre, la residencia del marido con los parientes de su esposa y la unión de hermanos con hermanas garantizan un hogar adecuado, el sostén económico de la prole y su legitimidad ante la sociedad. Al mismo tiempo, la continuidad de los grupos sociales de los zuniés perdura a pesar del divorcio, pues cada célula social encuentra su núcleo de filiación y de morada en la madre. La unión especial del matrimonio no aportaría ningún cambio sustancial.

No puede extrañarnos, por consiguiente, que la cifra de divorcios se eleve en las sociedades matriarcales más que en las patriarcales; en estas últimas, la indisolubilidad del matrimonio reviste una importancia suprema: aunque el grupo social se perpetúa solo por medio del varón, esto no podría conseguirse sin las mujeres que llegan de otros grupos sociales. El grupo patriarcal no lamenta renunciar a sus miembros femeninos entregándolas en matrimonio con tal de recibir a cambio otras esposas provenientes de otras familias. No solamente se necesitan esposas para dar a luz nuevos niños sino también para criarlos y cuidarlos. En concordancia con esto, los ritos matrimoniales en las sociedades de predominio patriarcal son ordinariamente muy elaborados y se les adjudica a los enlaces un reconocimiento sobrenatural. Suelen acostumbrarse también otras garantías vinculatorias como la devolución de dotes cuando se disuelve el matrimonio.

Como se desprende de lo que vamos exponiendo, gran parte de los estudiosos modernos de la religión se encaminan a localizar las fuentes de tensión o de conflicto que cualquier ordenamiento de una sociedad hace nacer en el corazón de las relaciones sociales. Los académicos procuran localizar esas fuentes de tensión en los hábitos inveterados que gobiernan la integración de los grupos sociales, el acomodo espacial de la vivienda, los derechos y obligaciones entre las personas, la división del trabajo atendiendo al sexo, la edad y otras razones así como la garantía del prestigio social. Las brujerías, por ejemplo, se clasifican simultáneamente como desahogos de sentimientos hostiles cuya manifestación ha sido reprimida o severamente castigada y como síntomas que revelan la tirantez de las relaciones humanas existentes. Tanto las prácticas como las inculpaciones de brujería siguen patrones uniformes: brujos y embrujados son personas incapaces de conformarse a las normas de com-

portamiento general y en cuyas vidas pueden encontrarse antagonismos latentes; unos y otros están oponiéndose entre sí.

Otras interpretaciones se han hecho respecto de ciertos ritos que en una forma simbólica o real sirven para violar importantes normas de conducta. Con estos ritos, acostumbrados en muchas sociedades rudimentarias y que sirven para denunciar y desprestigiar a los mandatarios y representantes de la autoridad pública o para que los hombres y las mujeres se ridiculicen recíprocamente, se autoriza oficialmente la obscenidad, se da libre salida a la lujuria y se pisotean, con la aprobación de la comunidad en pleno, otras normas habitualmente veneradas. Las hipótesis que se han propuesto para explicar ritos de esta naturaleza nos los interpretan como indicadores de tensión en el sistema social y, simultáneamente, como vías de escape reglamentadas socialmente para prevenir una explosión perjudicial.

La aparición de nuevos movimientos religiosos también se ha juzgado relacionada con los disturbios sociales y, durante muchos años, ha sido materia de estudio para los académicos de la religión. Los movimientos religiosos han surgido en las sociedades rudimentarias del mundo, durante los últimos dos siglos, a medida que dichas sociedades han incrementado sus contactos con culturas europeas disolventes. También en las sociedades primitivas los movimientos religiosos continúan cristalizando y disipándose; lo mismo sucede con frecuencia en los niveles sociales inferiores de los países grandemente industrializados. En la medida en que son intentos autodefensivos para hacer frente a crisis diversas, también indican tensión.

Aunque estos movimientos religiosos ya habían atraído la atención de los investigadores desde hace mucho tiempo; sin embargo, las primeras relaciones de ellos fueron primordialmente descriptivas. Para comprenderlos mejor, por que ciertos grupos sociales los fomentan y otros los rechazan, a que deben su relativa intensidad y sus formas locales características, nos ha servido el conocimiento que ahora se posee de las sociedades y culturas humanas. De modo parecido, hemos podido ahondar en la comprensión de las brujerías y de los ritos violatorios de normas sociales gracias al escrutinio del orden social y de otros aspectos de las culturas donde aparecen.

El examen que realizan los siquiátras en la religión estudia las tensiones humanas de otra manera al determinar los efectos terapéuticos del dogma y del ceremonial religioso. De estos estudios se desprende con toda claridad que la sicoterapia es muy vieja. Hace ya mucho tiempo que los curanderos primitivos emplean sus técnicas; estos hombres eran al mismo tiempo especialistas de la religión. Hasta la teoría de los sueños y las represiones, elaborada por Freud, parece vieja: entre los indios iroqueses del este de los Estados Unidos pudo observarse que se recurría a medios muy parecidos en el ritual curativo de los extraviados mentales a quienes se franqueaba el camino para satisfacer, de manera consciente, los deseos de sus sueños. Es interesante advertir que cierta técnica japonesa moderna empleada en sicoterapia se tomó parcialmente y con plena advertencia del zenbudismo.

La influencia ejercida por la religión en la motivación del hombre que ansía superarse es otro tema al que los estudiosos han dedicado su atención durante muchas décadas. Las ideas que informan la “ética protestante”, expresión tomada desde hace muchas décadas del sociólogo alemán Max Weber, continúan prevaleciendo en muchos académicos de la religión. Weber se refirió con este nombre a un cuadro de valores –la sobriedad, la constancia del ánimo, el repudio de la malicia y la estimación del trabajo por sí mismo– que el consideraba característicos de los protestantes y nacidos del protestantismo. Weber atribuye a esta ética el haber sido una fuerza motivadora muy importante de la revolución industrial. Otras interpretaciones siguientes vieron estos valores como un producto de los cambios registrados en las condiciones tecnológicas y económicas de los primeros años de revolución industrial; estos cambios –se juzgó– moldearon al protestantismo y este, a su vez, al otorgar su reconocimiento de legitimidad a estas actitudes, las reforzó. Se ha intentado dar una interpretación semejante a las motivaciones religiosas en pro del desarrollo económico y del incremento del conjunto de otros aspectos culturales del Japón. Sin duda, un tema como este continuará interesando a los académicos.

Si pasamos revista a estas y otras tendencias de la investigación religiosa de los últimos treinta años, hallamos ciertos conceptos típicos y determinados enfoques metodológicos. Un concepto básico, ya antes

mencionado, es la conformidad esencial entre cultura y sociedad. Se examina la religión dentro del contexto integral de la cultura, no como un elemento que pueda extraerse de su matriz cultural para observarse aisladamente. Contrastando con los teólogos que se concentran en el dogma, los estudiosos de las ciencias sociales consideran la religión como un sistema de interacción social capaz de ejercer gran influencia sobre el destino humano. En consecuencia, se ha dedicado mucha atención al análisis de los actos religiosos. Se optó por este proceder pensando que el influjo de la religión puede comprenderse en gran parte cuando se observan cosas como la identidad de los participantes en las ceremonias y las relaciones entre los grupos sociales y entre los individuos que intervienen en ellas, el significado de los ritos y las situaciones que se celebran. El examen de estos fenómenos ha dado inteligibilidad a muchos otros entre los que podemos enumerar la brujería, los ritos de transición a otro género de vida, los relativos a la agricultura, a los azares económicos y, finalmente, los que sirven para manifestar conflicto de intereses.

Se han puesto los cimientos para efectuar un estudio comparativo de muchos rasgos fisonómicos de la religión, y, por lo que podemos vaticinar, la próxima década se lograrán muchos avances en este sentido. Reviste un interés especial entre las nuevas tendencias la afición revivida por analizar la naturaleza de los cambios religiosos. Si, como los académicos suponen, los credos y las prácticas nacen por derivación de otras circunstancias de la vida, bien podríamos esperar que los notables cambios culturales registrados en el mundo en estos últimos tiempos influyan grandemente en la religión. Como podemos suponer por retrospectión a otras modificaciones de las teorías religiosas, ya en estos momentos se advierten cambios profundos en las religiones occidentales. Nos es permitido señalar que las nuevas teorías explicatorias de la religión descartan por completo el sobrenaturalismo. Parece razonable afirmar que, en un futuro próximo se formularán académicamente teorías nuevas sobre la evolución religiosa. Mas, antes que podamos ver esto, queda mucho por hacer en la determinación de puntos de referencia. Deberán estructurarse primero tipologías de la religión, de la filosofía, de la sociedad, de la tecnología y de la organización económica que nos permitan deducir válidamente y expresar en forma inteligible

las relaciones vigentes entre cada una de estas categorías con cada una de las restantes y en el conjunto global de todas ellas.

Nota biográfica

Primitive Culture, Vol. 2 (publicado por primera vez en 1871 y con muchas ediciones posteriores), de E. B. Tylor, es el libro más antiguo que existe y que estudia pormenorizadamente la religión desde un punto de vista antropológico y con criterio evolucionista. El suplemento de Goode (1951), proporciona un recuento de las teorías del siglo XIX acerca de los orígenes de la religión. Otras obras importantes que formulan las interpretaciones religiosas del funcionalismo moderno son: *The Elementary Forms of the Religious Life* (1954) de Durkheim, *The Andaman Islanders* (primera publicación en 1922), de A.R. Radcliffe-Brown y *Magic, Science and Religion and Other Essays* (1948), de Bronislaw Malinowski. Richards (1956), proporciona una interpretación funcionalista reciente de una ceremonia por separado. El estudio más sobresaliente de la brujería realizado por un antropólogo es el de Kluckhohn: *Navaho Witchcraft* (primera publicación 1944 con varias ediciones sucesivas). Las investigaciones y juicios más recientes del estudio antropológico de la religión, así como otras referencias suplementarias pueden verse en Norbeck (1961).

Capítulo VI

La ideología como sistema cultural

Clifford Geertz

Tomado de: El *Proceso ideológico*. De C. Levi-Strauss, L. Althusser, A. Schaff, N. Belmont, C. Geertz, T. Herbert, F. Rastier. Selección dirigida por Eliseo Verdn. Buenos Aires. Editorial Tiempo Contemporáneo S.A. (1971). pp. 13-36. Traducción directa del inglés por David Susel.

A manera de manuscrito

Es una de las ironías menores de la historia intelectual moderna la de que el propio término “ideología” haya llegado a ser enteramente ideologizado. Un concepto que alguna vez significara tan solo una colección de proposiciones políticas, quizás algo intelectualistas y poco prácticas pero, de todos modos idealistas – “novelas sociales” como alguien, quizá Napoleón, las llamó– se ha convertido, para citar a Webster, en “el conjunto de aseveraciones, teorías y fines constitutivos de un programa político-social, a menudo con una implicación de propaganda artificiosa; por ejemplo: el Fascismo fue modificado en Alemania para acomodarse a la *ideología* Nazi”, proposición mucho más formidable. Incluso en trabajos que en nombre de la ciencia profesan estar usando un sentido neutral del término, el efecto de su empleo no deja de ser claramente polémico: en el muchos sentidos excelentes *The American Business Cred* de Sutton, Harris, Keysen y Tobin, por ejemplo, la declaración de que “uno no tiene más motivo de sentirse desanimado o apenado por ver sus propias opiniones descritas como ‘ideología’ del que tenía el famoso personaje de Moliere por el descubrimiento de que toda su vida había estado hablando en prosa”, es seguido inmediatamente por la catalogación de las características fundamentales de la ideología

como parcialidad, simplificación exagerada, lenguaje emotivo y adaptación al prejuicio público¹. Nadie, fuera del Bloque Comunista al menos, donde se halla institucionalizada una concepción algo distinta del rol del pensamiento en la sociedad, se llamaría a sí mismo un ideólogo o consentiría sin protestar en ser llamado así por otros. Ahora se aplica casi universalmente el familiar paradigma paradójico: “Yo tengo una filosofía social; usted tiene opiniones políticas; él tiene una ideología”.

El proceso histórico por el cual el concepto de ideología llegó a ser en sí una parte del mismo tópico al cual se refería, ha sido trazado por Mannheim; la verificación (o quizá fue solo una admisión) de que el pensamiento sociopolítico no proviene de una reflexión separada sino que “siempre está ligado a la situación vital existente del pensador” parecía contaminar semejante pensamiento con la vulgar lucha por las ventajas, que había asomado más arriba². Pero lo que es de importancia aún más inmediata es la cuestión de si esta absorción dentro de su propio referente ha destruido en conjunto su utilidad científica; si, habiendo llegado a ser una acusación puede subsistir como concepto analítico. En el caso de Mannheim este problema –animó su obra entera– la construcción, como él lo planteara, de una “concepción no evaluativa de la ideología”. Pero cuanto más forcejeaba con ella, más profundamente se hundía en sus ambigüedades hasta que, empujado por la lógica de sus presuposiciones iniciales a someter incluso su propio punto de vista al análisis sociológico terminó, como es bien sabido, en un relativismo ético y epistemológico que él mismo halló incómodo. Y en la medida en que el trabajo ulterior en este dominio ha sido más que tendencioso o descuidadamente empírico, ha involucrado el empleo de una serie de dispositivos metodológicos más o menos ingeniosos para escapar de lo que puede llamarse (porque, como el enigma de Aquiles y la tortuga, golpeó los fundamentos mismos del conocimiento racional) la Paradoja de Mannheim.

-
- 1 E.X. Sutton S.F. Harris, C. Kaysen, and J. Tobin, *The American Business Creed* (Cambridge, Mass., 1956). pp. 3-6.
 - 2 K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (Harvest ed.; New York, n.d.), pp. 59-83; ver también R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York, 1949), pp. 217-20.

Así como la Paradoja de Zenón suscitó (o, al menos, articuló) cuestiones aún no asentadas acerca de la validez del razonamiento matemático, del mismo modo la Paradoja de Mannheim suscitó cuestiones respecto a la objetividad del análisis sociológico. La zona —si existiese— donde la ideología cesa y comienza la ciencia, ha sido el Enigma de la Esfinge de buena parte del pensamiento sociológico moderno, y el arma inexorable de sus enemigos. Se han adelantado requerimientos de imparcialidad en nombre de la adherencia disciplinada a procedimientos impersonales de investigación, en nombre del aislamiento institucional del hombre académico respecto de los intereses inmediatos del día y su entrega vocacional a la neutralidad y en nombre de una conciencia deliberadamente cultivada de los propios intereses y prejuicios y de su corrección. Tales requerimientos se han enfrentado a una negación de la impersonalidad (y afectividad) de los procedimientos, de la solidez del aislamiento, de la profundidad y legitimidad de la autoconciencia. “Tengo conciencia”, concluye algo nerviosamente un reciente analista, de las preocupaciones ideológicas entre los intelectuales americanos “de que muchos lectores sostendrán que mi posición es en sí misma ideológica”³. Sea cual fuere el destino de sus otras predicciones, la validez de esta es segura. Aún cuando se haya proclamado de manera repetida el logro de una sociología científica, el reconocimiento de su existencia esta lejos de ser universal entre los mismos científicos sociales; y en ninguna otra parte de la resistencia al reclamo de objetividad es más grande que en el estudio de la ideología.

En la literatura apologética de las ciencias sociales se han citado de manera repetida cierto número de fuentes de esta resistencia. Quizá se invoque aun con más frecuencia el hecho de que el tema esta sobrecargado de valoraciones: los hombres no se cuidan de tener creencias a las cuales adscriben, cuando son examinadas desapasionadamente, gran significado moral, independientemente de la pureza del propósito; y si ellos mismo están altamente ideologizados pueden encontrar simplemente imposible, creer que una aproximación desinteresada a cuestiones críticas de convicción social y política pueda ser otra cosa que simulación escolástica. También se menciona a menudo la evasi-

3 W. White, *Beyond Conformity* (New York, 1961), p. 211.

vidad inherente al pensamiento ideológico, que se expresa en intrincadas tramas simbólicas tan vagamente definidas cuanto emocionalmente cargadas; el hecho admitido de que el alegato ideológico, de Marx en adelante, se ha revestido tan a menudo de una apariencia de “sociología científica”; y la actitud defensiva de las clases intelectuales establecidas, que ven en la exploración científica de las raíces sociales de las ideas una amenaza para su *status*. Y, cuando todo lo demás falla, siempre es posible señalar una vez más que la sociología es una ciencia joven, que ha sido fundada hace tan poco tiempo que no ha tenido oportunidad de alcanzar los niveles de solidez institucional necesarios para fundamentar sus reclamaciones de una libertad de investigación en áreas sensitivas. Todos estos argumentos tienen, sin duda, cierta validez. Pero por una curiosa omisión selectiva –que un crítico implacable bien podría sindicar de ideológica– no se considera tan a menudo la posibilidad de que una gran parte del problema resida en la carencia de una elaboración conceptual dentro de la ciencia social misma, que la resistencia de la ideología al análisis sociológico sea tan grande porque dicho análisis es de hecho fundamentalmente inadecuado y la armazón teórica empleada manifiestamente incompleta.

En este ensayo trataré de mostrar que tal es, en verdad, el caso: que las ciencias sociales no han desarrollado aún una concepción genuinamente no-evaluativa de la ideología; que este fracaso se origina menos en la indisciplina metodológica que en la torpeza teórica; que esta torpeza se manifiesta fundamentalmente en el manejo de la ideología como una entidad en sí misma –como un sistema ordenado de símbolos culturales– más bien que en su ubicación en los contextos social y psicológico, con respecto a los cuales nuestra maquinaria analítica es mucho más refinada; y que la posibilidad de escapar a la Paradoja de Mannheim depende, por consiguiente, del perfeccionamiento de un aparato conceptual capaz de tratar más hábilmente, con el significado. Para decirlo sin ambages, necesitamos una aprehensión más exacta de nuestro objeto de estudio, no sea que nos hallemos en la situación del personaje del mito javanes: “El muchacho estúpido” quien, habiendo sido aconsejado por su madre que buscara una esposa tranquila, regresó con un cadáver.

Que la concepción de la ideología ahora reinante en las ciencias sociales es enteramente valorativa (es decir, peyorativa) se demuestra con bastante facilidad. “(El estudio de la ideología) versa sobre un modo de pensamiento que corre fuera de su propio cauce” nos informa Werner Stark: “el pensamiento ideológico es... algo sospechoso, algo que debiera ser superado y desterrado de nuestra mente”. No es (exactamente) lo mismo que mentir, pues donde el mentiroso alcanza al menos el cinismo, el ideólogo hace el papel de un tonto: “Ambos están complicados con la mentira, pero mientras el mentiroso trata de falsificar el pensamiento de otros en tanto su propio pensamiento oculto es correcto, mientras el mismo sabe bien cual es la verdad, una persona que cae en una ideología se engaña a sí misma en su pensamiento íntimo y, si seduce a otros, lo hace involuntaria e inconscientemente”⁴. Stark, discípulo de Mannheim, sostiene que todas las formas del pensamiento están socialmente condicionadas por la misma naturaleza de las cosas; pero la ideología tiene, por añadidura, la desafortunada cualidad de estar psicológicamente “deformada” (“torcida”, “contaminada”, “falsificada”, “distorsionada”, “empañada”) por la presión de emociones personales como el odio, el deseo, la ansiedad o el temor. La sociología del conocimiento se ocupa del elemento social presente en la búsqueda y percepción de la verdad, y de su inevitable confinamiento en una u otra perspectiva existencial. Pero el estudio de la ideología —una empresa enteramente diferente— trata de las causas del error intelectual:

“Las ideas y creencias, hemos tratado de explicar, pueden ser relacionadas con la realidad de doble manera: ya sea con los *hechos* de la realidad, o con los *afanes* a los cuales esta realidad, o más bien la reacción ante esta realidad, da origen. Donde existe la primera conexión hallamos un pensamiento que, en principio, es veraz; donde se obtiene la segunda relación, nos enfrentamos con ideas que pueden ser verdaderas solo por accidente y probablemente están viciadas por prejuicios, tomando la palabra en el más amplio sentido posible. El primer tipo de pensamiento merece ser llamado teórico; el último debe ser caracterizado como para teórico. Quizás uno pueda describir el primero como racional, el último como tenido emocionalmente; el primero como puramente cognoscitivo, el último como evaluativo. Para tomar el símil de Theodor Geiger ‘...

4 W. Stark, *The Sociology of knowledge* (London, 1958), p. 48.

el pensamiento determinado por el hecho social es como una corriente pura, clara como el cristal, transparente; las ideas ideológicas como un río turbio, barroso y manchado por las impurezas que lo han inundado. De uno es sano beber; el otro es veneno que debe ser evitado”⁵.

Este análisis es primitivo, pero el mismo hecho de reducir el referente del término “ideología” a una forma de radical depravación intelectual, aparece también en contextos donde tanto los argumentos políticos como los científicos son mucho más elaborados e infinitamente más penetrantes. En su fecundo ensayo sobre *“Ideología y civilidad”*, por ejemplo, Edward Shils bosqueja un retrato de la “actitud ideológica” aún más torvo que el de Stark⁶. Apareciendo “en una variedad de formas, cada una de las cuales pretende ser única –Fascismo Italiano, Nacional Socialismo Germano, Bolchevismo Ruso, Comunismo Francés e Italiano, Acción Francesa, Unión Británica de Fascistas, y su novel pariente americano, el McCarthysmo, que murió en su infancia”– esta actitud “cercó e invadió la vida pública en los países de Occidente durante el siglo XIX y en el siglo XX amenazó alcanzar la dominación universal”. Consiste, de un modo central, en “la pretensión de que la política debiera ser conducida desde el punto de vista de una serie coherente y comprensiva de creencias que deben estar más allá de toda otra consideración”. Como los políticos que ella sostiene, es dualista, oponiendo el puro “nosotros” al perverso “ellos”, proclamando que quién no está conmigo esta contra mí. Es enajenante por el hecho de que desconfía, ataca y trabaja para socavar las instituciones políticas establecidas. Es doctrinaria porque reclama una posesión completa y exclusiva de la verdad política y aborrece el compromiso. Es totalista, en cuanto tiende a ordenar el todo de la vida social y cultural de acuerdo a la imagen de sus ideales; es futurista por cuanto trabaja por una culminación utópica de la historia en la cual se realizará un ordenamiento semejante. En pocas palabras, no es el tipo de prosa que cualquier buen burgués gentilhomme (o aún cualquier buen demócrata) probablemente admitirá que usa.

5 Ibid., pp. 90-91. Bastardillas en el original. Para una aproximación al mismo argumento en Mannheim, formulado como una distinción entre ideología “total” y “particular”, véase op. cit., pp. 55-59.

6 F. Shils, “Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual”, *The Sewanee Review*, 66 (1958), 450-80.

En niveles aún más abstractos y teóricos, donde el interés es más puramente conceptual, la idea de que el término “ideología” se aplica propiamente a las concepciones de aquellos que son “rígidos en sus opiniones y están siempre en el error”, no desaparece. En la meditación más reciente de Talcott Parsons sobre la Paradoja de Mannheim, por ejemplo, “las desviaciones de la objetividad científico-social” emergen como “los criterios esenciales de una ideología”. “El problema de la ideología surge donde hay una *discrepancia* entre lo que se cree y lo que puede ser (establecida como) científicamente correcto”⁷. Las “desviaciones” y “discrepancias” involucradas son de dos especies generales. Primero, mientras que la ciencia social, como todo pensamiento, está configurada por los omnipresentes valores de la sociedad dentro de la cual está contenida, y es selectiva en cuanto al tipo de preguntas que formula, a los problemas particulares que elige encarar, etcétera, las ideologías están sujetas a una selectividad adicional, secundaria, aún más perniciosa desde el punto de vista del conocimiento, consistente en enfatizar ciertos aspectos de la realidad social –por ejemplo, que la realidad se revela a través del conocimiento científico social corriente– y subestima o aun suprime otros aspectos. “La ideología empresaria, por ejemplo, exagera la contribución de los hombres de negocios al bienestar nacional y desdeña la contribución de los hombres de ciencia y de los profesionales. Y en la ideología corriente del ‘intelectual’, la importancia de las presiones hacia la conformidad social se exagera y el papel de los factores institucionales en la libertad del individuo es ignorado o subestimado”. Segundo, el pensamiento ideológico, no contento con la mera hiperselectividad, distorsiona positivamente aun aquellos aspectos de la realidad social que reconoce, distorsión que se torna aparente solo cuando las aserciones involucradas se comparan con los hallazgos autorizados de la ciencia social. “El criterio de distorsión reside en hacer afirmaciones sobre la sociedad que, por medio de los métodos de la ciencia social, se puede mostrar que están positivamente en el error, mientras que la selectividad se halla involucrada allí donde las afirmaciones son Verdaderas’ en

7 T. Parsons, “An approach to the Sociology of Knowledge”, Transactions of the Fourth World Congress of Sociology (Milan y Stressa, 1959), pp. 25-49. Bastardillas en el original.

su propio nivel, pero no constituyen un balance adecuado de la verdad disponible”. Sin embargo, parece improbable que haya mucho que elegir entre el estar positivamente en el error y el hacer un balance desequilibrado de la verdad disponible. Aquí también, la ideología resulta ser un río bastante turbio.

Aunque resultaría fácil, no es necesario multiplicar los ejemplos. Más importante es la cuestión de qué es lo que está haciendo un concepto tan egregiamente recargado, entre las herramientas analíticas de una ciencia social que, sobre la base de la pretensión de una fría objetividad, presenta sus interpretaciones teóricas como visiones “no distorsionadas” y por ende normativas de la realidad social. Si el poder crítico de las ciencias sociales se origina en su desinterés, ¿no se halla acaso comprometido ese poder cuando el análisis del pensamiento político está gobernado por semejante concepto, en la misma medida en que lo estaría el análisis del pensamiento religioso (y, en ocasiones, lo ha estado) si se lo definiera como el estudio de la “superstición”?

La analogía no es exagerada. En *El opio de los intelectuales* de Raymond Aron, por ejemplo, no solo el título –que hace eco irónicamente a la amarga iconoclasia de Marx– sino la retórica entera del argumento (“mitos políticos”, “la idolatría de la historia”, “clérigos y fieles”, “clericalismo secular”, y así sucesivamente) a nada hacen recordar tanto como a la literatura del ateísmo militante⁸.

El ardid de Shils, consistente en invocar las patologías extremas del pensamiento ideológico –Nazismo, Bolchevismo, o lo que fuere– como formas paradigmáticas del mismo, recuerda la tradición que presenta la Inquisición, la depravación personal de los papas del Renacimiento, el salvajismo de las guerras de la Reforma, o el primitivismo fundamentalista ceñido a la Biblia, como arquetipos de la creencias y la conducta religiosa. Y el concepto de Parsons de que la ideología se define por sus insuficiencias cognoscitivas vis-a-vis de la ciencia, no está tan lejos como podría parecer, de la concepción Comteana según la cual la religión se caracteriza por una acrítica concepción figurativa de la realidad, que una sociología serena, expurgada de toda metáfora, pronto

8 R. Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York, 1962).

tornaría obsoleta: podemos esperar el “fin de la ideología”, tanto como los positivistas han esperado el fin de la religión. Quizá no sea demasiado sugerir que así como el ateísmo militante de la Ilustración y el período subsiguiente, fue una repuesta a los horrores bastante genuinos de un estallido espectacular de fanatismo, persecución y porfía religiosa (y a un conocimiento ampliado del mundo natural), así la aproximación militantemente hostil a la ideología es una respuesta análoga ante los holocaustos políticos del medio siglo que ha pasado (y ante un conocimiento más amplio del mundo social). Y si esta sugerencia es válida, el hado de la ideología también puede llegar a ser similar –aislamiento respecto de la corriente fundamental del pensamiento social⁹.

El problema tampoco puede descartarse como meramente semántico. Uno es libre, naturalmente, de reducir el referente del término “ideología” a “algo sospechoso” si lo desea; y tal vez pueda hacerse una especie de defensa histórica de este punto de vista. Pero si se hace esto, entonces no se puede escribir trabajos sobre las ideologías de los hombres de negocios norteamericanos, los intelectuales “literarios” de Nueva York, los miembros de la Asociación Médica Británica, los líderes sindicales de la industria, o los economistas famosos, y esperar que ya estos individuos, ya los espectadores interesados, acrediten dichos trabajos como neutrales¹⁰. Las discusiones acerca de ideas sociopolíticas que las acusan ab initio de deformadas o algo peor, mediante la palabra misma que se usa para nombrarlas, simplemente dan por resueltas las cuestiones que pretenden plantear. También es posible, por supuesto, que el término “ideología” deba ser desechado sin más trámite por el

9 Como el peligro de ser mal interpretado es, aquí, serio, puedo esperar que mi crítica será estimada como técnica y no política, si hago notar que mi propia posición ideológica general (como francamente la llamaría) es en gran medida la misma que la de Aron, Shils, Parsons, etc.; que estoy de acuerdo con su alegato en favor de una política civil, sobria, no heroica. También debiera destacarse que la exigencia de no evaluar las ideologías, del mismo modo que un concepto no valorativo de la religión no implica un relativismo religioso.

10 Sutton y col., op. cit.; White, op. cit.; H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association* (Stanford, 1960); C. Wright Mills, *The New Men of Power* (New York, 1948); J. Schumpeter, “Science and Ideology”, *American Economic Review*, 39 (1949), 345-59.

discurso científico, y abandonado a su suerte polémica –tal como de hecho lo ha sido el término “superstición”. Pero como no parece, por el momento, haber nada con qué reemplazarlo, y como está establecido al menos parcialmente en el léxico técnico de las ciencias sociales, resulta más aconsejable proseguir con el esfuerzo para liberarlo de su carga¹¹.

Así como las imperfecciones ocultas en una herramienta se ponen al descubierto en el uso, lo mismo ocurre con las debilidades intrínsecas del concepto evaluativo de la ideología. Esas debilidades se ponen de manifiesto, en particular, en los estudios de las fuentes y consecuencias sociales de la ideología, pues en tales estudios este concepto está acoplado a una máquina altamente desarrollada de análisis del sistema de la personalidad y del sistema social, cuyo mismo poder solo sirve para poner de manifiesto la falta de un poder similar en el análisis cultural (es decir, del sistema simbólico). En investigaciones sobre el contexto social y psicológico del pensamiento ideológico (o al menos en las “buenas”) la sutileza con la cual se analizan los contextos señala la tosquedad con que se manipula el pensamiento, y una sombra de imprecisión cae sobre la discusión entera, sombra que ni siquiera la más rigurosa austeridad metodológica puede disipar.

Existen en la actualidad dos aproximaciones fundamentales al estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión¹². Para la primera, la ideología es una máscara y un arma; para la segunda, un síntoma y un remedio. En la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos son vistos contra el fondo de una lucha universal por las ventajas; en la teoría de la tensión, contra el fondo de un esfuerzo crónico por corregir el desequilibrio socio psicológico. En una, los hombres persiguen el poder; en la otra, huyen de la ansiedad. Como pueden hacer ambas cosas al mismo tiempo –e in-

11 Ha habido, de hecho, cierto número de otros términos usados en la literatura para cubrir el campo del fenómeno que la “ideología” denota, desde las “nobles mentiras” de Platón, a través de los “mitos” de Sorel, hasta las “derivaciones” de Pareto; pero ninguno de ellos ha conseguido alcanzar un nivel mayor de neutralidad técnica que el concepto de “ideología”. Véase H. L. Lasswell, “The Language of Power”, en Lasswell, N. Leites, y colaboradores, *Language of Politics* (New York, 1949), pp. 3-19.

12 Sutton y col., op. cit., pp. 11-12, 303-10.

cluso una por medio de la otra— las dos teorías no son necesariamente contradictorias; pero la teoría de la tensión (que surgió en respuesta a las dificultades empíricas encontradas por la teoría del interés) siendo menos simplista, es más penetrante, menos concreta, más comprensiva.

Los fundamentos de la teoría del interés son demasiado bien conocidos para necesitar revisión; desarrollados hasta la perfección por la tradición marxista, forman parte del equipo intelectual normal del hombre de la calle, quien es demasiado consciente de que la argumentación política se reduce a la cuestión de quién es el dueño del buey sacrificado. La gran ventaja de la teoría del interés era y es, que localiza las raíces de los sistemas de ideas culturales en el sólido terreno de la estructura social, a través del énfasis en las motivaciones de quienes profesan tales sistemas y en la dependencia de las motivaciones, a su vez, de la posición social, en particular de la clase social. Además, la teoría del interés vinculaba estrechamente la especulación política a la contienda política señalando que las ideas son armas y que una excelente manera de institucionalizar una visión particular de la realidad —la del propio grupo, clase o partido— es conquistar el poder político e imponerlo. Estas contribuciones son permanentes; y si la teoría del interés no goza ahora de la hegemonía que tuvo una vez, no es tanto por haberse mostrado equivocada como por resultar su aparato teórico demasiado rudimentario para hacer frente a la complejidad de la interacción entre factores sociales, psicológicos y culturales que ella misma ha puesto al descubierto. A la manera de la mecánica newtoniana, no es tanto que haya sido desplazada por los desarrollos siguientes, como absorbida en ellos.

Los defectos principales de la teoría del interés radican en que su psicología es demasiado anémica y su sociología demasiado musculosa. Careciendo de un análisis desarrollado de la motivación, ha estado constantemente forzada a oscilar entre un utilitarismo estrecho y superficial que ve a los hombres impelidos por un cálculo racional de sus ventajas personales conscientemente reconocidas, y un historicismo más amplio pero no menos superficial, que habla con una estudiada vaguedad de las ideas de los hombres como “reflejando”, “expresando”, “correspondiendo a”, “emergiendo de”, o “condicionadas por” sus compromisos sociales. Dentro de semejante armazón, el investigador se enfrenta con la alternativa o bien de revelar la tenuidad de su psicología por ser esta tan

específica que llega a resultar absolutamente no plausible, o bien ocultar el hecho de no tener teoría psicológica alguna por ser tan general como para llegar a resultar un truismo. Argumentos tales como que para los soldados profesionales “las políticas (gubernamentales) domésticas son importantes fundamentalmente como medios de retener y agrandar la institución militar, debido a que ese es su negocio, para eso han sido entrenados”, parece hacer escasa justicia aun a una mente tan poco complicada como tiene reputación de serlo la mente militar; y un argumento como el de que los empresarios petroleros norteamericanos “no pueden ser pura y simplemente petroleros” porque “sus intereses son tales” que “también ellos son políticos” es tan iluminador como la teoría (procedente también de la fértil mente de M. Jourdain) de que la razón por la cual el opio produce sueño reside en que tiene poderes dormitivos¹³.

Por otra parte, la concepción según la cual la acción social es fundamentalmente una interminable lucha por el poder, conduce a una concepción indebidamente maquiavélica de la ideología, que ve en ella una forma superior de astucia, y lleva por consiguiente a una subestimación de sus funciones sociales menos dramáticas y más amplias. La imagen de la sociedad como un campo de batalla, como un choque de intereses tenuemente disfrazado bajo la forma de un choque de principios, aleja la atención del papel que las ideologías desempeñan al definir (u oscurecer) categorías sociales, estabilizando (o perturbando) expectativas sociales, manteniendo (o socavando) normas sociales, fortaleciendo (o debilitando) el consenso social, aliviando (o exacerbando) tensiones sociales. Reducir la ideología a un arma en una *guerre de plume* proporciona al análisis un cálido aire de militancia, pero también significa reducir el ámbito intelectual dentro del cual semejante análisis se puede llevar a cabo al realismo estrecho de tácticas y estrategias. El poder de la teoría del interés –para adaptar una *figure de Whitehead*– no es nada más que la recompensa de su estrechez.

Como “interés” es, cualesquiera sean sus ambigüedades, un concepto a la vez psicológico y sociológico, que se refiere a un beneficio per-

13 Las citas proceden del más eminente teórico reciente del interés C. Wright Mills, *The Causes of World War Three* (New York, 1958), pp. 54, 65.

cibido por un individuo o grupo de individuos y a la estructura objetiva de oportunidades dentro de la cual se mueve un individuo o grupo, también lo es el concepto de “tensión”, que se refiere tanto a un estado de tensión personal cuanto a una condición de dislocación social. La diferencia reside en que el concepto de “tensión” permite describir en forma más sistemática tanto el trasfondo motivacional como el contexto social estructural, y también las relaciones entre ambos. De hecho, es la suma de una concepción desarrollada de los sistemas de la personalidad (básicamente freudiana) por una parte, y una concepción de los sistemas sociales (básicamente durkheimiana) por la otra, y de sus modos de interpenetración —el agregado parsoniano— lo que transforma la teoría del interés en la teoría de la tensión¹⁴. La idea clara y distinta de la cual parte la teoría de la tensión es la mala integración de la sociedad. Ningún ordenamiento social tiene o puede tener un éxito completo en la solución de los problemas funcionales a los cuales inevitablemente hace frente. Todo está acribillado de antinomias insolubles: entre la libertad y el orden político; entre la estabilidad y el cambio; entre eficiencia y humanidad, precisión y flexibilidad, y así sucesivamente. Hay discontinuidades entre las normas de los diferentes sectores de la sociedad —la economía, la constitución política, la familia, etc.—. Hay discrepancias entre objetivos dentro de diferentes sectores, entre el énfasis en los beneficios y el énfasis en la productividad en las firmas comerciales, o entre la ampliación del conocimiento y su diseminación en universidades, por ejemplo. Y están también las expectativas de rol contradictorias, acerca de lo cual tanto se ha abundado en la reciente literatura sociológica norteamericana sobre el capataz, la esposa que trabaja, el artista y el político. La fricción social es tan propagable como lo es la fricción mecánica, y tan imposible de eliminar como ella.

Además, esta fricción o tensión social aparece al nivel de la personalidad individual —que es en sí misma un sistema inevitablemente mal integrado de deseos conflictivos, sentimientos arcaicos y defensas improvisadas— bajo la forma de tensión psicológica. Lo que es colecti-

14 Para el esquema general, véase Parson, *The Social System* (New York, 1951), especialmente los capítulos I, VII. El desarrollo más completo de la teoría de la tensión se halla en Sutton y col., op. cit., especialmente capítulo XV.

vamente concebido como inconsistencia estructural, individualmente es percibido como inseguridad personal, pues es en la experiencia del actor social donde entran en colisión las imperfecciones de la sociedad y las contradicciones del carácter, exacerbándose mutuamente. Pero al mismo tiempo el hecho de que ambas, sociedad y personalidad, sean cuales fueren sus fallas, son sistemas organizados y no meros agregados de instituciones o motivos, significa que las tensiones socio psicológicas inducidas por ellas son, también, sistemáticas y que las ansiedades derivadas de la interacción social tienen una forma y un orden que les son propios. En el mundo moderno, la mayoría de los hombres vive una vida de organizada desesperación.

El pensamiento ideológico es entonces considerado como (una especie de) respuesta a esta desesperación: “La ideología es una reacción pautada a una tensión pautada de un rol social”¹⁵. Proporciona una “salida simbólica” a los disturbios emocionales generados por el desequilibrio social. Y así como se puede suponer que tales disturbios son, al menos de modo general, comunes a todos o a la mayoría de los ocupantes de una posición social o rol dado, así también las reacciones ideológicas a las perturbaciones tenderán a ser similares entre sí, una similitud que los presumidos elementos comunes de la “estructura de la personalidad básica” entre los miembros de una cultura, clase o categoría ocupacional determinada no hacen más que reforzar. El modelo aquí no es militar, sino médico: una ideología es una enfermedad (Sutton y col., mencionan el comerse las uñas, el alcoholismo, los desordenes psicosomáticos y las “excentricidades” como alternativas) y reclama un diagnóstico “El concepto de tensión no es en sí mismo una explicación de las pautas ideológicas sino una etiqueta generalizada para las especies de factores que se han de buscar en la elaboración de una explicación”¹⁶.

Pero para basar un diagnóstico, sea médico o sociológico, hay que hacer algo más que identificar las tensiones pertinentes; los síntomas se entienden no solo etiológica sino teleológicamente –en términos de los modos por los cuales actúan como mecanismos, sea cual fuere su

15 Sutton y col., op. cit., pp. 307-308.

16 Parsons, “An approach”.

ineficacia, destinados a reducir las perturbaciones que los han generado. Cuatro son las clases de explicación que más se han utilizado: la catártica, la del estado de ánimo, la de la solidaridad y la vindicatoria. Por “explicación catártica” entendemos la venerable teoría de la válvula de seguridad o de la víctima propiciatoria. La tensión emocional es desagotada al desplazarse hacia enemigos simbólicos (“Los judíos”, “los grandes comercios”, “los rojos”, y así sucesivamente). La explicación es tan simplista como el mecanismo, pero el hecho de que al proporcionar objetos legitimados de hostilidad (o, para el caso, de amor), la ideología pueda mitigar en algo el dolor de ser un insignificante burócrata, un jornalero o un dependiente en un pueblito, parece innegable. Por “explicación por el estado de ánimo” entendemos la capacidad de una ideología para brindar apoyo a individuos (o grupos) que hacen frente a una tensión crónica, ya sea negándola sin reservas o bien legitimándola en términos de valores más altos. Tanto el pequeño hombre de negocios luchador, que pone a prueba su ilimitada confianza en la inevitable justeza del sistema norteamericano, como el artista desdeñado que atribuye su fracaso al modo en que mantiene sus normas de decencia en un mundo filisteo, son capaces, por tales medios, de seguir adelante con su trabajo. La ideología colma distancia entre las cosas tal como son y tal como uno quisiera que fuesen, asegurando de este modo el desempeño de roles que, de lo contrario, podrían ser abandonados a la desesperación o a la apatía. Por “explicación por la solidaridad” se entiende el poder de la ideología para unir y dar trabazón a un grupo social. En la medida en que existe, la unidad del movimiento laboral, la comunidad empresaria o la profesión médica, descansa obviamente en grado significativo en la orientación ideológica común: y el Sur no sería el Sur sin la existencia de símbolos populares cargados con las emociones de un extendido predicamento social. Finalmente, por “explicación vindicatoria” se da a entender la acción de ideologías (e ideólogos) para articular, aunque sólo sea parcial y confusamente, las tensiones que los impelen, forzándolas así a hacerse públicamente notorias. “Los ideólogos exponen los problemas ante la sociedad más amplia, toman partido sobre las cuestiones involucradas y ‘las presentan en la corte’ del mercado ideológico”¹⁷.

17 White, op. cit., p. 204.

Aun cuando los abogados ideológicos (no del todo disímiles de sus contrapartes legales) tienden tanto a oscurecer como a aclarar la verdadera naturaleza de los problemas implicados, llaman la atención, al menos hacia su existencia y creando actitudes polares en torno de ciertos problemas, hacen más difícil que se los descuide. Sin el ataque marxista no habría habido reforma laboral; sin los musulmanes negros no habría habido un progreso deliberado. Es aquí sin embargo, en la investigación de los papeles social y psicológico de la ideología –como distintos de sus determinantes– donde la misma teoría de la tensión empieza a tambalear, y su superior penetración, en comparación con la teoría del interés, empieza a evaporarse. La acrecentada precisión en la localización de las fuentes de inquietud ideológica no se transfiere a la discriminación de sus consecuencias, y es aquí donde el análisis, por el contrario, se vuelve débil y ambiguo. Las consecuencias que se toman en consideración, sin duda bastante genuinas en sí mismas, parecen casi adventicias y algo así como subproductos accidentales de un proceso expresivo casi automático y esencialmente no-racional, orientado en principio hacia otra dirección, como cuando un hombre al dislocarse el dedo del pie lanza un involuntario ay! e incidentalmente desahoga su rabia, señala su zozobra y se consuela con el sonido de su propia voz; o como cuando, atrapado en un estrujamiento en el subterráneo, uno pronuncia espontáneamente una interjección y oyendo juramentos similares de otros, gana cierto sentido perverso de familiaridad con los prójimos que sufren.

Este defecto puede, por supuesto, hallarse en buena parte del análisis funcionalista en ciencias sociales: una pauta de conducta moldeada por cierto juego de fuerzas llega, por medio de una plausible pero, no obstante, misteriosa coincidencia, a servir fines solo tenuemente relacionados con aquellas fuerzas. Un grupo de primitivos se aplica, en toda honestidad, a rogar por la lluvia y termina fortaleciendo su solidaridad social; un político de barrio procura no perder sus contactos con las fuentes significativas y termina mediando entre un grupo de inmigrantes no asimilados y una burocracia gubernamental impersonal; un ideólogo se preocupa por difundir sus quejas y se encuentra, en virtud del poder diversionista de sus ilusiones, contribuyendo a perpetuar la viabilidad del mismo sistema que inspira sus protestas.

Habitualmente, se invoca el concepto de función latente para recubrir este estado anómalo de cosas, pero este concepto no hace en verdad otra cosa que nombrar el fenómeno (cuya realidad no se cuestiona) sin explicarlo; el resultado neto es que los análisis funcionalistas —y no solo el de la ideología— son desesperadamente equívocos. El anti-semitismo del pequeño burócrata puede, en verdad, disminuir en algo la rabia acumulada por la constante adulación servil hacia aquellos a quienes él considera intelectualmente inferiores, procurándole algún alivio; pero también puede simplemente acrecer su furia, al proveerlo de algo más con respecto a lo cual experimentar una amarga impotencia. El artista desdeñado puede soportar mejor su fracaso en conquistar la popularidad, invocando los cánones clásicos de su arte; pero semejante invocación puede dramatizar de tal modo para él el vacío existente entre las posibilidades de su ambiente y las demandas de su visión, que se le haga manifiesto que no vale la pena jugar el juego. El compartir cierta percepción ideológica puede crear vínculos entre los hombres, pero también puede suministrarles, como la historia del sectarismo marxista lo demuestra, un vocabulario por medio del cual explorar más exquisitamente las diferencias entre ellos. El enfrentamiento de los ideólogos puede traer un problema social a la atención pública, pero también puede cargarlo de tal pasión que resulte excluida cualquier posibilidad de tratarlo racionalmente. Los teóricos de la tensión tienen, naturalmente, una clara conciencia de estas posibilidades. En verdad, ellos tienden a acentuar las posibilidades y resultados negativos más que los positivos y rara vez piensan en la ideología como en algo más que un subterfugio *faute de mieux*, como el comerse las uñas. Pero el punto central es que, no obstante toda su sutileza para indagar los motivos de la inquietud ideológica, los análisis que la teoría de la tensión hace de las consecuencias de tal inquietud, son toscos, vacilantes y evasivos. Es convincente en el diagnóstico; no lo es en la función.

La razón de esta debilidad es que la teoría de la tensión (y también la teoría del interés) solo podemos entender dentro de los procesos de formación simbólica. Se habla mucho de emociones que se refieren a la salida simbólica o “se adhieren a símbolos apropiados”, pero se tiene muy poca idea de cómo funciona realmente el artificio. El eslabón entre las causas de la ideología y sus efectos parece adventicio porque

se pasa por alto en virtual silencio el vínculo conectivo –el proceso autónomo de formulación simbólica–. Ambas teorías, la del interés y la de la tensión, proceden directamente del análisis de las fuentes al análisis de las consecuencias sin examinar jamás seriamente las ideologías como sistemas de símbolos interrelacionados, como pautas de significados interfuncionales. Por supuesto, los temas se bosquejan en términos generales; entre las que hacen análisis de contenido, incluso se los cuenta. Pero para su elucidación, no se los refiere a otros temas ni a una teoría semántica sino hacia atrás, al afecto que presumiblemente reflejan, o hacia adelante, a la realidad social que presumiblemente distorsionan. El problema de cómo, después de todo, las ideologías transforman el sentimiento en significación y lo hacen, de ese modo, socialmente asequible, se elimina por medio del crudo artificio de colocar símbolos particulares y tensiones (o intereses) particulares los unos al lado de los otros, de modo tal que el hecho de ser los primeros derivaciones de los segundos parece mero sentido común, o al menos sentido común postfreudiano o postmarxista. Y si el investigador es lo bastante hábil logra ese efecto¹⁸. Con lo cual la conexión no se explica; meramente se la hace aparecer. La naturaleza de la relación entre las tensiones socio psicológicas que incitan las actitudes ideológicas y las elaboradas estructuras simbólicas a través de las cuales se confiere existencia pública a aquellas actitudes, es demasiado complicada como para que se la pueda comprender en términos de una idea vaga y no examinada de resonancia emotiva.

Es de singular interés en este sentido que, aun cuando el desarrollo general de la teoría científica social ha estado profundamente influida por casi todos los movimientos intelectuales de envergadura del último siglo y medio –Marxismo, Darwinismo, Utilitarismo, Idealismo, Freudismo, Conductismo, Positivismo, Operacionalismo– y ha intentado capitalizarse en cada uno de los dominios importantes de innovación metodológica, desde la ecología, la etología y la psicología comparada, hasta la teoría de los juegos, la cibernética y la estadística, ha quedado virtualmente inmune, con muy pocas excepciones, a una de las tendencias más importantes del pensamiento reciente, a saber:

18 Quizás el más imponente ‘tour de force’ en este género paratáctico es *A Study of Bolshevism* (New York, 1953), de Natah Leites.

el esfuerzo por construir una ciencia independiente de lo que Kenneth Burke ha llamado la “acción simbólica”¹⁹. El trabajo de filósofos tales como Peirce, Wittgenstein, Cassirer, Langer, Ryle o Morris, ni de críticos literarios como Coleridge, Eliot, Burke, Empson, Blackmur, Brooks o Auerbach no parece haber tenido impacto apreciable en la pauta general del análisis científico social²⁰. Aparte de unos pocos aventurados lingüistas (en gran medida programáticos) —un Whorf o un Sapir— la cuestión de cómo los símbolos simbolizan, como mediatizan los significados, ha sido simplemente dejada de lado. “El hecho perturbador”, ha escrito el médico novelista Walker Percy, “es que no existe hoy una ciencia empírica natural de la conducta simbólica como tal ... La amable reprimenda de Sapir acerca de la falta de una ciencia simbólica de la conducta y la necesidad de semejante ciencia es más claramente válida hoy de lo que lo fue hace treinta y cinco años”²¹.

Es la ausencia de semejante teoría y, en particular, la ausencia de un marco analítico dentro del cual tratar con el lenguaje figurado, lo que ha reducido a los sociólogos a concebir las ideologías como elaborados gritos de dolor. Sin ninguna noción de cómo operan la metáfora, la analogía, la ironía, la ambigüedad, el retruécano, la paradoja, la hipérbole, el

-
- 19 K. Burke, *The Philosophy of Literary Form. Studies in Symbolic Action* (Baton Rouge, 1941). En el análisis que sigue uso el vocablo “símbolo” en el sentido amplio de cualquier acto u objeto físico, social o cultural, que es vehículo de una concepción. Para una explicación de este punto de vista, según el cual “cinco” y “la Cruz” son igualmente símbolos, véase S. Langer, *Philosophy in a New Key* (4^a. ed.; Cambridge, Mass., 1960), pp. 60-66.
- 20 Resúmenes generales útiles de la tradición de crítica literaria pueden encontrarse en S.E. Hyman, *The Armed Vision* (New York, 1948) y en R. Welleck, y A. Warren, *Theory of Literature* (2^a. ed.; New York, 1958). Aparentemente no existe un resumen similar del desarrollo filosófico, algo más diverso, pero las obras básicas son: C.S. Peirce, *Collected Papers*, C. Harshorne y P. Weiss, eds. (8 volúmenes; Cambridge, Mass., 1931-58); F. Cassirer, *Die Philosophic der symbolischen formen* (3 volúmenes; Berlin, 1923-9); C.W. Morris, *Signs. Language and Behavior* (Englewood Cliffs, 1944); y L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).
- 21 W. Percy, “The Symbolic Structure of Interpersonal Process”, *Psychiatry*, 24 (1961), 39-52. Bastardillas en el original. La referencia es a “The Status of Linguistics as a Science”, de Sapir, publicado originalmente en 1929 y reimpresso en D. Mandlebaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir* (Berkeley y Los Angeles, 1949), pp. 160-66.

ritmo y todos los otros elementos de lo que defectuosamente llamamos “estilo” e incluso, en la mayoría de los casos, sin ningún reconocimiento de que estos artificios sean de alguna importancia para dar forma pública a las actitudes personales, los sociólogos carecen de recursos simbólicos a partir de los cuales construir una formulación más incisiva. Al mismo tiempo que las artes han establecido el poder cognoscitivo de la “distorsión”, y la filosofía ha ido destruyendo la adecuación de una teoría emotivista de los significados, los científicos sociales han rechazado la primera y abrazado la segunda. No es sorprendente, por consiguiente, que eludan el problema de interpretar el sentido de las aseveraciones ideológicas, puesto que simplemente no lo reconocen como problema²².

A efectos de hacer explícito lo que quiero decir, permítaseme tomar un ejemplo que es, espero, tan trivial en sí mismo como para acallar cualquier sospecha de que pueda haber en mí un interés oculto en la sustancia de la cuestión política implicada y lo que es más importante aún, establecer que los conceptos desarrollados para el análisis de los aspectos más elevados de la cultura —la poesía, por ejemplo— son aplicables a los más bajos, sin que se borre la enorme diferencia cualitativa entre ambos. Al discutir las inadecuaciones cognitivas por las cuales definen la ideología, Sutton y col., usan como ejemplo de la tendencia del ideólogo a “hipersimplificar”, el modo en que los sindicatos obreros denominaron al Acta Taft-Hartley llamándola “ley del trabajo esclavo”.

La ideología tiende a ser simple y tajante, aun allí donde su simplicidad y claridad no hacen justicia al tema de discusión. El cuadro ideológico usa líneas agudas, y blancos y negros contrastantes. El ideólogo exagera y caricaturiza a la manera del artista de dibujos animados. En contraste, una descripción científica de los fenómenos sociales será

22 Una excepción parcial a esta crítica severa, aunque malograda debido a su obsesión por el poder como suma y sustancia de la política, es “Style in the language of politics” de Lasswell, en Lasswell y col., op. cit., pp. 20-39. También debiera observarse que el énfasis puesto en el simbolismo verbal en análisis subsiguiente, obedece tan solo a razones de simplicidad y no resulta de la intención de negar la importancia de los artificios plásticos, teatrales y otros mecanismos no —lingüísticos— la retórica de los uniformes, los escenarios inundados de luz, las bandas de música— en el pensamiento ideológico.

probablemente borrosa e indistinta. En la ideología reciente de las clases obreras, el Acta Taft-Hartley ha sido un “acta del trabajo esclavo”. El Acta no merece esta etiqueta para ningún examen desapasionado. Cualquier evaluación imparcial del Acta debería considerar sus diversas medidas individualmente. Para cualquier sistema de valores, aun para el de los mismos sindicatos, tal evaluación conduciría a un veredicto mixto. Son demasiado complicados, demasiado borrosos. La ideología debe categorizar el Acta como un todo mediante un símbolo, con el fin de impulsar a los obreros, los votantes y los legisladores a la acción²³.

Dejando a un lado la cuestión meramente empírica de si es de hecho verdad que las formulaciones ideológicas de un grupo dado de fenómenos sociales sean inevitablemente “más simples” que las formulaciones científicas de los mismos fenómenos, hay en este argumento una opinión curiosamente despreciatoria –podría incluso decirse “hipersimplificada”– de los procesos mentales de los líderes de los gremios por un lado, y de los “obreros”, “votantes y legisladores”, por otro. Es difícil de creer que quienes acuñaron y diseminaron el slogan creían o esperaban que algún otro creyera que la ley efectivamente reduciría (o que fue hecha con la intención de reducir) al obrero americano al estado de esclavo, ni tampoco que el sector del público para el cual el slogan tenía significado lo percibiera en tales términos. No obstante, es precisamente esta chata concepción de la mentalidad de otras personas lo que deja al sociólogo con solo dos interpretaciones, ambas inadecuadas, de la efectividad del símbolo sea cual fuere esta: o bien engaña al no informado (de acuerdo a la teoría del interés) o bien incita al irreflexivo (de acuerdo a la teoría de la tensión). Que pueda, de hecho, extraer su poder de su capacidad para aprehender, formular y comunicar realidades sociales que eluden el lenguaje atemperado de la ciencia; que pueda mediatizar significados más complejos de lo que su lectura literal sugiere, ni siquiera es considerado. “Acta de esclavos”, después de todo, puede no ser una etiqueta sino un tropo.

Más exactamente, parece ser una metáfora, o al menos, un intento de metáfora. Si bien muy pocos científicos sociales parecen haber

23 Op. cit., pp. 4-5.

leído mucho de ella, la literatura sobre la metáfora –“el poder por el cual el lenguaje, aun con un vocabulario pequeño, se las arregla para abrazar millones de cosas”– es vasta y, en la actualidad, se halla en razonable concordancia consigo misma²⁴. En la metáfora hay, claro está, una estratificación del significado por la cual una incongruencia de sentido en un nivel produce un flujo de significación en otro. Como lo ha señalado Percy, el rasgo peculiar de la metáfora que más ha perturbado a los filósofos (y, podría haber añadido, a los científicos) es que ella está “errada”: “Ella afirma de una cosa que es otra” o, peor aún, tiende a ser más efectiva cuanto más “equivocada”²⁵. El poder de una metáfora deriva precisamente del interjuego entre los significados discordantes que simbólicamente fuerza a entrar en una trama conceptual unitaria, y del grado en que dicha coerción tiene éxito en superar la resistencia psíquica que semejante tensión genera inevitablemente en quienquiera se halle en posición de percibirla. Cuando actúa, una metáfora transforma una identificación falsa (por ejemplo la de las políticas laborales del Partido Republicano con las de los bolcheviques) en una analogía apta; cuando fracasa, es una mera extravagancia.

Que de hecho para la mayoría de la gente la figura “ley del trabajo esclavo” fue más o menos un fracaso (y, por consiguiente, nunca sirvió con efectividad alguna como “un símbolo para impulsar a los obreros, votantes y legisladores a la acción”) parece bastante evidente, y es este fracaso antes que su supuesta simplicidad tajante lo que la convierte en un especie de caricatura. La tensión semántica entre la imagen de un Congreso conservador proscribiendo los negocios cerrados, y la de los campos de prisioneros de Siberia fue –al parecer– demasiado grande para que una concepción unitaria pudiera resolverla, al menos mediante un mecanismo estilístico tan rudimentario como el slogan. Excepto (quizá) para unos pocos entusiastas, la analogía no aparecía; la identificación falsa siguió siendo falsa. Pero el fracaso no es inevitable, aún en un nivel tan elemental. El veredicto absoluto de Sherman, “la guerra es el infierno”, no es tampoco una proposición de la ciencia social. Ni

24 Un excelente juicio crítico reciente se hallará en P. Henle, ed., *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor, 1958), pp. 173-95. La cita precede de Langer, *op. cit.*, p. 117.

25 W. Percy, “Metaphor as mistake”, *The Sewanee Review*, 66 (1958), 79-99.

siquiera Sutton y sus colaboradores lo considerarían una exageración o una caricatura.

Más importante sin embargo que la evaluación de estos dos tropos en sí mismos es el hecho de que, en la medida en que los significados que ellos intentan fundir tienen, después de todo, raíces sociales, el éxito o el fracaso del intento depende no sólo de la potencia de los mecanismos estilísticos empleados sino también, precisamente, del tipo de factores en los que la teoría de la tensión está interesada. Las tensiones de la Guerra Fría, los temores que despertaba un movimiento obrero que apenas había emergido de una amarga lucha por la existencia, y el amenazado eclipse del liberalismo del New Deal después de dos décadas de predominio, fijaron la escena socio psicológica para la aparición de la figura retórica “trabajo esclavo”, y cuando ella se mostró incapaz de elaborarlas en una analogía convincente, para su fracaso. Los militaristas del Japón de 1934, que abrían su panfleto sobre Teoría básica de la defensa nacional y sugerencias para su refuerzo con la resonante metáfora familiar: “La guerra es el padre de la creación y la madre de la cultura” sin duda habrían hallado la máxima de Sherman tan poco convincente como éste la de ellos²⁶. Los japoneses se estaban preparando enérgicamente para una guerra imperialista, en una nación antigua que buscaba poner el pie en el mundo moderno; Sherman estaba prosiguiendo fatigosamente una guerra civil en una nación no realizada, desgarrada por odios domésticos. No es la verdad, entonces, lo que varía con el contexto social, psicológico y cultural sino, más bien los símbolos que construimos en nuestros intentos, de desigual eficacia, por aprehenderla. La guerra es el infierno y no la madre de la cultura, como los japoneses eventualmente descubrieron, aunque sin duda ellos expresaron el hecho en un idioma más grandilocuente.

La sociología del conocimiento debiera llamarse sociología del significado, pues lo que está socialmente determinado no es la naturaleza de la concepción sino los vehículos de la concepción. En una comunidad que bebe el café negro, observa Henle, halagar a una muchacha di-

26 Citado en J. Crowley: “Japanese Army Facionalism in the Early 1930’s”, *The Journal of Asian Studies*, 21 (1958), 3-9-26).

ciéndole “tú eres la crema de mi café” daría una impresión enteramente errónea; y, si la condición de omnívoro fuese considerada una característica más significativa de los osos que su torpe rusticidad, llamar a un hombre “viejo oso” podría dar a entender no un modo de ser tosco, sino el tener gustos muy amplios²⁷. O, para tomar un ejemplo de Burke, dado que en Japón la gente sonríe al mencionar la muerte de un amigo íntimo, el equivalente semántico (conductual tanto como verbal) en el inglés de Estados Unidos no es “el sonrió” sino “su rostro se ensombreció”; pues, con tal aclaración, estamos “traduciendo el uso social aceptado en Japón, a la correspondiente usanza social aceptada en Occidente”²⁸. Más próximo al campo ideológico, Sapir ha señalado que la presidencia de un comité tiene la fuerza figurativa que le damos solo porque estamos convencidos de que “las funciones administrativas definen a una persona como superior a las que son dirigidas”; “si la gente sintiera que las funciones administrativas son poco más que automatismos simbólicos, la presidencia de un comité sería reconocida como poco más que un símbolo petrificado y el valor que actualmente se le atribuye tenderá a desaparecer”²⁹. El caso no es diferente para la “ley del trabajo esclavo”. Si los campos de trabajo forzado llegaran, por cualquier causa, a desempeñar un papel menos prominente en la imagen norteamericana de la Unión Soviética, no se habría disuelto la veracidad del símbolo, sino su significado mismo, su capacidad para ser, ya verdadero, ya falso. Se trataría simplemente de dar otra forma al argumento de que el Acta Taft-Hartley es una amenaza mortal para la clase obrera organizada.

En pocas palabras, entre una figura ideológica como “el Acta de trabajo esclavo” y las realidades sociales de la vida norteamericana en medio de la cual aparece, existe un sutil interjuego que simplemente no puede ser descrito mediante conceptos tales como “distorsión”, “selectividad”, o “hipersimplificación”³⁰. En buena medida, la estructura se-

27 Op. cit., pp. 4-5.

28 K. Burke, *Counterstatement* (Chicago, 1957), p. 149.

29 Op. cit., p. 568.

30 La metáfora, no es, por supuesto, el único recurso estilístico con que cuenta la ideología. La metonimia (“Todo lo que tengo para ofrecer es sangre, sudor y lagrimas”), la hipérbole (“El Reich de mi años”), el litotes (“volver”), la sinec-doque (“Wall Street”), el oximoron (“Cortina de hierro”), la personificación (“La mano

mántica de la figura es no solo más compleja de lo que aparenta serlo en la superficie, sino que un análisis de esa estructura nos lleva a trazar una multiplicidad de conexiones referenciales entre ella y la realidad social, de modo que la imagen resultante es la de una configuración de significados disímiles de cuyas interrelaciones deriva tanto el poder expresivo como la fuerza retórica del símbolo. Este interjuego es en sí mismo un proceso social, un acontecimiento que no esta “en la cabeza” sino en el mundo público donde “las personas hablan entre sí, nombran cosas, hacen aseveraciones y, hasta cierto punto, se entienden unas a otras”³¹. El estudio de la acción simbólica no es una disciplina menos sociológica que el estudio de pequeños grupos, las burocracias o el rol cambiante de la mujer norteamericana; solo que está mucho menos desarrollada.

Si hacemos la pregunta que la mayoría de los que investigan las ideologías no hacen (a saber: ¿qué queremos decir, con exactitud, cuando afirmamos que las tensiones socio psicológicas se expresan en formas simbólicas?) nos hallamos por lo tanto, muy rápidamente, en aguas en verdad bastante profundas: esa pregunta nos lleva, de hecho, a una teoría aparentemente paradójal y en cierta medida no tradicional, sobre la naturaleza del pensamiento, el cual aparece entonces como una actividad pública y no (o al menos no esencialmente) como una actividad

que empuño la daga la ha hundido en la espalda de su vecino”), y todas las otras figuras que los retóricos clásicos recogieron con esmero y clasificaron cuidadosamente, son utilizadas una y otra vez, como lo son dispositivos sintácticos tales como la antítesis, la inversión y la repetición; artificios prosódicos como la rima, el ritmo y la aliteración; literarios como la ironía, el panegírico y el sarcasmo. Pero no hay que pensar que todas las expresiones ideológicas son figurativas. El grueso de ellas consiste en aserciones casi literales, por no decir achatadas, que dejando a un lado cierta tendencia hacia una implausibilidad “prima facie”, son difíciles de distinguir de las afirmaciones propiamente científicas: “La historia de toda sociedad hasta ahora existente es la historia de la lucha de clases”; “el todo de la moralidad de Europa se basa en los valores que son útiles al rebaño”; y así sucesivamente. Considerada como sistema cultural, una ideología que se haya desarrollado mas allá de la mera elaboración de slogans, consiste en una intrincada estructura de significados interrelacionados –interrelacionados en términos de los mecanismos semánticos que los formulan– de la cual la organización en dos niveles de una metáfora aislada no es más que una débil representación.

31 W. Percy, “Symbolic Structure”.

privada³². No podemos desarrollar aquí los detalles de semejante teoría, ni tampoco reunir evidencias suficientes como para dar fundamentos. Pero al menos debemos bosquejar sus contornos generales, si queremos regresar del evasivo mundo de los símbolos y los procesos semánticos, al mundo aparentemente más sólido de los sentimientos y las instituciones, si queremos trazar con cierto detalle los modos de interpenetración de la cultura, la personalidad y el sistema social.

La proposición definitoria de este tipo de aproximación al pensamiento en *plein air* (que, siguiendo a Galanter y Gerstenhaber, puede llamarse “la teoría extrínseca”) consiste en considerar al pensamiento como consistente en la construcción y manipulación de sistemas de símbolos, empleados como modelos de otros sistemas: físico, orgánico, social, psicológico, y así sucesivamente, de tal modo que la estructura de estos otros sistemas (y en el caso favorable, el tipo de comportamiento que puede esperarse de ellos) sean “comprendidos”³³. El pensamiento, la conceptualización, la formulación, la comprensión, el entendimiento, o lo que se quiera, no consiste en sucesos fantasmales dentro de la cabeza, sino en un apareamiento de los estados y procesos de los modelos simbólicos, con los estados y procesos del mundo más amplio:

El pensamiento por imágenes consiste, ni más ni menos, en construir una imagen del medio, hacer funcionar el modelo más rápido que el ambiente, y predecir que el medio se comportara como lo hace el modelo ... El primer paso en la solución de un problema consiste en la construcción de un modelo o imagen de los “rasgos relevantes” (del ambiente). Estos modelos se pueden construir en base a muchas cosas, incluyendo partes del tejido orgánico del cuerpo y, en el caso del hombre, papel o mecanismos reales. Una vez construido el modelo, se lo puede manejar bajo condiciones y restricciones hipotéticas diversas. El organismo es capaz entonces de “observar” el resultado de estas manipulaciones y proyectarlas hacia el ambiente de modo tal de hacer posible la predicción. De acuerdo a este punto de vista, cuando un ingeniero aeronáutico manipula el modelo de un aeroplano nuevo en un túnel de

32 G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

33 E. Galanter y M. Gerstenhaber, “On thought: The Extrinsic Theory”, *Psychological Review*, 63 (1956), 218-27.

viento, está pensando. Cuando el automovilista corre su dedo sobre la línea de un mapa y su dedo le sirve de modelo de los aspectos relevantes del automóvil mientras el mapa le sirve de modelo de la ruta, esta pensando. A menudo se usan modelos externos de esta clase al pensar acerca de (ambientes) complejos. Las imágenes usadas en el pensamiento no observable dependen de la accesibilidad de los acontecimientos físico-químicos del organismo, que deben ser usados para formar modelos³⁴.

Este punto de vista no niega, naturalmente, la conciencia: la define. Cada percepción consciente es, como lo ha argumentado Percy, un acto de reconocimiento, una comparación por la cual un objeto (o un suceso, un acto, una emoción) es identificado situándolo contra el fondo de un símbolo apropiado:

No es suficiente decir que uno es consciente de algo; se es consciente también de que algo es algo. Hay cierta diferencia entre la aprehensión de una gestalt (un pollo percibía el efecto Jastrow tan bien como un ser humano) y su aprehensión tras el vehículo simbólico. Mientras contemplo la habitación, soy consciente de una serie de actos de apareamientos realizados casi sin esfuerzo; ver un objeto y saber qué es. Si mi ojo cae sobre algo no familiar, me doy cuenta de inmediato que uno de los términos del par está faltando. Pregunto ¿qué es (el objeto)? —una cuestión enormemente misteriosa—³⁵.

Lo que falta, aquello por lo que se pregunta, es un modelo simbólico bajo el cual se pueda subsumir la “cosa no familiar” y tornarla, de esta manera, familiar.

“Si veo un objeto a cierta distancia y no lo reconozco, puedo verlo, y efectivamente lo veo, como una sucesión de cosas distintas, cada una de ellas rechazado por el criterio del ajuste, a medida que me acerco, hasta que una resulta positivamente certificada. Puedo ver un parche de

34 Ibid. He citado este pasaje incisivo anteriormente, en un ensayo que intenta establecer la teoría extrínseca del pensamiento en el contexto de los recientes hallazgos evolucionarios, neurológicos y de la antropología cultural. Véase C. Geertz, “The Growth of Culture and the Evolution of Mind”, en J. Scher. Ed., *Theories of the Mind* (New York, 1962).

35 W. Percy, “Symbol, consciousness and Itersubjectivity”, *Journal of Philosophy*, 55 (1958), 631-41. Bastardillas en el original.

sol en el campo como una liebre –percepción visual que va mucho más allá de la sospecha de que se trata de una liebre–; la configuración perceptual es así construida y en ella se imprime la esencia de la conejidad. Al acercarnos más, la configuración de la luz del sol cambia lo suficiente como para que la forma conejo sea rechazada. Pero lo más significativo es que incluso el último reconocimiento, el “correcto”, es una aprehensión tan mediatizada como los incorrectos, es también un molde, un apareamiento, una aproximación. Y notemos de paso que aun cuando el reconocimiento sea correcto, aun cuando todos los indicios lo confirmen, puede operar casi tan efectivamente para ocultar como para revelar. Cuando reconozco un pájaro extraño como gorrión, tiendo a dejar de lado el pájaro en términos de esta formulación apropiada: es solo un gorrión”³⁶.

A pesar del tono algo intelectualista de estos ejemplos, la teoría extrínseca del pensamiento puede ser aplicada también al aspecto afectivo de la mente humana³⁷. Así como un mapa de caminos transforma meras localizaciones físicas en “lugares”, conectados por rutas numeradas y separadas por distancias medidas y nos capacita así para hallar el camino desde donde nos encontramos hacia donde queremos ir, así también un poema como “Félix Randal” de Hopkins por ejemplo, suministra, a través del poder evocativo de su lenguaje cargado, un modelo simbólico del impacto emocional de la muerte prematura, de modo que si su penetración nos impresiona a la manera de lo que ocurría con el mapa de caminos las sensaciones físicas se transforman en sentimientos y actitudes y ello nos capacita para reaccionar ante semejante tragedia, no en forma “ciega”, sino “inteligentemente”. Los ritos básicos de la religión –una misa, un peregrinaje, una procesión– son modelos simbólicos (aquí bajo la forma de actividades más que de palabras) de un sentido particular de lo divino, de cierta especie de estado de ánimo devocional, que su continua puesta en práctica tiende a producir en los participantes. Por supuesto, así como la mayoría de los actos de lo que suele llamarse “cognición” están más bien en el nivel de la identificación de un conejo que en el de hacer funcionar un túnel de viento, de igual modo la mayor parte de lo que habitualmente recibe el nombre

36 Ibid.

37 S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953).

de “expresión” (la dicotomía a menudo se exagera y se la interpreta mal casi universalmente) es mediatizado por modelos extraídos de la cultura popular antes que del gran arte y de los rituales religiosos formales. Pero la cuestión es que el desarrollo, mantenimiento y disolución de los “estados de ánimo”, “actitudes”, “sentimientos”, etc., no constituyen “un proceso fantasmal que tiene la forma de corrientes de la conciencia que no podemos visitar”, más de lo que lo es la discriminación de objetos, eventos, estructuras, procesos, etc., en nuestro medio circundante. Aquí también “estamos describiendo las maneras por las cuales... la gente desarrolla partes de su conducta predominantemente pública”³⁸.

Sean cuales fueren sus otras diferencias, ambos símbolos o sistemas de símbolos, los así llamados “cognitivos” y los “expresivos” tienen, al menos, una cosa en común: son fuentes extrínsecas de información en términos de las cuales la vida humana puede ser organizada –mecanismos extra personales para la percepción, entendimiento, juicio y manipulación del mundo–. Las pautas culturales –religiosas, filosóficas, estéticas, científicas, ideológicas– son “programas”: proporcionan un patrón o heliografía para la organización de los procesos sociales y psicológicos, tal como el sistema genético proporciona un patrón para la organización de los procesos orgánicos:

“Estas consideraciones definen los términos en los cuales nos aproximamos al problema del “reduccionismo” en psicología y en la ciencia social. Los niveles que provisoriamente hemos discriminado (organismo, personalidad, sistema social, cultura) ... son... niveles de organización y control. Los niveles más bajos “condicionan” y así, en cierto sentido, “determinan” las estructuras dentro de las cuales entran, en el mismo sentido en que la estabilidad de un edificio depende de las propiedades de los materiales de los cuales está construido. Pero las propiedades físicas de los materiales no determinan el plan del Edificio; este es un factor de otro orden, es un factor de organización. Y la organización controla las relaciones de los varios materiales entre sí, los modos por los cuales son utilizados en la construcción y en virtud de los cuales la misma constituye un sistema ordenado de un tipo particular. Mirando

38 Las citas proceden de Ryle, *op. cit.*, p. 51.

hacia abajo en la serie, podemos siempre investigar y descubrir juegos de “condiciones” de las que depende la función de un orden más alto de organización. Hay, de este modo, un juego inmensamente complicado de condiciones fisiológicas, de las cuales depende el funcionamiento psicológico, etc. Propiamente entendidas y evaluadas, estas condiciones siempre son auténticos determinantes de los procesos en los sistemas organizados en los niveles inmediatamente superiores. Sin embargo, podemos también mirar “hacia arriba” en la serie. En esta dirección, vemos “estructuras”, pautas de organización, patrones de significado, “programas”, etc., que son el foco de la organización del sistema en el nivel en el cual hemos concentrado nuestra atención”³⁹.

Como las diversas especies de sistemas de símbolos culturales son fuentes extrínsecas de información, patrones para la organización de los procesos sociales y psicológicos, desempeñan un papel crucial en las situaciones donde falta la clase especial de información que ellos proporcionan donde las guías institucionalizadas de conducta, pensamiento o sentimiento son débiles o están ausentes. Es en un país con el cual no estamos familiarizados ni topográficamente, donde necesitamos poemas y mapas de caminos.

39 “An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action”, de Talcott Parsons, en S. Koch, ed., *Psychology: A Study of a Science* (New York, 1959), Vol. III. Bastardillas en el original. Compárese con lo siguiente: “Para dar cuenta de esta selectividad, es necesario suponer que la estructura de la enzima esta relacionada de alguna manera con la estructura del gene. Por una extensión lógica de esta idea, llegamos al concepto de que el gene es una representación —una heliografía, por así decir— de la molécula de la enzima, y la función del gene consiste en servir como fuente de información a la estructura de la enzima. Parece evidente que la síntesis de una enzima —una molécula de proteína gigante que consiste de centenares de unidades de aminoácidos distribuidos de un extremo al otro en un orden específico y único— requiere un modelo o juego de instrucciones de cierta especie. Estas instrucciones deben ser características de la especie; deben ser transmitidas automáticamente de generación en generación, y deben ser constantes, aun cuando sean capaces de experimentar cambios evolucionarios. La única entidad conocida que podría llevar a cabo tal función es el gene. Hay muchas razones para creer que este transmite información, actuando como un molde o patrón”. N.H. Horowitz, “The Gene”, *Scientific American* (febrero, 1956), p. 85.

Lo mismo ocurre con la ideología. En organizaciones políticas firmemente encastadas en el dorado ensamblaje de “antiguas opiniones y reglas de vida” a que alude Edmund Burke, el rol de la ideología, en sentido explícito, es marginal. En tales sistemas políticos verdaderamente tradicionales, los participantes actúan (para usar otra frase burkeana) como hombres de sentimientos rudos; están ganados, emocional e intelectualmente, en sus juicios y actividades, por prejuicios que no han sido objeto de un examen crítico, que no los dejan “vacilando en el momento de la decisión, escépticos, intrigados e irresolutos”. Pero cuando, —como en la Francia revolucionaria que Burke estaba enjuiciando y de hecho en la sacudida Inglaterra, desde la cual enjuiciaba y de la que fue quizás el más grande ideólogo— las consagradas opiniones y reglas de vida se ponen en duda, comienza a florecer la búsqueda de formulaciones ideológicas sistemáticas, ya para reforzar a las reglas anteriores, ya para reemplazarlas. La función de la ideología es hacer posible una política autónoma, suministrándole los conceptos autorizados que la tornen significativa, y las imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda ser razonablemente apprehendida⁴⁰.

De hecho, las ideologías formales tienden a emerger y a ejercer influencia precisamente en aquel momento en que un sistema político comienza a liberarse del gobierno inmediato de la tradición recibida, de la guía directa y detallada de los cánones religiosos o filosóficos por un lado y de los preceptos irreflexivos del moralismo convencional por otro⁴¹. La diferenciación de una constitución política autónoma implica

40 Hay, por supuesto, ideologías morales, económicas e incluso estéticas, además de las específicamente políticas, pero dado que son pocas las ideologías que teniendo prominencia social carezcan de implicaciones políticas, tal vez resulte aceptable considerar el problema desde el punto de vista más estrecho. Sea como fuere, los argumentos desarrollados a propósito de las ideologías políticas se aplican con igual fuerza a las no políticas. Para un análisis de una configuración ideológica de tipo moral, hecho en términos muy similares a los desarrollados en este artículo, véase A. L. Green, “The ideology of antifuoridation leaders”, *Thejnl. of Social Issues*, 17: 13-25 (1961).

41 Que tales ideologías pueden reclamar un mayor vigor de las costumbres o una reimposición de la hegemonía religiosa, como ocurrió en el caso de Burke o de Maistre no implica, por supuesto, contradicción alguna. Se construyen argumentos en favor de la tradición solo cuando su validez ha sido puesta en duda. Cuando

la diferenciación de un modelo cultural de acción política. Los modelos no especializados más antiguos son o bien demasiado comprensivos o bien demasiado concretos para proveer la clase de guía que semejante sistema político demanda: ya enmarañan la conducta política, embaazándola de significaciones trascendentales, ya ahogan la imaginación política amarrándola (relacionándola con ?) al realismo descolorido del juicio habitual. Es cuando ni las orientaciones culturales más generales de una sociedad ni su más terrenal “pragmática” bastan por más tiempo para suministrar una imagen adecuada del proceso político, que las ideologías empiezan a tornarse cruciales como fuentes de significados y actitudes sociopolíticas.

En un sentido esta afirmación no es sino otra manera de decir que la ideología es una tensión. Pero ahora estamos incluyendo la tensión cultural tanto como la social y psicológica. Lo que da origen directamente a la actividad ideológica es una pérdida de orientación, una incapacidad, por falta de modelos utilizables, para comprender el universo de derechos y responsabilidades cívicas en el que uno mismo se encuentra situado. El desarrollo de una organización política diferenciada (o de una mayor diferenciación interna dentro de ella) puede traer y comúnmente trae consigo, una severa dislocación social y tensión psicológica. Pero también trae consigo confusión conceptual, a medida que las imágenes establecidas del orden político se esfuman en irrelevancias o caen en el descrédito. Que la Revolución Francesa, al menos hasta su tiempo, haya constituido la mayor incubadora de ideologías extremistas en la historia humana, “progresistas” y “reaccionarias” por igual, no se debió a que la inseguridad personal o el desequilibrio social fueran más profundos y estuvieran más extendidos que en muchos períodos anteriores –si bien fueron bastante profundos y amplios– sino a que el principio central de organización de la vida política, el derecho divino de los

estos intentos son exitosos producen, no un retorno al tradicionalismo ingenuo, sino una re-tradicionalización ideológica –algo muy diferente– Cf. Mannheim, “Conservative thought”, en sus *Essays on sociology and social psychology* (Nueva York, 1953), especialmente pp. 94-98.

reyes, resultó destruido⁴². Es la confluencia de tensión socio psicológica y de ausencia de recursos culturales por medio de los cuales puede adquirir sentido (político, moral o económico) esa tensión, (y cada factor reforzando al otro), lo que monta el escenario para el surgimiento de ideologías (políticas, morales, económicas) de carácter sistemático.

Por otro lado, el diseño de las ideologías de tornar significativas situaciones sociales que de otra manera serían incomprensibles, explicándolas de modo que la acción orientada sea posible dentro de ellas, da cuenta de la naturaleza altamente figurativa de las ideologías y de la intensidad con la cual son sostenidas, una vez aceptadas. Así como la metáfora extiende el lenguaje ampliando su alcance semántico, posibilitando así la expresión de significados es posible –o no es posible todavía– expresar literalmente, del mismo modo el choque frontal de significados literales en la ideología –la ironía, la hipérbole, la antítesis exagerada– suministra un marco simbólico, nuevo al cual acoplar la mirada de “cosas no familiares” que, como un viaje a un país extraño, surgen como resultado de una transformación en la vida política. Sean lo que fueren además las ideologías, –proyecciones de temores no confesados, disfraces de motivos ulteriores, expresiones patéticas de solidaridad grupal– constituyen ante todo mapas de una realidad social problemática, y matrices para la creación de una conciencia colectiva. Si en un caso particular, el mapa es preciso o la conciencia digna de fe, es una cuestión aparte; difícilmente se podrán dar respuestas similares para el nazismo y el sionismo, para el nacionalismo de McCarthy y el de Churchill, para los defensores de la segregación y para sus detractores.

Las obras críticas e imaginativas son respuestas a cuestiones planteadas por la situación en la cual surgieron. Ellas no son meramente respuestas, son respuestas estratégicas, respuestas estilizadas. Pues hay

42 Es también importante recordar que el principio fue destruido mucho antes que el rey; era en virtud del principio de sucesión que resultaba, de hecho, sacrificado ritualmente: “Cuando (Saint-Juste) exclama: “Determinar el principio en virtud del cual el acusado (Luis XVI) tal vez deba morir, es determinar el principio por el cual la sociedad que lo juzga vive”, lo que hace es demostrar que son los filósofos los que van a dar muerte al Rey: el Rey debe morir en nombre del contrato social”. A. Camus, *The rebel* (New York, 1958), pp. 114.

una diferencia en estilo o estrategia, si uno dice “sí” en un tono que implica “¡Gracias a Dios!” o en un tono que implica “¡ay!”. De modo que yo propondría una labor de diferenciación inicial entre “estrategias” y “situaciones”, por la cual pensamos en ... cualquier trabajo de carácter crítico o imaginativo... como la adopción de diversas estrategias para abarcar situaciones. Estas estrategias dan cuerpo a las situaciones, dan nombre a su estructura y a los ingredientes destacados y los designan de tal manera que contienen una actitud hacia ellos. Este punto de vista de ningún modo nos ata al subjetivismo personal o histórico. Las situaciones son reales; las estrategias para manejarlas tienen contenido público; en la medida en que las situaciones se traspasan de individuo a individuo, o de un período histórico a otro, las estrategias tienen relevancia universal. (Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*)

Como ciencia e ideología son, ambas “obras” críticas e imaginativas (es decir, estructuras simbólicas), parece más probable alcanzar una formulación objetiva de las marcadas diferencias existentes entre ellas y de la naturaleza de sus interrelaciones, si partimos del concepto de estrategias estilísticas, evitando la preocupación angustiosa por dilucidar comparativamente el status axiológico o epistemológico de las dos formas de pensamiento. Es tan poco razonable sostener que los estudios científicos de la religión debieran empezar con cuestiones innecesarias acerca de la legitimidad de las pretensiones sustantivas de su materia, como afirmar que los estudios científicos de la ideología deben iniciarse con semejantes preguntas. La mejor manera de tratar con la Paradoja de Mannheim, así como con cualquier otra, es eludirla reformulando el propio enfoque teórico, evitando de esta manera el tener que recorrer, una vez más, el mismo camino trillado que condujo a ella.

Las diferencias entre ciencia e ideología como sistemas culturales han de buscarse en los tipos de estrategia simbólica para abarcar situaciones que respectivamente representan. La ciencia designa la estructura de las situaciones de modo tal que la actitud contenida hacia ella es una actitud de desinterés. Su estilo es constreñido, descarnado, resueltamente analítico: evitando los dispositivos semánticos que formulan de la manera más efectiva el sentimiento moral, busca llevar al más alto grado la claridad intelectual. La ideología, en cambio, designa

la estructura de las situaciones de modo que la actitud contenida hacia ellas es una actitud de compromiso. Su estilo es ornado, vívido, deliberadamente sugestivo: objetivando el sentimiento moral con el concurso de los mismos artificios que la ciencia elude, busca la acción motivada. A ambas les concierne la definición de una situación problemática, y ambas son respuestas al sentimiento de una falta de información. Pero la información requerida es completamente diferente, aun en aquellos casos donde la situación es la misma. Un ideólogo no se asemeja más a un pobre científico social de lo que un científico social a un pobre ideólogo. Los dos están —o debieran, al menos, estar— en líneas completamente diferentes de trabajo, líneas tan diferentes que muy poco se gana y mucho se oscurece si medimos las actividades de un por contraste con los objetivos de la otra⁴³.

Allí donde la ciencia es la dimensión diagnóstica, crítica, de la cultura, la ideología es la dimensión justificatoria, apologética —ella se refiere a “aquella parte de la cultura a la que le concierne de modo activo el establecimiento y la defensa de pautas de creencia y valor”⁴⁴. Que haya una tendencia natural en ambas a enfrentarse, particularmente cuando se dirigen a la interpretación de la misma clase de situaciones, es algo que visto de este modo, resulta claro; pero que el choque sea inevitable y que los hallazgos de la ciencia (social) necesariamente socaven la validez de las creencias y valores que la ideología ha elegido defender y propagar, son supuestos altamente dudosos. Una actitud a la vez crítica y apologética hacia una misma situación no constituye una contradicción en los términos (por frecuente que, de hecho, pueda llegar a serlo empíricamente), sino mas bien el signo de un cierto nivel de sofisticación inte-

43 Esto no es lo mismo que decir que las dos clases de actividad no puedan practicarse juntas, del modo en que podría decirse que no es posible pintar un retrato de un ave que sea a la vez ornitológicamente preciso y estéticamente efectivo. Marx, es naturalmente, el caso sobresaliente, pero para una sincronización fructífera más reciente del análisis científico y la argumentación ideológica, véase F. Shields, *The Torment of Secrecy* (New York, 1956). La mayoría de los intentos similares de mezclar los géneros, sin embargo, son claramente menos felices.

44 Fallers, op. cit. Naturalmente los patrones de creencia y valor definidos pueden ser los de un grupo socialmente subordinado, así como los de uno socialmente dominante, y la “apología”, por lo tanto, será en pro de reformas o de revolución.

lectual. Recuerdo la historia, (probablemente no vera, sino ben trovata) según la cual cuando Churchill había terminado su famosa proclama a la aislada Inglaterra: “Lucharemos en las playas, lucharemos en las zonas de desembarco, lucharemos en los campos y en las calles, lucharemos en los cerros...” se dirigió a un edecán y susurro: “Y les daremos en la cabeza con sifones, porque no tenemos ninguna clase de armas”.

La calidad de retorica social propia de la ideología no es entonces prueba de que la visión de la realidad socio psicológica sobre la cual se asienta sea falsa, ni de que extraiga su poder persuasivo de una discrepancia entre lo que se cree y lo que, ahora o algún día, llegará a establecerse como científicamente correcto. Que la ideología puede, en verdad, perder contacto con la realidad en una orgía de fantasía autística e incluso que tiene una tendencia muy fuerte a seguir ese camino en situaciones donde la ciencia libre no la critica, ni hay tampoco ideologías competitivas bien arraigadas en la estructura social general, es algo bien evidente. Pero por interesantes que las patologías sean para elucidar el funcionamiento normal (y por común que ello pueda ser empíricamente), son equívocas como prototipos de dicho funcionamiento. Aunque afortunadamente no hubo necesidad de poner esto a prueba, parece muy probable que los británicos habrían luchado, en verdad, en las playas, en las zonas de desembarco, en calles y cerros –y con sifones también, llegado el caso– pues Churchill formuló de manera muy precisa el estado de ánimo de sus compatriotas y al formularlo lo movilizó, haciendo del mismo una propiedad pública, un hecho social, antes que una colección de emociones íntimas desconectadas e incomprendidas. Expresiones ideológicas detestables pueden apoderarse muy agudamente del temperamento de un pueblo o un grupo. Hitler no estaba distorsionando la conciencia alemana cuando traducía la auto aversión demoníaca de sus compatriotas, en la figura tropológica del judío mágicamente corruptor; estaba meramente objetivándola, transformando una neurosis personal dominante en una poderosa fuerza social.

Pero aunque la ideología y la ciencia sean empresas diferentes, no dejan de estar emparentadas. Las ideologías hacen reclamaciones empíricas sobre la condición y dirección de la sociedad, que la ciencia debe evaluar (y, cuando el conocimiento científico falta, el sentido común).

La función social de la ciencia vis-a-vis de las ideologías es ante todo entenderlas, y en segundo término, criticarlas, forzarlas a avenirse (pero no necesariamente someterse) a la realidad. La existencia de una tradición vital de análisis científico de las cuestiones sociales, es una de las garantías más efectivas contra el extremismo ideológico, porque proporciona una fuente incomparablemente fidedigna de conocimiento positivo con el que la imaginación política puede trabajar y al que puede dar crédito. Dicha tradición no es el único contrapeso. La existencia, tal como se ha mencionado, de ideologías competitivas, conducidas por otros grupos poderosos en la sociedad es no menos importante; como lo es un sistema político liberal en el cual los sueños de poder total son obvias fantasías; como lo son condiciones sociales estables donde las expectativas convencionales no estén sometidas a una continua frustración y las ideas convencionales no sean radicalmente incompetentes. Pero, entregada con calmada intransigencia a una visión propia, constituyen quizás el contrapeso mas irreductible.

Capítulo VII

Las creencias populares como relato mitológico

Nicole Belmont

Tomado de *El Proceso Ideológico* de C. Levi-Strauss, L. Althusser, A. Schaff, N. Belmont, C. Geertz, T. Herbert, F. Rastier. Selección dirigida por Eliseo Verón. Buenos Aires. Ed. Tiempo Contemporáneo S.A. (1971). pp. 97-113. Trad. directa por Silvia Delpy.

A manera de manuscrito

Este título encierra una contradicción en sus términos. En efecto, el término creencia evoca una producción cerrada sobre sí misma, cristalizada, estática, todo lo contrario del mito que, en tanto relato, deriva de la sucesión y del desarrollo. En otras palabras, una creencia popular no es, en apariencia, susceptible de una narración. Puede ser formulada en una o varias frases, y siempre consiste, en todo caso, en un solo enunciado. Está demás decir que, por el contrario, ya que se trata de un relato, un mito está formado por una sucesión de enunciados. A esto podrá objetarse que es siempre posible formular una sucesión de creencias populares, vale decir, una sucesión de enunciados, y que volvemos a encontrar allí nuestra descripción del mito. Pero se advierte de inmediato que la lógica de la sucesión no es la misma en los dos casos. En el relato mítico el encadenamiento de las secuencias tiene un sentido, en tanto que la lógica de una sucesión de creencias populares, si es que existe realmente, no es inherente al enunciado de estas últimas como en el caso del relato mítico. El “sentido” de una creencia popular —así como acabamos de hablar del sentido de un relato mítico, es decir la sucesión

de sus secuencias— solo puede descubrirse si la volvemos a colocar dentro de algún encadenamiento: el contexto que constituye la cultura de la cual fue extraída, o sea, un conjunto sintagmático semejante al relato. Con todo, este sentido es mucho menos evidente que el manifestado por el mito, el cual es en primera instancia una historia que todo el mundo puede comprender. Cualquiera puede comprender un relato mítico aun cuando no pertenezca a la cultura de la cual fue extraída; por el contrario, es imposible “comprender” una creencia popular si no se pertenece a la cultura en la que tiene vigencia. (En todos estos casos el término “comprender” se refiere a una inteligibilidad inmediata y superficial).

Luego de una primera aproximación a las relaciones entre creencias populares y mito, diremos pues que este último es portador de una significación percibida de manera inmediata: la de la historia relatada (de suerte, aun cuando los acontecimientos sean incoherentes, hay un héroe que asegura una especie de continuidad) en tanto que la creencia no presenta un sentido aparente; sabemos sin embargo, que desde este punto de vista, tanto la creencia como el mito poseen un sentido latente. Además, el segundo aparece como una sucesión de secuencias, de enunciados lógicamente interrelacionados, en tanto que la primera consiste en un enunciado único. No obstante, se admitió que era posible formular una sucesión de creencias populares, sin que esta sucesión sea susceptible, por otra parte, de convertirse en relato. ¿Cómo puede llevarse a cabo esta formulación?. Dos son los modos de clasificación posibles, que llamaremos respectivamente horizontal y vertical.

Una clasificación vertical consistirá en recopilar todas las creencias populares de una cultura determinada; por el contrario, la clasificación horizontal reunirá idealmente, todas las modalidades de una sola creencia popular pertenecientes a todas las culturas a la vez históricas y geográficas, y —en términos más realizables— pertenecientes a un gran número de culturas, o bien a todas las culturas de un área homogénea.

Tomemos un ejemplo de esta forma de proceder; imaginemos que se quiera estudiar la costumbre de la covada. Sabemos que existe en las culturas indígenas de América del Sur. Por consiguiente, será posible formular el corpus de todas las creencias y costumbres de una población indígena de América del Sur en donde existe la covada y ver cuales son sus relaciones

con el conjunto de las representaciones colectivas de esta población. Será también posible reunir el corpus de las manifestaciones de la covada en todas las poblaciones de América del Sur en las que fue advertida.

Estos corpus fueron constituidos de una u otra manera, sin contar con ninguna hipótesis previa, excepto la convicción muy general según la cual todas las creencias de una cultura participan de su estructura y que la misma creencia recogida en un gran número de culturas debe permitir desentrañar su significación, lo que ya es mucho menos seguro, salvo que se trate, como en el ejemplo de la covada, de un área cultural relativamente homogénea. Pero las cosas no son tan simples. Si bien es cierto que resulta útil definir las dos formas de producción de un corpus, cuando se trabaja con estos problemas se advierte rápidamente que es necesario utilizar los dos tipos de manera complementaria. Sería absurdo estudiar la covada con respecto al conjunto de las creencias de una población, si referirse a las de las poblaciones vecinas, aunque más no fuera para señalar las diferencias. Recíprocamente, debería ser posible, en un corpus vertical, conocer el sentido de cada una de las creencias con respecto a la cultura de donde provienen, es decir, disponer de un contexto (que, por otra parte se da a veces junto con ella, en forma de comentarios más o menos abundantes, más o menos pertinentes). Por consiguiente, esta distinción teórica entre corpus vertical y corpus horizontal, no es, en la práctica, tan nítida.

Además, no es inútil señalar que una misma creencia puede formar parte de uno o más corpus verticales. Tomemos otro ejemplo.

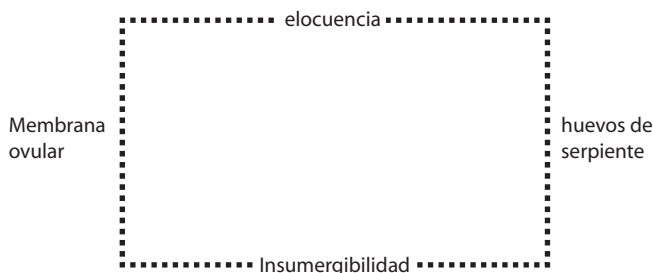
Es conocida la importancia que tiene en Europa el recién nacido cuya cabeza está recubierta por la membrana ovular. Goza de numerosas prerrogativas, en especial la de no morir ahogado. Por otra parte, la membrana ovular conservada como talismán, confería a los abogados un don de elocuencia que les permitía ganar los pleitos que defendían (creencia atestiguada desde la antigüedad romana). Estamos en presencia de un corpus del cual no citamos más que dos rasgos, pero que, por otra parte, ya ha sido recopilado. Imaginemos que se quiera formar el corpus de las creencias relativas a los abogados: a tal efecto, se incluiría no solo la creencia acerca de la membrana ovular sino también la que se refiere a los “huevos de serpiente”. Los huevos de serpiente, según

una creencia aparentemente antigua (atestiguada en las Galias y vigente durante mucho tiempo entre las tradiciones célticas de Cornualles, del País de Gales y de Escocia) eran producidos por la saliva de serpientes entreveradas que escupían al aire, y que se reunían solo una vez durante cada año lunar (o la víspera del día de San Juan o del primero de mayo). Era necesario apoderarse de la masa así producida antes de que llegara a tocar tierra y huir rápidamente con ella, pues las serpientes perseguían al ladrón hasta que este lograra atravesar un río. Al igual que la membrana ovular, los huevos de serpiente tenían el poder de asegurar el triunfo en los pleitos. De este modo, la membrana ovular puede formar parte tanto de un corpus relativo a los nacimientos “anormales” como de otro relativo a las supersticiones jurídicas en el que figuraran los huevos de serpiente. La misma observación puede ser aplicable a estos últimos: Frazer los menciona al recopilar un corpus referente a los objetos que, para conservar su valor sagrado, no deben llegar a tocar tierra. Por lo tanto, los huevos de serpiente forman parte de por lo menos dos corpus: las supersticiones jurídicas y los objetos que no deben tocar tierra.

Pero estos corpus implican una parte de arbitrariedad. En efecto, si bien es cierto que puede considerarse legítimo reunir todas las creencias relativas al recién nacido que nace con la cabeza cubierta por la membrana ovular y a la membrana ovular misma, y si es razonable esperar que una sola interpretación dé cuenta de ambas creencias de manera definitiva, ya no es tan seguro que la categoría “objetos que no deben tocar tierra” derive de una significación única. Ciertos corpus pueden estar constituidos arbitrariamente si se afirma o sobreentiende que hechos semejantes en virtud de uno o varios de sus elementos pueden recibir la misma interpretación.

Otra noción, cercana a la de corpus, es susceptible de reducir la arbitrariedad supuesta para la primera: la de *red*. Sigamos utilizando el mismo ejemplo. Se dijo que el niño que nacía provisto de membrana ovular gozaba, entre otros privilegios, del de no ahogarse nunca. Por otra parte, los huevos de serpiente son, desde el punto de vista “jurídico”, asimilables a la membrana ovular: su autenticidad se reconocía por el hecho de que colocados sobre el agua flotaban sin dificultad, en tanto que los falsos se iban al fondo. Puede decirse que el niño que nace

con la membrana ovular es, también él, insumergible. Aquí interviene pues, la noción de red: para que haya una red es necesario que, además de una intersección entre dos corpus, se produzca, en cierta medida, una interferencia. La intersección entre dos corpus se produce cuando se dice que la membrana ovular o, en términos más amplios, (corpus de los nacimientos notables) es como los huevos de serpiente (corpus de las creencias jurídicas), en el sentido de que ambas confieren elocuencia a los abogados. Esta coincidencia es reforzada por otra (de ahí el término *interferencia*), puesto que el niño que nace provisto de membrana ovular es como los huevos de serpiente desde el punto de vista de la insumergibilidad.



De más está decir que este ejemplo es esquemático y que un corpus constituido ofrece una complejidad mucho mayor de redes entremezcladas. Por ejemplo, esta prueba por el agua es frecuente en las creencias populares europeas. Así por ejemplo, en un cuento ruso llamado "Los tres kopecks", un huérfano recibe como pago tres kopecks que arroja al agua; estos sobrenadan poniendo de manifiesto que el muchacho sirvió fielmente a su amo. El rey David escribía salmos y luego echaba las cuartillas al mar; las que no eran sagradas se iban al fondo, las que lo eran flotaban. En las costumbres célticas, la prueba del agua servía para que un hombre supiera si su hijo recién nacido pertenecía realmente a su progenie: puesto sobre un escudo, el niño era arrojado al mar o a un río; si el niño encallaba contra algún escollo, era legítimo; si se hundía, no. Vemos que aquí la red se cierra: por una parte, se autentifica el niño mediante el mismo procedimiento utilizado para los huevos

de serpiente, por otra, el niño que nace provisto de membrana ovular posee la característica de ser insumergible.

La constitución de estas redes debe poder ayudar a interpretar el corpus. En nuestro ejemplo puede interpretarse que entre la membrana ovular del niño y los “huevos de serpiente” existe un elemento común que permite atribuirles las mismas virtudes.

En lo referente a la membrana ovular, hemos podido señalar en un trabajo anterior, que esta posee un status particular respecto del niño. En efecto, se debe a un incidente poco común, merced al cual en el momento del parto las membranas amnióticas se rompen de tal manera que una parte queda sobre la cabeza del niño. El nacimiento se produce en dos tiempos: el niño aparece primero, y aproximadamente media hora después se produce la expulsión de la placenta, que comprende en realidad, la placenta, la porción del cordón umbilical que queda adherido a ella y las membranas. Esta disyunción no presenta equívoco alguno en los nacimientos normales. Cuando el niño nace provisto de membrana ovular, la disyunción está precedida por una conjunción entre el niño y el pedazo de membrana. Pero la disyunción se produce de todos modos, puesto que dicha membrana es retirada de la cabeza del niño para –advirtámoslo– conservársela como talismán (los huevos de serpiente también son talismanes). Este status particular de la membrana ovular (conjunción, y posteriormente disyunción) la asemeja a las sustancias que tienen la misma posición respecto del cuerpo, tales como los excrementos, la orina, la saliva, los pedazos de unas cortadas, etc., que mantienen con el cuerpo primero una relación de integración y luego de disyunción. En general, ya están separadas del cuerpo en el momento en que se las percibe. Por consiguiente, podemos emplear aquí la expresión de Freud “parte desprendida del cuerpo”, que él aplica a diferentes representaciones simbólicas cuyo referente último sería el pene. Las cosas parecen pues encadenarse por sí mismas; citémoslas más o menos desordenadamente:

- el niño como parte desprendida del cuerpo de la madre;
- la membrana ovular como parte desprendida del cuerpo del niño;
- la saliva como parte desprendida del cuerpo de las serpientes (y que luego formará los huevos de serpiente);

- el niño como equivalente del pene;
- la serpiente como equivalente del pene, etcétera.

Describimos así el procedimiento por el cual puede constituirse un corpus de creencias populares; dijimos también que en ese estadio el corpus implica una cierta parte de arbitrariedad. Este corpus es, en efecto, un conjunto de “enunciados” yuxtapuestos, sin que una lógica interna de sucesión permita recorrerlos de la manera en que se recorre un mito, en el que un episodio sucede necesariamente al anterior. Vimos también cómo, gracias a la noción de red era posible reintroducir una lógica; permite reducir la parte de arbitrariedad del corpus gracias a los cierres de circuito (bucles) que permite efectuar. Estas redes son más o menos largas; a menudo los hilos quedan sueltos: a veces, el azar de un descubrimiento permite volver a anudarlos.

Todo esto nos alejó del tema propuesto, pero esta disgresión quizá no fue inútil. Volvamos pues a las relaciones existentes entre el mito y la creencia popular.

Hay un hecho que salta a la vista frente a la simple lectura de relatos míticos: a menudo aparece enunciada en el mito la misma creencia que en otros lados existe en forma aislada. El ejemplo del niño que nace provisto de membrana ovular nos servirá una vez más. En su forma europea más antigua, la creencia afirmaba que un niño que nacía provisto de membrana ovular no podía morir ni por el agua ni por fuego ni por las heridas. La asociación de estas tres inmunidades conferidas por dicha membrana —que también pueden encontrarse disociadas— parece bastante primitiva. Ahora bien, en un relato irlandés perteneciente a la gesta de Fionn llamado “Fionn y los Hombres Azules”, esta creencia aparece tal como acaba de ser enunciada. Resumamos rápidamente esta historia.

Tres guerreros, los Hombres Azules, llegan un día hasta una playa en la que Fionn está recogiendo caracoles. Quieren ver a Fionn, pero este no revela su identidad más que después de diversas peripecias. Una vez que Fionn se ha presentado, los Hombres Azules pretenden que el fuego no puede quemarlos ni el agua ahogarlos ni los golpes herirlos: nacieron provistos de membrana ovular. Fionn los somete a la prueba del fuego, de la espada, del agua; de las tres salen indemnes. Siguen otros

episodios, el último de los cuales es una gran batalla entre los guerreros del Reino de los Hombres Azules y los Fianna –los compañeros de Fionn– que resultan vencedores.

La creencia esta aquí perfectamente incorporada a la trama del relato; si no se la conociera como creencia, se la podría tratar tan solo como secuencia mítica, categoría a la cual también pertenece. Pero al no tener el cuidado de separar ese fragmento de la trama narrativa, se perdería probablemente una posibilidad de interpretación del mito. No siempre resulta fácil hacerlo: así por ejemplo, en este relato, se dice que los Hombres Azules pretenden ser inmunes a las amenazas del agua, del fuego y de las heridas, pero no se establece ninguna relación entre esta triple inmunidad, y el hecho, mencionado un poco más adelante de que nacieron provistos de membrana ovular. Ignorar la creencia equivale a pasar por alto una relación entre dos secuencias y perder una información sumamente valiosa.

¿Cómo podría definirse el status de una creencia incorporada a un relato mítico? Aprehendida en forma aislada, una creencia es un enunciado más o menos extenso, desprovisto de narración, y por consiguiente cerrado sobre sí mismo. Incluida dentro de un mito, se convierte en un fragmento de este. Si por lo tanto describimos la creencia popular como un fragmento cerrado, damos cuenta de ese doble carácter, pero no por ello hemos explicado algo.

Hay otros casos en los que la creencia no está expresada en el relato bajo su forma canónica, pero en los que su conocimiento y su reconocimiento aclaran el sentido de un episodio del mito o el mito entero.

El cuento “La Muerte del Padrino” (cuento tipo N° 332 de la clasificación Aarne-Thompson, conocido en toda Europa) nos servirá de ejemplo para ilustrar este caso. Tomaremos la versión de los hermanos Grimm:

“Un pobre hombre busca un padrino para su hijo recién nacido. Decide proponérselo al primer hombre con quien se encuentre. Así lo hace; el desconocido acepta y le entrega un frasco lleno de agua, con la cual podrá curar a todos los enfermos. Bastará que observe en cual de los costados del lecho se encuentra la Muerte: si está a la cabecera del enfermo, este se sanará; si se encuentra a los pies, morirá. El hombre se convierte en médico famoso (en algunas versiones, este don es hecho al ahijado

cuando llega a la edad adulta). Llamado un día junto al Rey enfermo, ve la Muerte a sus pies. Empleando la astucia, ordena dar vuelta rápidamente la cama mientras administra el agua al enfermo, que se cura. La Muerte lo perdona, pero el hombre vuelve a utilizar la misma estrategia con la hija del Rey. Esta vez la Muerte no lo perdona y toma su vida en lugar de aquella que, en alguna medida, le robó”.

Lo que aquí nos interesa es el motivo de la ubicación de la Muerte respecto del enfermo. Tiene importancia en el relato: gracias a este don de “doble vista” otorgado por la Muerte padrino, el hombre (o el ahijado) se convertirá en médico célebre. Lo que provocara la muerte del héroe, es un ardid del médico para engañar a la Muerte cambiando la ubicación del enfermo respecto a ella. Por otra parte, siempre se especifica con claridad la posición de la Muerte respecto del enfermo y su cama, y esto parece ser constante en todas las versiones: si la Muerte se encuentra junto a la cabecera, el enfermo sanará, si está a los pies de la cama, morirá (el motivo aparece ya en una versión islandesa, *El hijo del Rey y la Muerte*, de comienzos del siglo XIV). Este detalle recurrente lleva en sí un significado latente que debe ser explicado por creencias populares más difusas que la del ejemplo anterior.

Encontramos, en efecto, una representación, dispersa en diversas creencias, según la cual el eje corporal del nacimiento es el que tiene la cabeza hacia adelante y el de la muerte los pies hacia adelante. El testimonio más antiguo pertenece a Plinio: “Corresponde al orden de la naturaleza entrar en el mundo por la cabeza y salir de él por los pies”. Un gran número de testimonios más tardíos confirman la misma representación: así, si se coloca la cama con los pies dirigidos hacia la puerta, sobreviene la muerte; los muertos son sacados de la casa con los pies hacia adelante, etc. En el cuento de la Muerte Padrino, el ardid del médico para salvar primero al rey y luego a la princesa consiste en invertir el eje de sus cuerpos respecto de la Muerte para poder escapar a ella, colocándolos en un eje que sería el del nacimiento y la vida.

Nos hallamos pues frente a creencias difusas que no se dan explícitamente en el relato pero cuyo conocimiento contribuye a aclararlo, si bien de manera diferente de la del ejemplo anterior. Allí, en efecto, el conocimiento de la creencia era necesario para la coherencia del relato:

permitía establecer un nexo lógico entre dos secuencias. En este caso la situación es diferente: el relato dice a la vez, más y menos cosas que el de los Hombres Azules. Dice, efectivamente, sin que haya una solución en la continuidad del relato, que la Muerte está a los pies de los enfermos condenados a muerte. Esta secuencia recurre a un gran número de creencias, más o menos presentes en la mente de los oyentes durante la narración del cuento, y cuyo significado se encuentra en una representación colectiva inconsciente que puede formularse de esta manera: el eje corporal de la muerte es aquel cuyo polo son los pies, polo alrededor del cual puede provocarse un vuelco (la cabeza desempeña el mismo papel simétrica e inversamente).

Estamos pues frente a una nueva noción, la de *representación colectiva*, que difiere de la creencia popular. ¿Cuáles son sus respectivos status?

Acabamos de afirmar que la representación colectiva es inconsciente. Antes de mostrarlo, conviene agregar que la creencia popular es, por el contrario, consciente. Los testimonios revelan la evidencia de esta afirmación: las creencias populares de una cultura son conocidas por las personas pertenecientes a dicha cultura, se transmiten de una generación a otra (o por intermedio del “indígena” al informador), están presentes en las palabras y en los actos (en especial cuando se trata de costumbres). Las representaciones colectivas son, en alguna medida, subyacentes a las creencias a las cuales confieren su eficacia. A su vez, las creencias confieren a las representaciones una actualización bajo una forma concreta. Existe pues entre ambas un desfase de nivel que pertenece al orden simbólico: la creencia tiene por función *representar* la representación. De esta manera, la membrana ovular del recién nacido remite a la representación de la “parte desprendida del cuerpo” y esta representación tiene numerosos representantes entre las creencias (por ejemplo los huevos de la serpiente). No es pues posible traducir en forma automática y unívoca las creencias en representaciones (salvo en algunos casos poco frecuentes), puesto que cada una de estas (de las que tampoco puede existir un repertorio) puede ser traducida por un gran número de creencias y que cada una de las creencias puede ser el soporte de una o varias representaciones. Pero se trata siempre de una interacción entre dos niveles, uno de los cuales se convierte en representante

del otro; nos hallamos, por consiguiente, frente al orden simbólico. Al mismo tiempo se advierte que el mito proviene del orden de lo imaginario, y que las relaciones entre creencia popular y mito son las de lo simbólico y lo imaginario.

Llegamos a esta proposición después de haber examinado el caso en que una creencia popular está incluida como “fragmento cerrado” dentro de un relato mítico. Podemos pues preguntarnos si el caso inverso existe: ¿una creencia popular, puede constituir un mito?

Stricto sensu la cosa parece imposible, teniendo en cuenta la forma que adopta la creencia popular (enunciado cerrado sobre sí mismo) y la del relato mítico (forma narrativa): lo más pequeño no puede contener lo más grande. Podemos sin embargo encontrar ciertos casos que responden a este modelo: aquellos donde el mito se originó en la creencia. El problema es aquí mucho menos claro; no pretenderemos establecer una tipología sino tan solo estudiar algunos ejemplos que podrán arrojar alguna claridad sobre este asunto. Este carácter de condensación fue señalado por E Benveniste al hablar de este simbolismo inconsciente de las representaciones colectivas, del cual dice “que es supra lingüístico, por el hecho de utilizar signos extremadamente condensados que, en el lenguaje organizado, corresponderían más a grandes unidades del discurso que a unidades mínimas”.

Roman Jakobson y Marc Szeftel estudiaron, en un largo artículo titulado “The Vseslav Epos”, algunos relatos épicos que, a pesar de su origen diverso aparecen como una serie de variantes de un mismo mito. Se trata: 1) de la bilina del príncipe Lobizon Volx Vseslav’Evic conocida en siete variantes; 2) del pasaje de la *Crónica de los Años* referente a la biografía del príncipe Vseslav de Polock (1044 a 1101); 3) de la digresión relativa a Vseslav en la Gesta del príncipe Igor. Por consiguiente, un relato mítico de tradición oral y dos obras épicas literarias del siglo XII, es decir antiguos. El motivo central de estos relatos es la licantropía: en razón de una particularidad de su nacimiento (fue concebido por una princesa y una serpiente, o bien nació provisto de membrana ovular), el héroe tiene el poder de transformarse en lobo y, bajo esta forma, llevar a cabo hazañas cinegéticas y sanguinarias. Paralelamente, es sabido que el tema del lobizón está muy difundido entre las creencias rusas, como así

también en todo el dominio eslavo, hasta tal punto que “es posible suponer una tradición eslava común de la licantropía e incluso reconstruirla en sus líneas más generales”. Más aún, advertimos que esta tradición existía mucho antes del siglo XII, puesto que Herodoto, al hablar de los neuros, que la mayoría de los especialistas consideran como antepasados de los eslavos, dice que poseían el poder mágico de transformarse en lobos. Vemos, por consiguiente, que en este caso de la creencia precede al mito, le da tal vez origen o, en todo caso, le suministra el motivo central. La creencia elabora el mito, es su núcleo central, en tanto que en el relato de Fionn y los Hombres Azules estaba incorporada al relato, a su trama narrativa: estaba elaborada por el mito.

Pero en un caso como este, del cual podrían encontrarse otros ejemplos, nos hallamos ante la necesidad de plantear el problema histórico de la anterioridad de la creencia con respecto al mito. Si bien es cierto que se poseen datos históricos referentes a la licantropía entre los eslavos, no siempre sucede lo mismo para otras creencias, incluso en el dominio indoeuropeo. Existe otro criterio que puede resolver el problema a favor de la anterioridad de la creencia en relación al mito: su mayor o menor expansión. Una creencia ampliamente difundida, cuyos testimonios son numerosos, puede ser considerada como antigua. Los mitos son diacrónicamente más proteiformes que las creencias, los cuales presentan una cierta rigidez; esto se debe a que remiten más inmediatamente a las representaciones colectivas que, por el hecho de ser inconscientes, oponen a los cambios una resistencia mayor. Pese a su utilidad, el criterio de expansión es sin embargo más difícil de determinar que las pruebas proporcionadas por los testimonios históricos.

Este ejemplo nos permitió descubrir otra modalidad de las relaciones entre un mito y una creencia. El primer ejemplo, el de Fionn y los Hombres Azules, mostraba como un relato mítico utiliza, por así decirlo, a su favor, una creencia con el fin de incorporarla a su trama narrativa. En este caso, por el contrario, la creencias es el “motor” del mito, que le da su sustancia y su motivo central; no desempeña por lo tanto ningún papel en la narración del mito: constituye su materia misma. Podemos formular esta oposición diciendo que en el primer ejemplo

(Fionn y los Hombres Azules), el mito elabora la creencia y en el segundo (El príncipe lobizón) el mito es elaborado por la creencia.

Examinemos otro ejemplo del cual resultará una nueva variedad de las relaciones entre el mito y la creencia. En el culto a las fuentes y manantiales, encontramos tres estratos que remiten sucesivamente los unos a los otros: los ritos propiamente dichos (peregrinaciones, conductas rituales, etc.) que remiten a una creencia (supuestas virtudes del manantial), que remite a su vez a un relato mítico (leyenda de fundación, actos de un santo para el culto cristiano). Solo nos interesan los dos últimos estratos, pues si bien no sería inútil aclarar las relaciones entre ritual y creencia, el problema nos llevaría demasiado lejos. En lo referente a la creencia y al relato, parece que el último dio origen a la primera, tal como lo veremos en el ejemplo siguiente. El manantial situado cerca de la capilla de Santa Ema reabrió los ojos después de su muerte para volver a ver por última vez a su madre, Santa Berta. Por consiguiente, la creencia parece provenir del relato por dos razones: históricas, puesto que es posterior a él, y semánticas, puesto que está justificada por el relato y precede de él por su contenido: el hecho de que la santa volviera a abrir los ojos después de su muerte es la causa de que el agua del manantial cerca del cual se produjo el milagro tenga la virtud de curar las enfermedades oculares. Podemos entonces decir que el relato está contenido en la creencia según un procedimiento muy particular. En efecto, como la creencia enunciado único, no puede encerrar la sucesión de enunciados que es el relato, la contiene de manera implícita: la creencia obtiene su causa eficiente de la fuerza del relato y es al relato hacia lo cual remite.

Históricamente, también la creencia proviene del relato, puesto que este es anterior a aquella y la fundamenta. En la bilina del príncipe lobizón, el procedimiento era inverso, ya que la creencia era anterior al relato y le daba su contenido.

Capítulo VIII

La papa, el maíz y los ritos del tawantinsuyu

John V. Murra

Publicado por AMARU, Revista de Artes y Ciencias de la Universidad Nacional de Ingeniería. Octubre-Diciembre 1968. Lima-Perú.

A manera de manuscrito

Al leer lo que las fuentes europeas del siglo XVI dicen acerca de las ceremonias incaicas, se comprueba una discordancia curiosa e inesperada: el calendario de los ritos de las cosechas de que dan cuenta constituye solo una versión parcial de las realidades agrícolas. Los cronistas de la invasión europea llenan muchas páginas con la descripción de las ceremonias y sacrificios, campesinas y estatales, que acompañan la plantación, escarda y cosecha del maíz, pero dicen poco, o nada, sobre ritos relacionados con el cultivo de los numerosos tubérculos andinos.

Esta discrepancia de las fuentes europeas hace prestar atención a las diferencias botánicas y ecológicas de las dos clases de cultivos: por una parte el grupo de los tubérculos de altura, resistentes a las heladas, domesticados localmente; del otro, el maíz, cereal de clima templado, cultivado en todas las Américas. El propósito de este artículo es mostrar que dicha discrepancia en las informaciones de los cronistas nos permite una mejor comprensión de importantes diferencias culturales y sociales existentes en los Andes antes de la invasión europea.

Comencemos para ello con una recapitulación de los datos conocidos acerca de los dos complejos agrícolas. En los pisos ecológicos

alto-andinos los únicos cultivos nativos son la quinua y los tubérculos (papa, maca, olluco, mashua, oca). Juzepczuk encontró una especie silvestre de papa floreciendo a más de 5.000 metros de altitud y muchas de las variedades cultivadas producen tubérculos a 4.000 metros y más. Sin los tubérculos la ocupación humana de la zona sería imposible, como lo notaba ya en 1653 Bernabé Cobo: “La mitad de los indios (del Perú) no tienen otro pan”¹. Eran tan comunes en la dieta andina que una de las unidades de tiempo empleadas antes de 1532 equivalía al tiempo necesario para cocer una olla con papas.

A pesar de depender de los tubérculos, el mundo alto-andino no estuvo, sin embargo, condenado a marginalidad histórica; aun antes de las expansiones del Tiawanaku y el Tawantinsuyu se debieron a los habitantes del Qollao las contribuciones que permitieron el desarrollo de la civilización andina mediante la domesticación de auquénidos y tubérculos y la elaboración de chuño y charqui.

En nuestra época, Cárdenas y LaBarre en Bolivia y Carlos Ochoa en el Perú han coleccionado centenares, si no miles, de variedades de papa. La mayoría de sus nombres, aun después de cuatro siglos de presión lingüística, están exentos de toda traza de influencia europea. Aunque algunas variedades diploides, consideradas por los botánicos las más primitivas, se dan en la *qhishwa* (“quebrada”, zona templada), la mayoría de las variedades domésticas es de altura: *hardy*, resistente a las heladas y, paradójicamente, muy dependiente de la protección humana. De hecho, las variedades más resistentes al hielo, las margas *luki* o *ruki*, son triploides estériles que no se reproducen por sí solas; son un artefacto humano, casi tanto como una *chakitaqlla* (“arado de pie”). El gran número de tales variedades híbridas y de altura que sirven para fabricar chuño indica que en curso de la ocupación humana de los Andes la presión demográfica estuvo dirigida hacia arriba. Se trataba de domesticar la altura y la puna. Aun antes de conocerse enteramente esa historia de la agricultura andina, el geógrafo alemán Karl Troll pudo anticipar, sobre la base de criterios botánicos, la expansión moderna de las cronologías

1 Bernabé Cobo 1890-3. *Historia del Nuevo Mundo IV*. iv. (1653) ed. por Marcos Jiménez de la Espada. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla.

arqueológicas; ya en 1931 nos hizo saber que cronologías entonces en uso no permitían un espacio de tiempo suficiente para el desenvolvimiento de la agricultura en los Andes².

Aunque en la papa hay esta nítida distribución regional, el maíz se encuentra tanto en la Sierra como en la Costa, lo que ha disimulado una característica esencial del maíz, su necesidad de clima templado: requiere una buena cantidad de humedad y de calor. Pero en las condiciones andinas, las zonas con bastante humedad son precisamente las más amenazadas por las heladas. Las cuevas empinadas más bajas, que a primera vista parecerían más apropiadas, solo pueden ser utilizadas si obras públicas en gran escala suministran los andenes y el riego necesarios. Es en estos terrenos en la qhishwa que abundan los cultivos de maíz. Desde luego que, al igual que cualquier otra planta, el maíz puede lograrse a mucho más altura para fines ceremoniales, pero tratado como una rosa en un jardín casero. En tiempos pre-europeos, los sacerdotes solían cultivar el maíz a casi 4.000 metros de altura, y en nuestra época José Matos ha encontrado choclos destinados al ceremonial y la hospitalidad madurando en la isla Taquile del lago Titicaca. No hay, sin embargo, que confundir los límites de los cultivos ceremoniales con las alturas máximas de los cultivos campestres.

Todavía no tenemos para los Andes un estudio tan minucioso acerca del cultivo del maíz como el que permitió a R.S. MacNeish establecer que en Meso-América había sido domesticado varios milenios antes que en Sudamérica. Las investigaciones de A. Grobman y sus colaboradores en la Universidad Nacional Agraria deberían ser ampliadas aprovechando procedimientos arqueológicos y etnobotánicos a fin de determinar si la domesticación del maíz ocurrió una sola vez, en Meso-América, o si fueron varios los focos. Entre tanto, lo evidente es que el maíz en la Sierra es una planta vulnerable. No puede crecer en las hondadas de los valles cálidos en que el desierto trepa a veces más allá de los 2.000 metros de altura (en el Apurimac, por ejemplo), y tampoco se logra en muchos lugares de los Andes en que son probables heladas

2 Karl Troll 1931. *Die geographische Grundlagen der Andinen Kulturen und des Inka-reiches*, Ibero-Amerikanisches Archiv, 5: p. 268.

anuales de ocho o nueve meses, cuando no durante todo el año. Hubo desde luego variedades de maíz y condiciones ecológicas excepcionales, como las del Callejón de Huaylas, la quebrada de Chaupi Waranqa o el valle del Urubamba, donde algunos maíces se daban, y se dan, sin riego. Pero se ha considerado siempre muy deseable, tanto en el tiempo de los incas como en la actualidad, que donde se siembre maíz haya sistemas de riego, aun cuando no escaseen las precipitaciones pluviales. “No sembraban grano de maíz sin agua de riego”, nos dice Garcilaso³. Aun tratándose de una exageración, creo que el cuzqueño expresaba una profunda preferencia cultural andina. Según todos los indicios, los famosos andenes estatales construidos tan trabajosamente en sitios como Yucay estaban destinados principalmente a incrementar la producción de maíz. El andén de Collcampata, el huerto del sol, estaba sembrado de maíz y en su juventud Garcilaso vio como lo labraban. También es explícito cuando se refiere a andenes en general: “tan aplicados como esto fueron los incas en lo que era aumentar tierras para sembrar el maíz”⁴. Pedro Pizarro, testigo de la invasión de 1532 y que todavía vivía en 1572, lo confirma: “esta orden tenían en estos andenes porque en todos sembraban maíz”⁵. En los campos de riego y los andenes no era necesario rotar los cultivos y tampoco dejarlos en barbecho.

Las diferencias botánicas y ecológicas entre las dos clases de agricultura también tenían correlaciones económicas: los sistemas de pesos y medidas y la tenencia de tierras eran diferentes para las dos especies de cultivos. María Rostworowski de Diez Canseco, pionera de los estudios sobre pesos y medidas en los Andes, ha publicado recientemente un importante artículo que merece se le preste mayor atención⁶. Don

3 Garcilaso de la Vega 1943. *Comentarios reales V. i, Hi*, (1604) ed. por Ángel Rosenblatt, Buenos Aires.

4 Id. V.i. Véase también III. xxv.

5 Pedro Pizarro 1844. *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reynos del Perú*, pp. 291-2. (1570) Colección de documentos inéditos para la Historia de España. Vol. V. Madrid.

6 María Rostworowski de Diez Canseco 1964. *Nuevos Aportes para el estudio de la medición de tierras en el virreynato e Incario*, *Revista del Archive National del Perú*, I. XVIII, Lima.

Guillermo Gato, medidor oficial de tierras en el Cuzco, declaró en 1713 que la “papacancha” era una medida que solo:

“Se usa en tierra fría de papas donde ha reconocido que un topo que se reparte a un yndio se supone a ser por siete en tierras frías... y a veces por seis y a veces por diez. Y que la razón de esto es que como las papas no se siembran cada año en un mismo paraxe porque no le permite la tierra sino al caño de nueve en las punas más bravas. Si se diere solo un topo... a un yndio para su sustento anual... solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes no tubiera donde sembrar... Todas las medidas de puna de yndios deuen ser quanto menos sextuplicadas”⁷.

Es igualmente probable que algún día se pueda fundamentar la proposición según la cual el designar con el término chacra un campo plantado con cualquier clase de cultivo ha sido una confusión pos-colombiana. Tengo la impresión que antes de 1532 chacra se aplicaba a los cultivos de zona templada: maíz, algodón, ají, quizás coca. Todavía no se han estudiado adecuadamente las fuentes del siglo XVI relativas a la agricultura, pero podría predecir que a los dos sistemas agrícolas corresponderán vocabularios completamente distintos en lo que respecta tanto a campos, surcos, aperos, pesos y medidas como a tenencia de tierras.

Una última observación antes de volver a los ritos. La existencia de dos agriculturas separadas conforme a un eje ecológico vertical no significa que un mismo grupo étnico no practicara ambas. Todo lo contrario: cada grupo étnico, ya fuera pequeño como los chupaychu de Huanuco o poderoso como el reino aimara-hablante de los lupayqa, trataba de controlar la mayor cantidad de pisos ecológicos abarcable con la gente a su disposición. Si la etnia era pequeña (300 a 500 familias), su control vertical se extendía a pastos o salinas que quedaban a tres o cuatro días de camino hacia arriba, y a coteles y algodones a tres días hacia abajo. Pero cuando el poderío político era considerable (el reino Lupayqa, con capital en Chucuito, tenía más de cien mil habitantes),

7 Declaraciones de don Guillermo Gato en *Visita y Composición que el marqués de Valdelirios, juez y visitador general de tierras, hizo en términos y jurisdicción de la ciudad del Cuzco*, 1711-1714. El manuscrito se halla en el Archivo Nacional, Lima (Títulos de Propiedad, cuaderno 454). Citado según el artículo indicado en la nota 6.

podía aprovechar tierras de ecologías variadas y muy lejanas. Cientos de kilómetros separaban sus moradas de Chucuito de los oasis de Ilo, Moquegua y Arica, o de sus cocales en Larecaja, Bolivia, pero los lupapa no trataban de dominar los espacios y etnias intermedios. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes, determinó un patrón de asentamiento y de control vertical cuya distribución fue probablemente pa-nandina. Ya se señaló al comienzo que en los cronistas del siglo XVI hay muy poco acerca de ritos de la papa o la quinua, y que los calendarios de las ceremonias se limitan casi exclusivamente al maíz.

En contraste con los calendarios, encontramos que en los tiempos modernos los tubérculos andinos son protegidos y estimulados mediante ceremonias complicadas; estas han sido descritas en detalle por observadores como M. Rigoberto Paredes⁸ en Bolivia y Harry Tschopik⁹ en el Perú. Podría pensarse que tales prácticas son pos-colombinas, en cuyo caso la falta en las fuentes del siglo XVI de ritos de los cultivos indicaría una ausencia de ansiedad respecto a un cultivo o local, bien adaptado, conforme a la interpretación de Malinowski que vincula estrechamente rito y ansiedad.

Esta interpretación, sin embargo, no es convincente, ya que los sacerdotes, “extirpadores de idolatrías”, como Ávila, Arriaga, Pérez Bocanegra y otros, que describieron la religión andina en el siglo XVII, citan muchos casos¹⁰ de interés ritual en los cultivos de la sierra muy semejantes a las ceremonias modernas presenciadas por Paredes y Ts-

8 Manuel Rigoberto Paredes 1936. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, 2 vols.

9 Harry Tschopik Jr. 1951. *The Aymara of Chucuito, Perú: Part I, Magic*. Anthropological Papers, American Museum of Natural History, New York.

10 Sería pertinente recordar aquí los textos quechuas que utilizó el bachiller Juan Pérez de Bocanegra, cura primero de Andahuaylas y párroco luego de la Iglesia de Belén en el Cuzco y Examinador de quechua y aymara por más de treinta años, en su Ritual, Formulario e institución de curas para administrar a los Naturales con advertencias muy necesarias. (Publicado en 1631), por ejemplo: Chuqlluta mikuyta tukuychaspá quruntanman samaykuspa, may nispa, wis-chuhehu kanki, watuchikuqehu kanki, yupawantaqchu, sallay nispa kairi, qamniqman

chopik. Tales informes, además, si frecuentes en el siglo XVII no eran desconocidos en el siglo XVI: a solo quince años de la invasión, Cieza de León¹¹ conversó con un sacerdote europeo que había cedido a instancias de sus parroquianos y permitido en su aldea una ceremonia en la siembra de la papa. Hubo música y danzas con instrumentos agrícolas y cierta actitud competitiva entre las dos parcialidades. Se sacrificó una llama y semillas grandes y escogidas de papa fueron bañadas en su sangre. En este punto, el sacerdote europeo intervino y detuvo lo que aparentemente había sido llevado demasiado lejos... Gracias a la curiosidad del cronista más sensible al fenómeno etnográfico andino sabemos, pues, que las ceremonias dedicadas a los cultivos alto-andinos no son modernas sino antiquísimas.

Otra explicación, que parece más razonable, es que la rareza de referencias a los ritos de la papa en las fuentes del siglo XVI, aunque ese era uno de los cultivos primarios, su prestigio como alimento era más bien bajo. En las leyendas de Huarochiri recogidas a fines del siglo XVI y recién traducidas por J.M. Arguedas¹², comer papas era considerado prueba de nivel social bajo; un pordiosero andrajoso era conocido como Huatyacuri, “el que come papas asadas, no más”. En otra leyenda contada por Cabello Balboa¹³, el héroe se esconde de sus enemigos entre “pastores muy pobres” que cultivaban “papas, ullucos, otras raíces y hierbas”. Describiendo a los qolla, habitantes de la puna, Waman Puma

umanta mana kutirimuuptin, kanaqchu, pakiqehu, tuqaqchu kanki, pinakuqehu kanki, yuyayniyuq, kausachwan, ramanakuq hina?

Acabando de comer el chóclo sueles echarle tu aliento a la coronta y, diciendo may! sueles arrojarlo, para adivinar con él, haciendo de cuenta que es tu amada? Y, entonces, si la coronta cae con la puma hacia ti la quemas, la rompes, la escupes, te enfureces, como si la coronta tuviera conocimiento, como si tuviera vida y pudiera hablar? (Traducción de J.M. Arguedas).

- 11 Pedro de Cieza de León 1862 (1550), *Primera parte de la Crónica del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, Historiadores primitivos de Indias, vol. 2. Madrid, pp. 454, 444.
- 12 Dioses y hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598?). Ed. Bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima 1966, cap. 5.
- 13 Miguel Cabello Valboa 1951. *Miscelánea Antártica* (1586) una historia del Perú antiguo. U.N.M. de San Marcos, Fac. de Letras. Instituto de Etnología, Lima, p. 451-2.

dice de ellos que son “yndios que tienen muy poca fuerza y ánimo y gran cuerpo y gordo seboso porque comen todo chuño y ueuen chicha de chuño”, y los opone a los chinchaysuyus, del Norte y la Costa, los cuales “aunque son yndios pequeños de cuerpo animosos porque les sustenta mays y ueue chicha de mays que es de fuerza”¹⁴.

Pero, basta el poco prestigio de determinado cultivo para que los primeros observadores europeos pasaran por alto las ceremonias necesarias para asegurar una buena cosecha.

Los cronistas del siglo XVI, que habían sido en su país consumidores de granos, estaban familiarizados, además, con el maíz en el Caribe y México mucho antes de llegar a los Andes. Algunos creían que el maíz tenía la misma importancia en la Audiencia de Lima que en Meso-América, evidentemente un error dada la situación ecológica andina. Como ha observado Carl Sauer, “en ninguna parte al sur de Honduras tiene el maíz la importancia que como alimento principal tiene más al norte”¹⁵. De hecho, en toda la América del Sur serrana, el maíz fue cultivado sobre todo para elaborar chicha con fines ceremoniales y de hospitalidad.

Los cronistas dan la impresión de que en la Sierra el maíz era un alimento codiciado, festivo, en contraste con la papa y el chuño¹⁶. En los santuarios se ofrecía maíz. Al tiempo de la cosecha, el maíz era llevado a casa con gran festejo; hombres y mujeres cantaban, rogaban al maíz que durara mucho tiempo. Bebían, comían y cantaban y durante tres no-

14 Huaman Poma de Ayala 1936. *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615). Institut d’Ethnologie, Paris, p. 336.

15 Carl D. Sauer 1950. “Cultivated Plant of South and Central America” en *Handbook of South American Indians*, VI, p. 495. Bull. 143, Bureau of American Ethnology, Washington D.C.

16 Kolka taqikukykunaman, saraiqta, ima munaikitapas apaykuspa, wirawan, yawar sankuwan qusnichiqchu, qawichiqchu kanki, mana tukukunampaq, mana tatianqanpaqpas? Kayri michka sarata churaqchu kanki, sarata michkanqa nispa?
En cuanto llevas tu maíz a los trojes, o cualquier otra cosa de guardar, sueles sahumarlos o batirlos con sebo quemado, con sanku* de sangre, para que lo guardado no se pame, no se acabe? Sueles poner (en el troje) maíz temprano diciendo: “ha de hacer producir temprano al maíz”? (*Sanku: masa de cualquier tipo de harina). Pérez de Bocanegra, op. cit. v. nota 10.

ches velaban a Mama Zara, envueltos los choclos mejores en las mejores mantas de la familia.

En las aldeas, el maíz aun cuando no fuera cultivado localmente, era parte integrante de los ritos del ciclo vital. En la ceremonia de iniciación de un joven campesino, cuando se le cortaba el pelo y se le cambiaba de nombre, entre los obsequios de sus parientes figuraban maíz, llamas y ropa. En el matrimonio, las familias intercambiaban “semillas” junto con ropa y husos¹⁷. Cuando una persona moría, se esparcía harina de maíz alrededor del cadáver.

Se nota un contraste mayor entre las dos clases de cultivos y las ceremonias a ellos asociadas al pasar de la comunidad campesina, en que las dos eran conocidas aunque apreciadas diferentemente, al nivel estatal, incaico. Considerable esfuerzo, tanto tecnológico como mágico, dedicaban el estado y sus distintos agentes a asegurar la propagación y cosecha del maíz. El mito de origen dinástico atribuía al linaje real la introducción de este cereal en el valle del Cuzco y se refería a él como “la semilla de la cueva”, es decir, del lugar *Paqaritampu* de donde se suponía habían salido los gobernantes. Se decía que la esposa y hermana del primer rey legendario enseñó al pueblo a plantarlo; posteriormente un terreno cerca del Cuzco, servía para producir el maíz con que se alimentaban la momia de la reina y sus servidores. El ciclo de su cultivo anual era inaugurado ceremonialmente por el mismo rey.

La iglesia nacional y su sacerdocio, cuyos grados más elevados correspondían al mismo linaje real, tenían muchos deberes en relación con la agricultura del maíz. Cada año se preguntaba a los dioses si se sembraría ese año; la respuesta era siempre afirmativa. A sacerdotes se daba la tarea de observar los movimientos de las sombras en el *intiwa-tana* a fin de determinar el momento correcto para el barbecho, el riego o la siembra. El tiempo correcto en la región del Cuzco no lo sería en otras altitudes y latitudes, pero era el tiempo “correcto” estatal y asumía

17 Papa chakraykipi, uqa chakraikiwanpas, ichuta kipurkallaspa, sasaqchu kanki “rantiq sasanqa” nispa. Kayri imanam?

En tus chacras de papa y también en tus chacras de oca sueles ayunar, mientras haces nudos de paja, diciendo: “en vez de mi han de ayunar”? Y esto por qué? Pérez de Bocanegra, op. cit. v. nota 10.

por tanto el carácter de un suceso nacional, del mismo modo como las semillas y tubérculos del Cuzco gozaban de prestigio especial en las provincias. Los sacerdotes también llevaban los quipos de las temporadas pasadas mostrando la sucesión de años secos y de lluvia. Un grupo de sacerdotes ayunaba desde el momento en que se sembraba el maíz hasta que el brote tenía el alto de un dedo: “pidiéndole (al sol) que llegase allí al tiempo”. Se organizaban procesiones en que los participantes armados tocaban tambores y lanzaban gritos de guerra para espantar la sequía y la helada, que amenazaban más al maíz que los demás cultivos. Sacrificio de llamas, ayuno, ofrendas de agradecimiento y demandas de favores futuros eran parte de la cosecha.

Un observador agudo, Polo de Ondegardo, anotó¹⁸ que había más usos y ritos ansiosos en las regiones “adelantadas”, en que la población era numerosa y abundantes las exacciones estatales, que en los territorios marginales, como los de los Chiriguano o Diaguitas. En el centro simbólico del Estado, en Intiwasi, los sacerdotes habían colocado entre las plantas de maíz reproducciones en oro, completas con hojas y mazorcas, para “estimular” el maíz. La cosecha del templo era guardada en pesados cántaros de plata. Con un cuidado y atención de vivero, fue posible cosechar maíz en los templos cerca del lago Titicaca.

La existencia y sobrevivencia de una estructura sociopolítica como la del Tawantinsuyu depende tecnológicamente de una agricultura capaz de producir en forma sistemática excedentes que sobrepasen en muchos las necesidades del campesinado. En las condiciones ecológicas andinas es comprensible la ansiedad del estado y las soluciones ideadas no fueron siempre ceremoniales. La Costa, con su agricultura de riego, era productora considerable de maíz y hemos visto ya que aun antes de emerger el Tawantinsuyu, reinos serranos, como el de los Lupaqa, habían instalado *mitmaqkuna* (mitimaes) propios en los oasis de la Costa con el propósito de controlar el suministro de maíz. Cuando toda la Costa fue incorporada al Tawantinsuyu, el Cuzco pudo obtener allí un cupo con menos problemas que en el resto del reino. Desgraciadamente

18 Juan Polo de Ondegardo 1916. *Errores y Supersticiones; linajes de los Incas; Ceremonias y Ritos ...* (1559) p. 36,37/ Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Serie 1, vols. III y IV, Lima.

todavía es muy poco lo que sabemos acerca de la manera como los incas enajenaron las tierras costeñas.

El terraplenado de las escarpadas cuevas *qhishwa*, el mantenimiento de las obras de riego y la entrega de fertilizantes costeños para los campos serranos, eran todas medidas tecnológicas que proporcionaban entradas al estado pero en las que se hacía hincapié en el maíz. La papa y otros tubérculos podían haber producido una parte cuantitativamente más importante de los excedentes necesarios, conforme lo ha comprobado Craig Morris¹⁹ en su estudio sobre depósitos andinos, el chuño puede haber permitido su almacenamiento prolongado de todas maneras, el maíz se conserva mejor que la papa; aún más: el maíz goza de mayor prestigio. Los cereales y su almacenamiento y redistribución son preocupaciones estatales fundamentales en cualquier parte del mundo, pero en el Tawantinsuyu hay muchos factores específicos que convierten el almacenamiento en una necesidad primordial: la falta de grandes mercados, una corte creciente y sus miles de servidores, una jerarquía burocrática y eclesíástica, las necesidades militares de numerosas campañas... Y el ejército también “prefería” maíz a las demás raciones.

Lo que sostengo en este artículo es que al estudiar los Andes en la época incaica encontramos no solo dos clases de cultivos en diversas zonas climáticas, sino en realidad dos sistemas de agricultura. Una clase, la principal y básica para la alimentación, es autóctona y se desarrolló en la Sierra; consiste de plantas domesticadas localmente, adaptadas trabajosamente a las condiciones andinas, sembradas en tierras de barbecho y de temporal. La otra, importada, es más reciente, tiene significado festivo y gira alrededor del maíz, planta esencialmente de clima templado, que pega bien en las zonas bajas y protegidas de la Sierra y que, a pesar de las dificultades para lograrla, es muy apreciada en todos los Andes.

Sostengo, además, que el cultivo de tubérculos fue esencialmente una agricultura de subsistencia practicada en la Sierra por grupos étnicos que se convirtieron en *campesinos* después de la conquista incaica. Sin duda utilizaron el maíz en ceremonias y actos de hospitalidad siglos

19 Craig Morris, Storage in Tawantinsuyu, tesis sustentada en la Universidad de Chicago, diciembre de 1967.

antes de la llegada de los cuzqueños, pero en la Sierra fue posible el cultivo en gran escala, campestre, del maíz únicamente cuando el surgimiento de un estado permitió realizar obras públicas de envergadura (como andenes de riego), emplear abonos procedentes de la costa lejana y contar con la preocupación constante de una casta sacerdotal. En contraste con el cultivo por los campesinos de tubérculos para el sustento, el maíz en tiempo de los incas fue un cultivo *estatal*.

La mayoría de los autores que describen la vida andina en el siglo XVI escogió a sus informantes entre los sobrevivientes de las guerras dinásticas, la burocracia y la élite cuzqueña. Tales informantes, hicieron inevitablemente hincapié en las glorias de un pasado recién destruido, en particular el mecanismo estatal; pero ignoraron la aldea andina y la gran cantidad de grupos étnicos diferentes, cada uno viviendo a su manera; esa falta de interés iba al par de la de muchos cronistas. Únicamente los más inquisitivos, hombre como Cieza y Polo, trataron de ir más allá de esta presentación idealizada de cuño burocrático.

Solo posteriormente, cuando escritores andinos como Waman Puma o los informantes de Ávila en Huarochiri hacen comentarios directos de su propio pasado, o cuando empieza a disponerse de material descriptivo sobre la vida aldeana, podemos vislumbrar lo que nos revelan los ritos agrícolas: no solo dos sistemas de agricultura sino también diferencias importantes entre dos modos de vida, cuya integración en un sistema económico único aún no había sido completada cuando la invasión europea detuvo su curso.

Capítulo IX

La religión de los primitivos

Teorías psicológicas

E. E. Evans-Pritchard

Tomado de *La Religión des Primitifs* a travers les théories des anthropologues, de E.E. Evans-Pritchard, París: Petite Bibliotheque Payot 186, 1971, pp. 26-58.

La teoría del Presidente de Brosses¹, contemporáneo de Voltaire, con el cual mantenía correspondencia, según la cual el fetichismo fue el origen de la religión, se admitió hasta mitad del siglo pasado. Esta tesis, retomada por Comte², es la siguiente: el fetichismo era, según los marinos Portugueses, el culto que los negros de las costas del África occidental practicaban hacia los animales y los objetos inanimados, culto que al desarrollarse ha originado el politeísmo, luego el monoteísmo. Esta tesis ha sido reemplazada por teorías, formuladas en términos eruditos y bajo la influencia de la sicología asociacionista de la época, que se la puede designar con el nombre de la teoría del espíritu o teoría del alma. Ambas consideran que el hombre primitivo está esencialmente dotado de razón, si bien explica los fenómenos perturbadores de una manera errónea y torpe.

Pero antes de ser aceptadas, esas teorías estaban en rivalidad con las teorías de la escuela naturalista, disputa tanto más violenta cuanto las unas como las otras estaban defendidas por intelectuales. Para comenzar hablaré brevemente de la explicación del origen de la religión

-
- 1 Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fetiches ou parallele de Vancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, 1760.
 - 2 Comte, *Cours de philosophic positive*, edit. 1908, 52, 54.

por el mito de la naturaleza, por una parte porque ella fue la primera explicación, desde el punto de vista cronológico y también porque hubo más tarde una reacción contra las teorías animistas, habiendo sido abandonada la mitología de la naturaleza, al menos en Inglaterra.

La escuela de los mitos naturales fue sobre todo una escuela alemana que se interesaba principalmente en las religiones indo-europeas. La tesis que esta escuela sostenía era que los dioses de la antigüedad y los dioses de todas partes y de todos los tiempos, no eran sino fenómenos naturales personificados: el sol, la luna, las estrellas, la aurora, el retorno de la primavera, los grandes ríos, etc. El representante más importante de esta escuela fue Max Müller (hijo de Wilhelm Müller, el poeta romántico), sabio alemán perteneciente a la sección del mito solar de esta escuela (había no pocas querellas entre las diferentes secciones); él pasó la mayor parte de su vida en Oxford donde fue profesor y Fellow of All Souls. Lingüista notable, especialista en sánscrito, fue un gran erudito. Se lo ha denigrado muy injustamente. Él no estaba dispuesto a llevar las cosas tan lejos como ciertos colegas alemanes suyos, no solamente porque en Oxford, en aquella época, era peligroso y agnóstico, sino por convicción, porque era luterano, creyente y sentimental. Pero se aferró mucho a su posición y de tanto dar rodeos sus ideas son poco sueltas y confusas en muchas de sus obras. Para él, parece que los hombres han tenido siempre la intuición de lo divino, la idea de lo infinito –lo infinito y Dios son una sola y misma cosa–, intuición que provendría de las experiencias sensoriales; es, pues, inútil buscar el origen en una revelación primitiva o en un instinto religioso, como lo hacen ciertas personas. Todos los conocimientos humanos provienen de los sentidos –siendo el tacto el que da la más neta impresión de la realidad–, todo razonamiento está fundado sobre las sensaciones, lo mismo ocurre con la religión: *nihil in fide quod non antejuerit in sensu*. Luego las cosas intangibles, como el sol y el cielo, darían a los hombres la idea de lo infinito y proporcionarían materia para crear divinidades. Max Müller no sugiere que la religión haya comenzado por la deificación de los grandes fenómenos naturales, pero piensa que estos han aportado a los hombres un sentimiento de lo infinito y le han servido de símbolo.

Müller se interesó sobre todo en los dioses de la India y del mundo clásico. Pero trató también de interpretar ciertos materiales primitivos con la convicción de que sus explicaciones tenían un alcance general. Sostenía que la idea de lo infinito no podía expresarse sino por medio de símbolos o metáforas, provistos de ciertos aparatos majestuosos del mundo conocido, tales como los astros o más bien sus atributos. Pero entonces esos atributos perdían su sentido metafórico, adquiriendo una significación propia y una autonomía en tanto que divinidades. El *no-mina* se convertía en *numina*. Así había llegado a decir que las religiones eran una “*enfermedad del lenguaje*”, expresión concisa pero desventurada, que Müller se esforzó en explicar sin poder hacerla olvidar completamente. Luego, el sostenía que para descubrir la significación de la religión de los primeros hombres, el único medio era hacer investigaciones filológicas y etimológicas que devolvieran su sentido original a los nombres de los dioses y a sus historias. Por ejemplo: Apolo amaba a Daphne. Daphne huyó de él y fue transformada en laurel. Esta leyenda no tiene ningún sentido si no se sabe que Apolo fue, en su origen, una divinidad solar y que Daphne –laurel en griego– quiere decir también aurora. Esto nos explica el sentido del mito: el sol a la caza de la aurora.

Müller trata de la misma manera las creencias en el alma humana y en su forma espectral. Cuando los hombres deseaban expresar una diferencia entre el cuerpo y aquella cosa que experimentaban en ellos, distinta del cuerpo, se les vino a los labios la palabra soplo, entidad inmaterial y asociada a la vida. Después la palabra “*psyche*” expresó el principio de la vida, el alma, el espíritu, el yo. Después de la muerte, el “*psyche*” iba al Hades, lugar de lo invisible. Una vez que se había establecido la oposición del cuerpo y del alma dentro del pensamiento y del lenguaje, la filosofía se mezcló en ello y creó sistemas filosóficos materialistas y espiritualistas. Y todo esto reunió de nuevo lo que el lenguaje había separado. El lenguaje ejerce, pues, así una tiranía sobre el pensamiento y este lucha constantemente por liberarse, pero en vano. Igualmente, la palabra espíritu tenía al comienzo el sentido de soplo y la palabra que evocaba los manes (de los muertos) era la misma que aquella que significaba las sombras. Estas expresiones que al comienzo eran figurativas han tomado un sentido concreto.

No es dudoso que Müller y sus colegas, los mitólogos de la naturaleza, hayan llevado sus teorías hasta lo absurdo. Müller pretendía que el asedio de Troya no era sino un mito solar; y para tornar en burla este género de interpretación alguien escribía un libelo preguntando si el mismo Max Müller ¿no era un mito solar!. Dejando de lado los errores de estos eruditos, es evidente que por más ingeniosas que pudieran ser las explicaciones de este género, ellas no podían apoyarse sobre hechos históricos para llevar en sí convicción, y no eran, a lo mejor, sino conjeturas. Yo no tengo necesidad de traer a colación los reproches que sus contemporáneos formularon contra los mitólogos de la naturaleza, pues Max Müller –su principal representante– perdió rápidamente la influencia que tuvo durante algún tiempo en el campo de la antropología. Spencer y Tylor, este último sostenido fuertemente por su alumno Andrew Lang, eran hostiles a las teorías naturalistas y han abordado la cuestión con éxito bajo un ángulo diferente.

Herbert Spencer, a quien la antropología debe importantes conceptos metodológicos que ha olvidado, consagra una gran parte de su obra, *The Principle of Sociology*, a las creencias primitivas y aunque su interpretación sea parecida a la de Sir Edward Tylor y publicada después de *Primitive Culture* de Tylor, había formulado sus opiniones mucho antes de la aparición de este libro. El hombre primitivo, afirma Spencer, está dotado de razón y teniendo en cuenta sus conocimientos, que son rudimentarios, su razonamiento y sus deducciones son justas. Viendo el sol y la luna, las nubes y las estrellas que van y vienen, el adquiere la noción de dualidad, de lo que es visible e invisible, y otras observaciones vienen a reforzar esta noción, los fósiles, los polluelos y los huevos, la crisálida y la mariposa, pues Spencer tenía en su cabeza que las poblaciones primitivas no tenían ninguna idea de la explicación natural, ¿como si ellas hubiesen podido llevar a cabo sus trabajos prácticos sin eso! Y si existía una dualidad (dos elementos de la naturaleza diferente dentro de las cosas), ¿por qué no en el hombre? Su sombra, su reflejo en el agua, van y vienen también. Pero son los sueños, verdaderas aventuras de los pueblos primitivos, los que darán al hombre la idea de su propia dualidad, y el identificaría el yo-sueño que vaga por la noche con el yo-sombra que aparece en el día. Las diferentes formas de insensibilidad temporal, el sueño, los desvanecimientos, la catalepsia, etc., han venido

a apoyar la idea de dualidad, de suerte que la muerte es considerada como una forma prolongada de insensibilidad. Y si el hombre tiene un doble, un alma, el mismo razonamiento conduce a ver un alma en los animales, las plantas y dentro de los objetos materiales.

No obstante, es dentro de la creencia en los espíritus más que dentro de la creencia en las almas que hay que buscar el origen de la religión. Que el alma tenga una vida posterior a la temporal, es lo que hacen suponer los muertos que aparecen en los sueños, tanto que no se ha olvidado a los muertos, y la primera concepción que se pudiere reencontrar de un ser sobrenatural, es aquella de un fantasma. Esta concepción debe ser anterior a la del fetiche, que implica la existencia de un espíritu que habita en el interior de un objeto. La idea de que hay espíritus, se encuentra por todas partes, lo que no pasa con la de los fetiches, que no son característicos de poblaciones muy primitivas. Los espíritus llegan a ser inevitablemente dioses, según la palabra de Spencer, los espíritus de ancestros muy antiguos o de personas superiores se transformaban en divinidades (doctrina del Evhemerismo), y los alimentos y las bebidas colocadas sobre la tumba de los muertos se convertían en libaciones y sacrificios para obtener el favor de los dioses. Spencer concluye que “*el culto de los ancestros es la raíz de toda religión*”.

Todo esto está presentado en términos impropios tomados de las ciencias físicas, y dentro de un estilo resueltamente didáctico. La obra es una obra de especulación *a priori*, salpicada de algunos ejemplos, y la argumentación es capciosa. Es un bello ejemplo de paralogismo del psicólogo introspectivo al cual haré alusión frecuentemente. Si Spencer hubiera vivido dentro de las condiciones primitivas, cree él que por ese camino hubiera adquirido las creencias propias del primitivo. No se le ha venido la idea de preguntarse cómo, si las ideas del alma y del espíritu provenían de un razonamiento tan falaz a propósito de las nubes y de las mariposas, de los sueños y de los trances, estas creencias han podido persistir durante milenios y cómo es que existen hoy en millones de gentes civilizadas.

La teoría de Tylor sobre el animismo –la palabra ha sido creada por Tylor (teoría que en parte se debe a Comte)– se asemeja mucho a la de Spencer, pero como lo indica la palabra *ánima*, él insiste sobre la idea

de alma mas bien que sobre la idea de espíritu. En los escritos antropológicos, el término “*animismo*” se acompaña de una cierta ambigüedad, siendo empleado a veces en el sentido de una tendencia de los pueblos primitivos a creer que, no solamente las criaturas tienen una vida y una personalidad, sino también los objetos inanimados, que tienen también a veces un alma. La teoría de Tylor recubre estos dos sentidos, pero nosotros estamos particularmente interesados aquí por el segundo sentido. Según esta consideración, la teoría consiste en dos tesis principales, la primera concerniente a su origen, la segunda a su desarrollo. Las reflexiones del hombre primitivo sobre la muerte, la enfermedad, los trances, las visiones y sobre todo los sueños le llevaron a la conclusión de que se explican por la presencia o ausencia de una entidad inmaterial, el alma. La teoría de los espíritus y la teoría del alma son las dos versiones de una teoría de los sueños sobre el origen de la religión. El hombre primitivo transfiere esta idea del alma a otras criaturas que se le parecen de ciertas maneras y hasta a objetos inanimados que atraen su atención. El alma, pudiendo desligarse de su continente, puede ser considerada como independiente de su envoltura material, de aquí la idea de seres espirituales, cuya existencia constituía para Tylor la definición mínima de religión y finalmente estos seres espirituales se transformaron en dioses, muy superiores al hombre cuyos destinos gobiernan.

Las objeciones que hemos hecho a la teoría de Spencer son válidas para la teoría de Tylor. Como no tenemos ningún medio de saber como han nacido las ideas de los espíritus y de las almas, el sabio atribuye al hombre primitivo una construcción lógica y da una explicación a sus creencias. Esta teoría se asemeja a la anécdota que cuenta por qué el leopardo tiene manchas. Es posible que las ideas de alma y de espíritu hayan nacido de la manera en que Tylor imagina, pero nada lo prueba. Se pudiera, a lo mejor, llegar a mostrar que los primitivos toman los sueños como pruebas de la existencia de las almas, y estas, a su vez, como pruebas de la existencia de los espíritus, pero esto no probaría todavía que los sueños hayan dado origen a esta idea, ni el alma al espíritu. Swanton tiene mucha razón de protestar contra tales explicaciones causales y de preguntar por qué alguien que sueña en una persona que ha muerto, haría esta “*deducción evidente*” (Tylor) de que él tiene una vida “*inmaterial*” separada del cuerpo. Deducción evidente, ¿por qué?

El mismo autor señala también que no hay en los pueblos primitivos identidad de actitud respecto de la muerte o de los sueños, y que hay que tener en cuenta estas diferencias si se acepta el término “*deducción evidente*” como conclusión causal justa³.

Que la noción de alma haya conducido a la noción de espíritu, es muy dudoso. Estas dos nociones existen en los que se les llamaría salvajes inferiores, que, dentro de la perspectiva evolucionista se los consideraba como los más cercanos del hombre prehistórico; y las dos nociones son no solamente diferentes sino opuestas la una a la otra, estando el espíritu considerado como inmaterial, extraño al cuerpo e invasor. En realidad, Tylor no habiendo sabido hacer una distinción fundamental entre las dos nociones, ha cometido serios errores a propósito del pensamiento hebraico, como lo ha mostrado el Dr. Snaith⁴. Queda también por probar que los pueblos, los más primitivos, creían que las criaturas y los objetos materiales tienen un alma como la suya. Si el animismo es predominante en ciertos pueblos –en el sentido que Tylor da a esta palabra animismo– es en los pueblos de cultura avanzada, hecho que para mí no tuviera ninguna significación histórica, pero que vendría al encuentro de la tesis evolucionista, igual que el hecho que la idea de un dios se encuentra en los llamados cazadores y colectores los más primitivos. Finalmente, se puede todavía preguntar cómo, si la religión es el producto de una ilusión tan elemental, ha durado tan largo tiempo.

Tylor quería mostrar que la religión primitiva era racional, que fluía de observaciones, por insuficientes que fueren ellas, y que se hacía deducciones lógicas por erróneas que fueren ellas; en fin, que ella constituía un esbozo de filosofía de la naturaleza.

Dentro de su estudio sobre la magia, que él distinguía de la religión por la comodidad de la exposición más que por razones de etiología o de lógica, él insistía sobre el elemento racional de lo que llamaba “*esa hojarasca de absurdos*”. Este estudio está fundado también en verdaderas observaciones y reposa sobre una clasificación de semejanzas, primer proce-

3 J.R. Swanton, “Three Factors in Primitive Religion”, *American Anthropologist*, N. S. XXVI (1924), 358-365.

4 N.H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 148.

so esencial del saber humano. Ahí, donde el mago se equivoca, es cuando concluye que, cuando hay semejanzas, las cosas tienen entre sí un vínculo místico; cuando toma una relación imaginaria por una relación real; una relación subjetiva por una relación objetiva. Y si se pregunta cómo poblaciones que explotan la naturaleza y organizan tan bien su vida social cometen tales errores, responderán que ellas tienen razones buenas para no darse cuenta de la puerilidad de su magia. La naturaleza, o la superchería del mago, cumple frecuentemente lo que se le atribuye a la magia; y si fallan, eso se explica por la negligencia o porque se ignoraba tal prohibición o por la intervención de fuerzas hostiles. Además, los juicios de éxito o de fracaso son elásticos, y en todo caso es difícil apreciar los hechos, sobre todo cuando el poder de la autoridad incita a aceptar lo que confirma una creencia, o a rechazar lo que la contradice. Aquí las observaciones de Tylor son confirmadas por los datos etnológicos.

He tratado rápidamente las consideraciones de Tylor sobre la magia, por una parte porque ellas ilustran la interpretación intelectualista, y por otra, ellas me conducen directamente a examinar la contribución de Sir James Frazer en la cuestión que nos interesa. Frazer es el más celebre de los antropólogos y le debemos mucho, como a Spencer y a Tylor. *The Golden Bough*, obra de trabajos y de erudición, está enteramente consagrada a las supersticiones primitivas. Pero, no se puede decir que añada gran cosa a la teoría de la religión de Tylor; más bien agrava la confusión aportando dos nuevas hipótesis, la una pseudo-histórica y la otra psicológica. Según Frazer, la humanidad toda entera pasa por tres estadios de desarrollo intelectual, de la magia a la religión, de la religión a la ciencia. Es posible que se haya inspirado en los tres estadios de Comte, el estadio teológico, el metafísico y el positivo o científico, aunque los dos sistemas están lejos de coincidir exactamente. Otros escritores de la época, por ejemplo King, Jevons y Lubbock y, desde un cierto punto de vista, Marett, Preuss y los representantes de la escuela de *l'Année Sociologique*, creían también que la magia precedía a la religión. En fin de cuentas, dice Frazer, las inteligencias más perspicaces se percataron probablemente que la magia no alcanzaba los fines que se proponía, pero no pudiendo vencer sus dificultades por medios empíricos ni hacer frente a sus crisis gracias a una filosofía refinada, fueron el juguete de otra ilusión y creyeron que seres sobrenaturales podían ayudarles. Al

correr el tiempo, las inteligencias perspicaces comprendieron que los espíritus no existían más, y este descubrimiento anunció el advenimiento de la ciencia experimental. Los argumentos aportados en apoyo de esta tesis eran, por lo menos, muy superficiales, y desde el punto de vista etnológico esta tesis era de lo más rebatible. En particular, las conclusiones fundadas sobre los datos australianos estaban muy alejadas del objetivo, y puesto que se ha mencionado a los australianos para mostrar que al paso que la cultura era más simple, la magia era más importante y la religión menos, vale anotar que los pueblos que viven de la caza o en grupos, incluidas numerosas tribus australianas, tienen creencias y religiones animistas y teístas. También es evidente que la variedad y la cantidad de prácticas mágicas es menor entre ellos que en las culturas más avanzadas desde el punto de vista tecnológico: no puede haber ahí magia agrícola o magia de la ferretería si no hay ni cultivo ni metales.

Dentro de la parte psicológica de su tesis, Frazer opone la magia y la ciencia a la religión: las dos primeras representan un mundo sujeto a leyes naturales invariables (que era también la idea de Jevons)⁵, y la religión representa un mundo donde los acontecimientos dependen del capricho de los espíritus. Por consecuencia, mientras que esos dos extraños camaradas llevan a cabo sus operaciones con una tranquila confianza, el sacerdote realiza la suya temblando de recelo. Luego, desde el punto de vista psicológico, la ciencia y la magia son semejantes aunque esta sea falsa y aquella verdadera. Esta analogía entre la ciencia y la magia no se aplica sino en la medida en que tanto la una como la otra son técnicas, y la mayor parte de los antropólogos consideran este acercamiento como muy superficial. Frazer ha cometido aquí el mismo error de método que aquel que cometiera Levy-Bruhl, comparando la ciencia moderna a la magia primitiva, en lugar de comparar las técnicas empíricas y mágicas dentro de las mismas condiciones culturales.

Sin embargo, no se puede hacer paja de todo lo que Frazer ha escrito sobre la magia y la religión. Podemos encontrar ahí buen grano. Él fue capaz, por ejemplo (trabajando a su manera, con dedicación), de demostrar lo que Condorcet y otros habían simplemente supuesto, que aquellos

5 E.B. Jevons, "Report on Greek Mythology", *Folklore*, II, 2 (1891), p. 220.

que gobiernan las poblaciones más primitivas del mundo son frecuentemente los magos y los sacerdotes. Y aunque no añade gran cosa a la explicación de Tylor sobre la magia, que, según este último, sería una mala aplicación de las asociaciones de ideas, provee de términos de clasificación, mostrando que esas asociaciones son de dos especies, las asociaciones de semejanza y las de contacto, la magia imitativa u homeopática y la magia contagiosa. Pero él se contentó con mostrar que se puede discernir ciertas semejanzas elementales entre las creencias y los ritos mágicos. Ni Tylor, ni Frazer no han explicado porqué, dentro de la magia, las gentes toman las relaciones imaginarias por relaciones reales, cuando este error no existe en sus otras actividades. El error está aquí en no reconocer que las asociaciones son estereotipos sociales y no psicológicos, y que ellas se producen solamente en situaciones rituales particulares, que tienen una duración limitada, como yo lo he mostrado en otra parte⁶.

A propósito de todas estas teorías intelectualistas hay que decir que, si no se las puede refutar, no se puede tampoco defenderlas, por la simple razón que no existe ningún documento probatorio sobre el origen de las creencias religiosas. Los estadios de la evolución que han construido sus autores para suplir a las pruebas ausentes, tenían posiblemente una cierta lógica, pero eran sin valor histórico. Sin embargo, si hay que dejar de lado las vagas hipótesis evolucionistas (o progresionistas), hay que retener una gran parte de lo que concernía a la facultad de razonamiento de los pueblos primitivos. Ellos probablemente no han adquirido sus creencias como lo pensaron esos autores, pero el elemento razón está siempre allí, a pesar de las observaciones incompletas, de las deducciones erróneas y de las falsas conclusiones. Las creencias son siempre coherentes y esos pueblos pueden ser críticos y escépticos hasta cierto punto en el seno del sistema de sus creencias; su pensamiento es por consecuencia inteligible para aquel que aprende la lengua y estudia el modo de vida de esas poblaciones.

La teoría animista duró, bajo formas variadas, años de años sin ser rebatida y dejó su huella en toda la literatura antropológica actual

6 "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic", *Bulletin of Faculty of Arts, Egyptian University (El Cairo)*, I, part " (1933), pp. 282-311.

—y, para no citar más que un ejemplo, en la exposición completa de Dorman sobre la religión de los indios de América, toda creencia, totemismo, hechicería, fetichismo, es explicada en términos de animismo. Pero voces de protesta comenzaron a elevarse, tanto a propósito de la religión como de su desarrollo.

Antes de ver lo que ellos dijeron, hay que señalar que estos críticos tenían dos ventajas sobre sus predecesores. La sicología asociacionista, que era más o menos una teoría mecanicista de la sensación, cedía paso a la psicología experimental de la que los antropólogos podían si bien de una manera bastante sumaria, utilizar los términos; en adelante hablaremos menos de las facultades cognoscitivas y más de las facultades afectivas y volitivas (de los elementos “orectifs” del espíritu), de instintos, emociones, sentimientos, y luego, bajo la influencia del sicoanálisis, de complejos, inhibiciones, proyecciones, etc. La sicología de la *Gestalt* y la sicología de las masas tuvieron también su influencia. Pero lo más importante, fueron los grandes progresos de la etnografía dentro de las últimas decenas del siglo XIX y al comienzo de este siglo. Los autores dispusieron entonces de una abundante información de mejor calidad: estudios de Fison, Howitt, Spencer y Gillen sobre los aborígenes australianos; de Tregear sobre los maoris; de Codrington, Haddon y Seligman sobre los melanesianos; de Nieuwen-huis, Krujit, Wilken, Snouck Hurgronje y Skeat y Bladgen sobre las poblaciones indonesias; de Man sobre los insulares andaman, de Im Thurn y von den Steinen sobre los amerindios; de Boas sobre los esquimales y, en África de Macdonald, Kidd, Mary Kingsley Junod, Ellis, Dennet, etc.

Hemos visto que Frazer difería totalmente de Tylor en un punto: él sostenía que la religión fue precedida por una fase de magia. Otros autores adoptaron la misma opinión. Un americano, John H. King, publicó en 1892 dos volúmenes que tenían por título: “The Supernatural: its Origin, Nature, and Evolution” (*Lo sobrenatural, su Origen, su Naturaleza y su Evolución*). Estos fueron poco sobresalientes dentro del clima de animismo que dominaba entonces y cayeron en el olvido hasta el momento en que Wilhelm Schmidt les hizo revivir. Tan evolucionista e intelectualista como sus colegas de la época, King pensaba que las nociones de espíritu y de alma son demasiado sutiles y complicadas

para los hombres rudos, opinión que deriva lógicamente del principio fundamental de la evolución, tal como se la representaba en aquellos tiempos, que pensaba que todo desarrollo fue de lo más simple a lo más complicado. Estimaba King que debió haber habido un estadio anterior al animismo, un estadio del *mana*, en el que la idea de suerte, la idea de artificio y de misterio constituía lo que el llamaba lo celeste. Provenía esto de deducciones inexactas hechas a partir de observaciones de procesos orgánicos y de estados síquicos que conducían al hombre primitivo a suponer que la virtud, el *mana*, estaban dentro de los objetos y de los acontecimientos y formaba parte intrínseca de ellos. Así nació una teoría de los maleficios y de los encantos que creó la magia. Luego, por errores de juicio y de falsos razonamientos a propósito de los sueños y de las neurosis, empezaron a creer en las almas, y finalmente en los espíritus y en los dioses. Estos diferentes estadios dependían del desarrollo de las instituciones sociales. Para King también la religión era, pues, una ilusión y una calamidad que detenía el progreso intelectual y moral, y las poblaciones primitivas que creían en tales fábulas son como niños pequeños —el desarrollo ontogénico corresponde aquí al desarrollo filogénico (lo que los psicólogos llamarían ahora la teoría de la recapitulación).

Frazer y King no fueron los únicos en afirmar que anteriormente al animismo la religión había pasado por un estadio más primitivo; Preuss en Alemania y Marett en Inglaterra sostuvieron la misma tesis y se opusieron a la teoría de Tylor que había tenido autoridad durante varios años; pero ellos rebatían sobre todo la cuestión de la cronología y del orden del desarrollo, y los críticos no pudieron probar que no hubo jamás un estudio del pensamiento tal como ellos lo afirmaban. Fueron dos de sus alumnos, Andrew Lang y R.R. Marett, que atacaron más violentamente a Tylor.

Lo mismo que sus contemporáneos, Andrew Lang era un teórico evolucionista, pero rechazaba el admitir que los dioses traían su origen de las almas y de los espíritus. Escribía con gran buen sentido —mezclado de absurdos—, pero como todo el mundo consideraba entonces el animismo como el origen de la religión, lo que dijo sobre la religión primitiva fue ignorado hasta el momento en que Wilhelm Schmidt tomó

su defensa. Hombre de letras romántico, Andrew Lang escribió sobre el príncipe Charles Edward y sobre María Estuardo, y fue con frecuencia tratado de literato y de diletante. Fue animista en el sentido de que, como Tylor, pensaba que la creencia en las almas y en los espíritus pudo haber nacido de fenómenos psíquicos (sueños, etc.), pero se resistía a admitir que la idea de Dios haya sido una prolongación tardía de las nociones de almas, de espectros y de espíritus. Hizo remarcar que la concepción de un Dios creador, moral, paternal, omnipotente y omnisciente se encuentra en los pueblos los más primitivos del globo, y se explica probablemente por lo que llamaban la prueba de las causas finales, conclusión racional en el hombre primitivo que piensa que el mundo que lo rodea debe haber sido creado por un ser superior. Sea como sea, según los criterios de los evolucionistas, la idea de Dios, que se encuentra entre las poblaciones de cultura rudimentaria, no puede ser resultante de las nociones de espíritu o de alma, o de cualquier otra noción. Aún más, afirma Lang, estas poblaciones, en muchos casos, no consideran el ser supremo como un espíritu, al menos en el sentido que nosotros damos al espíritu divino —“*Dios es espíritu y aquellos que le veneran deben venerarlo en espíritu y en verdad*”—, sino más bien como un tipo de persona. También concluye él que es inútil buscar la idea de Dios en las reflexiones sobre los sueños o las almas⁷. El espíritu-alma y Dios tienen orígenes totalmente diferentes, y hasta podría ser que el monoteísmo haya precedido al animismo, aunque desde el punto de vista histórico sea imposible de fijarle una prioridad dentro del tiempo. Pero a despecho de esta declaración fuertemente sensata, Lang creía verdaderamente que el monoteísmo fue anterior y que había sido corrompido enseguida por las ideas animistas. Las dos corrientes del pensamiento religioso se reunieron finalmente dentro del cristianismo, la una proveniente de las fuentes hebraicas, la otra de las helenísticas.

La tesis de Marett era muy diferente. No solamente sostenía la hipótesis de una fase pre-animista, sino que rebatía, apoyándose en la metodología, el razonamiento por el cual se había explicado la religión. El hombre primitivo no se parecía de ninguna manera al filósofo “defectuoso” que se lo había supuesto, decía él. En los primeros hombres, no

7 Lang, *The Making of Religion*, p. 2.

son las ideas las que provocan la acción, sino es la acción la que da nacimiento a las ideas: “*La religión del salvaje no es una religión meditada, elaborada, es una religión danzada*”⁸. Es el movimiento el significativo dentro de la religión primitiva, no la reflexión y la acción proviene de los estados afectivos. Marett saca la siguiente conclusión: en la edad más antigua, preanimista, no se puede diferenciar la religión de la magia, como se puede hacerlo más tarde cuando la religión organizada condena la magia que toma entonces un sentido peyorativo. Le parece preferible al hablar de los pueblos primitivos emplear la expresión “*mágico-religiosos*” –empleo– que lo encuentro importuno, pero que fue adoptado por numerosos antropólogos, en particular por Rivers y Seligman. Pero Marett mismo prefería el término de *mana*, término melanesiano introducido por los antropólogos dentro de su vocabulario conceptual y que, me parece, tuvo efectos desastrosos, pues, aunque sea imposible discutir aquí una cuestión tan complicada, me parece evidente que *mana* no tenía, para aquellos quienes hablaban la lengua a la que esta palabra pertenecía, la significación de una fuerza impersonal –de una concepción casi metafísica– que le atribuían Marett y, por ejemplo, King, Preuss, Durkheim, Hubert y Mauss. Según Marett, las poblaciones primitivas tienen el sentimiento de que ciertas personas y ciertos objetos poseen un poder oculto, y es la presencia o la ausencia de este sentimiento que separa lo sagrado de lo profano, el mundo de lo maravilloso del mundo prosaico, y los tabúes tienen como función separar estos dos mundos el uno del otro. Y este sentimiento es un sentimiento de temor y de misterio, una mezcla de admiración, de sorpresas, de interés, de respeto, posiblemente hasta de amor. Todo lo que evoca ese sentimiento y todo lo que es considerado como misterioso, es religión. ¿Por qué ciertas cosas evocan esta actitud y otras no, y por qué algunos son sensibles a ello y otros no? Marett no lo dice. En realidad, no da sino pocos ejemplos para explicarlo y son ejemplos citados al azar. Aunque en ese estadio, según Marett la magia no se diferencia de la religión, él presenta con todo una explicación diferente de la magia, adjudicándole el mismo carácter emocional. La magia es producida por la tensión emocional. Bajo el golpe de una emoción violenta amor u odio, y dentro de la im-

8 R.R. Marett, *The Threshold of religion*, 2a. edit. (1914), p. XXXI.

posibilidad de encontrar un alivio, se recurre al mundo de la imaginación para apaciguar su tensión, como un amante traicionado arrojaría al fuego el retrato de una amante infiel. Esto es lo que Marett llama la magia rudimentaria (Vierkandt hace el mismo razonamiento). Cuando esas situaciones se reproducen con frecuencia, la reacción se estabiliza, se convierte en lo que el llama la magia desarrollada, un modo de comportamiento habitual, socialmente reconocido. El mago es entonces consciente de la diferencia entre el símbolo y la realización. El sabe que no obra realmente, que apuntar su lanza contra un enemigo mientras pronuncia las palabras mágicas contra él, no es la misma cosa que atravesarle con ella. Él no confunde, como Tylor lo creía, una relación imaginaria con una relación real, y por consecuencia no hay analogía verdadera entre la magia y la ciencia –como lo sostiene Frazer–, pues el salvaje no ignora la diferencia entre la relación de causa a efecto mágico y la relación de causa a efecto mecánico, entre la acción simbólica y la acción empírica. La magia es entonces una actividad de sustitución: en las situaciones en que faltan medios prácticos para conseguir el objeto, tiene una función sosegante o estimulante y da a los hombres coraje, alivio, esperanza y tenacidad. En un artículo sobre la magia en la *Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings, Marett da una explicación un poco diferente, aunque siempre apaciguante, de ciertas formas de magia. Situaciones que se repiten dentro de la vida social engendran estados de intensidad emocional que, si no pueden desarrollarse dentro de una actividad práctica, como la caza, la lucha, el amor, se exhalan dentro de una actividad secundaria o de sustitución tal como la danza, representando escenas de cacería, de lucha o de amor. Más aquí la función de la actividad de sustitución sirve de desfogue a la energía inútil. Después esas actividades dejan de ser actividades de sustitución para tomar parte en la acción empírica, conservando su forma mimética, aunque en realidad sean repercusiones más bien que imitaciones.

Fuera de la contribución que aporta a la explicación de la magia, Marett no aporta nada de positivo sobre la religión primitiva. Se extiende largamente sobre lo “sagrado”, siguiendo a Durkheim del que se aprovecha abundantemente, y no hace más que jugar con las palabras. Cargado de cursos en un colegio de Oxford, se encontró sin duda en una posición bastante equívoca –mas siendo filósofo, se las arregló

(o parecía arreglarse)— distinguiendo entre el objeto de la antropología social que es determinar el origen de la religión —mezcla de historia y de relaciones de causa a efecto— y el objeto de la teología que se refiere al valor de esta religión⁹; esta posición, hasta cierto punto, es la de todos nosotros. Él concluye: “en una palabra, el objetivo y el resultado de la religión primitiva es justificar su consagración a la vida, estimular la voluntad de vivir y de actuar”¹⁰

Marett es un escritor brillante, pero este filósofo genial y entusiasta que después de haber publicado un único artículo toma el mando de la escuela preanimista, no ha aportado las pruebas necesarias para cimentar sus teorías. Ni su influencia, ni su reputación fueron de larga duración. Cuando decía que para comprender la mentalidad primitiva no era necesario ir a vivir con los salvajes, y que la sala de profesores de Oxford bastaba, sus conceptos eran entretenidos y contenían un elemento de verdad, pero carecían de seriedad y de profundidad.

Pasaré rápidamente sobre las obras numerosas de otro autor, Ernest Crawley, que fue director de escuela y cuyas obras aparecieron más o menos al mismo tiempo que las de Marett. Tuvo el buen sentido de destruir ciertas teorías erróneas que todavía tenían curso en la época: teoría sobre la exogamia (matrimonio de grupo) el comunismo primitivo, matrimonio por captura; pero sus contribuciones positivas tienen menos valor. Dentro de su estudio sobre la religión, *The Idea of the Soul*, supone, como continuación de Tylor, que la noción de espíritu surgió de la noción de alma y adjudicó la idea de Dios a un grado más avanzado de cultura. Pero Crawley está en desacuerdo con Tylor sobre el origen de la noción de alma. La opinión de Tylor sobre esta cuestión, declara Crawley, no nos lleva más lejos que Hobbes o Aristóteles, y, desde el punto de vista psicológico, es imposible que la noción de alma tenga su origen en los sueños; ella proviene mas bien de las sensaciones. El hombre primitivo podía evocar la imagen de las personas ausentes y de esta dualidad, de esta coexistencia, nacieron las nociones de alma y

9 Marett, “Origin and Validity in Religion” (1er. edic. 1916), y “¿Magic of Religion?” (1er. edic. 1919). *Psychology and Folk-Lore* (1920). Cfr también el artículo citado en la nota siguiente.

10 “Religion (Primitive Religion)”. *Encycl. Brit*, 11a. edic, XIX, 103.

de espíritu; en consecuencia, todo aquello de lo que se puede hacer una imagen mental puede tener un alma, aunque no se representa el alma de los objetos inanimados como dotada de movimiento, como lo pensaba Tylor: “*La existencia espiritual es pues una existencia mental; el mundo de los espíritus es un mundo mental*”¹¹. En cuanto a Dios o a los dioses, no son sino conjuntos de espíritus o espíritus de individuos eminentes, lo que Spencer había dicho. La religión es pues una ilusión.

Si Crawley no habría escrito otra cosa sobre la religión, se lo podría situar dentro de la categoría de los intelectualistas y los comentarios que se han hecho sobre esta categoría se aplicarían a él. Pero según ciertas de sus obras, comprendiendo allí una obra anterior que es la más conocida por todos, *The Mystic Rose* –que personalmente me parece como a sus contemporáneos casi ininteligible– parece tener una teoría más general de la religión. Todos los hábitos mentales del hombre primitivo son religiosos o supersticiosos; en consecuencia no hay lugar para separar la magia de la religión. Dentro de su ignorancia, él vive en un mundo de misterio donde no hay distinción entre la realidad subjetiva y la realidad objetiva. En el fondo de todos sus pensamientos hay miedo, particularmente el miedo de las relaciones entre hombres y mujeres. Ese sentimiento es en parte instintivo y en parte debido a la idea más o menos subconsciente de que las propiedades y las cualidades eran contagiosas y podían transmitirse por contacto. Los hombres se sentían particularmente vulnerables cuando realizaban actos fisiológicos, es decir cuando comían o cuando tenían relaciones sexuales –por esto acompañan esos actos con tabúes–. Crawley llega a la siguiente conclusión: “*Todas las concepciones religiosas vienen de orígenes funcionales fisiológicos y psicológicos más o menos constantes*”¹². Él habla hasta de “*pensamiento fisiológico*”: el que produce un proceso funcional por reflejo más o menos orgánico, ideas relativas a esas funciones. Según esta teoría, la religión primitiva se reduce en suma a tabúes, que son productos del miedo; los espíritus en los cuales creían los pueblos primitivos no eran sino conceptos de peligro y de miedo. Me parece difícil conciliar esta

11 A.E. Crawley, *The Idea of the Soul*, 1909, p. 78.

12 Crawley, *The Mystic Rose*, edic. 1927, p. 86.

posición con la idea de que el alma es “el *fundamento de toda religión*”¹³, expresada en *The Idea of the Soul*; pero, como ya lo he dicho, encuentro que Crawley es un escritor que carece de claridad. No obstante, conserva el mismo tema en todos sus libros: la religión no es finalmente sino el producto del miedo, de la desconfianza, de la falta de iniciativa, de la ignorancia y de la inexperiencia del hombre primitivo. La religión no es pues una cosa en sí, un aspecto de la vida social, sino más bien una tendencia que se infiltra en todas sus partes y que se relaciona con los procesos fundamentales de la vida orgánica y con las condiciones climáticas. El instinto vital, la voluntad de vivir, se confunde con el sentimiento religioso. La religión da un carácter sagrado a todo lo que da la vida, la salud y la fuerza. Si nos preguntamos lo que es el sentimiento religioso se nos responde que no es nada específico, “*pero que es la tendencia o la cualidad de todo sentimiento que termina en lo sagrado*”¹⁴.

De la teoría de Crawley resulta, como el mismo lo dice, que cuando hay más peligro hay más religión; este el porqué los pueblos que están en los primeros estadios de la cultura son más religiosos que aquellos de cultura avanzada, y las mujeres más religiosas que los hombres; resulta también que Dios es un producto de procesos sico-biológicos.

Antes de discutir las explicaciones de Marett y de Crawley sobre la religión y la magia, examinemos todavía algunos ejemplos similares. Pienso que hace falta decir aquí algunas palabras sobre Wilhelm Wundt que tuvo no poca influencia en su tiempo, y del que apenas se habla hoy día. Es un escritor ecléctico al que no es fácil situarlo. Su obra *Völkerpsychologie*, influyó ciertamente en Durkheim, pero se puede decir que en el conjunto sus explicaciones eran sicológicas, al mismo tiempo que evolucionistas, especulativas y frecuentemente fastidiosas. Las ideas que no denotan directamente percepción, las ideas mitológicas, como el las llama, tienen su origen en los procesos de emotividad (sobre todo de miedo –*Scheu*–, “*que son proyectadas al exterior, en el alrededor*”¹⁵).

13 Crawley, *The Idea of the Soul*, 1909, p. 1.

14 W. Wundt, *Elements of Folk Psychology*, 1916, p. 74.

15 W. Wundt, *Elements of Folk Psychology*, 1916, p. 74.

Son en primer lugar las creencias en la magia y en los demonios, y solamente en el estadio siguiente de la evolución –en la edad totémica– nosotros encontramos los comienzos de la religión propiamente dicha, el culto de los animales. Luego el totemismo se atenúa, el ancestro-tótem del clan es reemplazado por el ancestro humano que pasa a ser el objeto del culto. El culto de los ancestros desemboca entonces en el culto de los héroes, luego en el culto de los dioses –la edad de los héroes y de los dioses. El estadio final es la edad humanista con su universalismo religioso–. Tal vez debían intitular todo eso como filosofía de la historia antes que antropología. Es una lectura que parece hoy demasiado extraña a un etnólogo.

Hemos llegado ahora a una época en que los antropólogos trabajando sobre el terreno han estudiado por sí mismos las poblaciones indígenas y no ya a base de relatos escritos por observadores inexpertos. R.H. Lowie, cuyo estudio sobre los indios Crow aportó una importante contribución a la investigación antropológica, nos dice que la religión primitiva se caracteriza por “*un sentido de lo Extraordinario, del Misterio o de lo Sobrenatural*”¹⁶ (nótese las mayúsculas), y la reacción religiosa es una reacción de “*estupefacción, de respecto mezclado de temor; y su fuente está en lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Extraño, lo Sagrado, lo Divino*”¹⁷ (nótese las mayúsculas). Como Crawley, piensa que no hay comportamiento específicamente religioso, que no hay sino sentimientos religiosos, y que la creencia de los indios Crow en la existencia del espíritu de los muertos no es una creencia religiosa, porque esto no despierta en ellos interés emocional; así el ateo militante y el sacerdote pueden ser, tanto el uno como el otro, individuos religiosos, si ellos experimentan los mismos sentimientos, y el dogma cristiano y la teoría de la evolución biológica pueden ser tanto el uno como la otra doctrinas religiosas. El positivismo, el igualitarismo, el absolutismo y el culto de la razón no se distinguen de la religión; la bandera de un país es un símbolo religioso típico. Cuando la magia está asociada a la emoción, es religión. De lo contrario, ella es, desde el punto de vista psicológico, el equivalente de nuestra ciencia, como lo dice Frazer.

16 R.H. Lowie, *Primitive Religion*, 1925, p. XVI.

17 *Ibid.*, p. 322.

Paul Radin, americano también, que hizo un estudio notable sobre los indios Winnebago, adoptó casi la misma posición. No existe comportamiento específicamente religioso, no existe sino un sentimiento religioso, una sensibilidad más que normal a ciertas creencias y a ciertas costumbres, “*que se manifiesta por una emoción, un sentimiento de exaltación y de temor y un abandono completo a las sensaciones exteriores*”¹⁸. Casi todas las creencias pueden asociarse a ese sentimiento religioso, pero este se asocia sobre todo al éxito, a la buena suerte, a un larga vida (se encuentra aquí el eco de la “*religión del espíritu sano*”); y la emoción religiosa es particularmente evidente en el transcurso de las crisis de la vida, tales como la pubertad y la muerte. Cuando eso, que se lo considera como magia, suscita una emoción religiosa, hay religión. De lo contrario es folclor.

Citaré otro antropólogo americano, y de los más brillantes, Goldenweiser. Afirma que los dos reinos de lo sobrenatural, magia y religión, se caracterizan tanto el uno como el otro por el “*estremecimiento religioso*”.

Todos estos antropólogos tienen una deuda de reconocimiento para con Malinowski, por el trabajo que ha llevado a cabo sobre el terreno —mas en sus escritos teóricos— él manifiesta poca originalidad y pocas ideas personales. Malinowski establece una diferencia, como los otros lo hicieron, entre lo sagrado y lo profano, y declara que lo sagrado se distingue en que sus actos son siempre ejecutados con reverencia y un temor mezclado de respeto. La magia difiere de la religión porque los ritos religiosos no tienen objetivo ulterior (el objetivo está alcanzado en el cumplimiento mismo de los ritos —ceremonias del nacimiento, de la pubertad, de la muerte—), mientras que la magia pretende llegar a sus fines gracias a los ritos, pero no encontrar en los ritos sus fines; así los ritos favorecen la pesca o el cultivo. Mientras tanto magia y religión se asemejan, desde el punto de vista psicológico, pues tienen tanto la una como la otra una función mitigante, de “purgación” de las pasiones (*catharsis*). Ante la crisis de la vida, y especialmente ante la muerte, los hombres ansiosos y espantados encuentran alivio en el cumplimiento de los ritos religio-

18 P. Radin, *Social Anthropology*, 1932, p. 244.

sos. La discusión de Malinowski sobre la magia en sus últimos escritos¹⁹, sigue tan de cerca una parte de la tesis de Marett, que es inútil hablar. La magia, como la religión, funciona dentro de situaciones de turbulencia y de agitación. Los hombres no tienen conocimientos necesarios para superar sus dificultades por medios empíricos, y por esto emplean la magia como actividad de sustitución; ella apacigua la tensión causada por la impotencia y el deseo, tensión que amenaza con comprometer el éxito de su empresa. De ahí la forma mimética de los ritos, la realización de actos inspirados por los objetivos deseados. La magia produce, luego, los mismos resultados subjetivos que la acción empírica, ella hace renacer la confianza, y cualquiera sea el camino en que estén comprometidas las gentes, pueden continuar adelante. Sin comentarios críticos, otros han aceptado esta explicación, Driberg²⁰ y Firth²¹ por ejemplo. Realmente no era raro encontrar explicaciones por la emotividad en los autores de la época. Hasta un especialista de la vida primitiva tan ponderado como Thurnwald sostuvo que las poblaciones primitivas confundían una relación imaginaria con una relación real –formula Tylor-Frazer–, y que sus acciones mágicas son tan cargadas de emoción, sus deseos tan violentos, que paralizan todas las maneras de pensar que dominan los otros aspectos de su vida²². Tal vez la mejor exposición sobre este punto de vista –a saber que la magia es un producto de estados emocionales, deseo, temor, odio, etc., que tiene por función el aliviar a los hombres de su ansiedad– es aquella del sicólogo Carveth Read, en una obra que parece haber escapado completamente a la atención de los antropólogos: *The Origin of Man of his Superstitions*²³. Trata de la magia y del animismo bajo el título “creencias de percepción”, que son las del buen sentido y de la ciencia y provienen de las percepciones sensoriales.

19 Malinowski, “Magic, Science and Religion”, *Science, Religion and Reality*, 1925. En un artículo anterior “El aspecto económico de las ceremonias Intichiuma”, *Festskrift Tillegnad Edward Westermarck*, 1912, él se interesa sobre todo en el rol de la magia, en particular en el elemento mágico del totemismo, dentro de la evolución económica.

20 J.H. Driberg, *At Home with the Savage*, s.d. (1932), p. 188.

21 R. Firth, “Magic Primitive”, *Encycl. Brit.*, ed. 1955, p. XIV.

22 R. Thurnwald, “Zauber, Allgemein”, *Reallexifoon des Vorgeschicluna*, 1929.

23 C. Read, *The Origin of Man and of his Superstitions*, 1920.

Es necesario decir al menos algunas palabras de la contribución aportada por Freud. Van der Leeuw, entre otros, abre una entrada práctica al pensamiento de Freud. Los pueblos primitivos, dice, no percibían las contradicciones que están en la base de sus pensamientos porque “*una necesidad afectiva imperiosa les impedía ver la verdad*”²⁴. No veían más que lo que querían ver, y este es particularmente el caso de la magia. Cuando se encuentra en un impasse, el individuo tiene que escoger: sea el salir por su propia ingeniosidad, sea el replegarse en sí mismo y superar el obstáculo dejándose llevar por su imaginación caprichosa; puede tornarse hacia afuera o hacia adentro; hacia dentro, es el método de la magia, o para emplear un término psicológico, el *autismo*. Los hechiceros creen poder cambiar el mundo por medio de encantamientos y hechicerías; pertenecen, pues, a esta noble categoría de gentes que dan al pensamiento una importancia de primer plano: niños, mujeres, poetas, artistas, amantes místicos, criminales, soñadores y locos. Todos tratan de abordar la realidad con el mismo mecanismo psicológico.

Freud dice haber hecho la prueba en sus enfermos neuróticos de esta prioridad atribuida al pensamiento, de esta convicción que hace posible al espíritu romper el duro muro de la realidad, o hasta suprimirlo. Es lo que él llama “*el todo poder del pensamiento*” (*Allmacht der Gedanken*). Los ritos mágicos y las hechicerías del hombre primitivo corresponden psicológicamente a los actos obsesivos y a las fórmulas de protección de los enfermos neuróticos. El neurótico, como el salvaje, “*crea que puede, por su pensamiento, cambiar el mundo exterior*”²⁵. Aquí todavía tenemos ante nosotros un paralelismo entre el desarrollo ontogénico y el desarrollo filogénico: el individuo pasa por tres fases de la lívido, narcisismo, descubrimiento del objeto, caracterizada por el hecho de estar bajo la dependencia de los padres, y estado de madurez en el cual el individuo acepta la realidad y se adapta a ella. Estas tres fases corresponden psicológicamente a las tres fases del desarrollo intelectual del hombre, la fase animista (Freud llama así lo que otros llaman fase de la magia), la fase religiosa y la fase científica. Dentro de la fase nar-

24 G. Van der Leeuw, “La estructura de la mentalidad primitiva”, *Revista de Historia y de Filosofía Religiosa*, 1928, p. 14.

25 Freud, *Totem y Tabu*.

cisista, que corresponde a la fase de la magia, el niño, incapaz de satisfacer sus deseos por sus propios movimientos, compensa solucionando sus dificultades por la imaginación y sustituyendo el pensamiento a la acción; está entonces dentro de condiciones síquicas análogas a las del hechicero; y el neurótico es también como el mago; tanto el uno como el otro sobrevaloran el poder del pensamiento. En otros términos, es la tensión, un sentido agudo de frustración, que da nacimiento al ritual mágico, el cual tiene por función aligerar esa tensión. La magia cumple entonces el deseo del que experimenta satisfacción por el mecanismo de la alucinación.

La religión es igualmente ilusión. Es engendrada y se mantiene por el sentimiento de culpabilidad. Freud relata una historia que solamente un genio podría permitirse relatar, pues ninguna prueba la apoya; pero se puede decir que es una historia psicológica y verdadera en el sentido en que un mito es verdadero, aunque sea inaceptable literalmente desde el punto de vista histórico. Érase una vez —la anécdota comienza como un cuento de hadas—, en la época en que los hombres se asemejaban a los simios, un macho que ejercía su dominio sobre toda su horda y que guardaba para sí todas las hembras²⁶. Deseosos de aprovechar, también ellos, de las hembras, sus hijos se rebelaron contra ese monopolio y esa tiranía, mataron a su padre y lo comieron en un festín antropófago, idea que Freud sacó de Robertson Smith. Los hijos tuvieron luego remordimientos e instituyeron tabúes a propósito del comer a su tótem, al cual identificaron con su padre. No realizaban esta ceremonia sino de tiempo en tiempo, conmemorando y renovando así su culpabilidad, y luego instituyeron la prohibición al incesto, prohibición que es el origen de la cultura, pues la cultura proviene de la renunciación. La teoría de la religión de Freud está contenida en esta anécdota alegórica, pues el padre devorado es también Dios. Se puede considerar que este mito es un mito etiológico que explica el fundamento del drama de esas familias vienesas de las que Freud analizó clínicamente sus males y que creyó poder aplicar para lo esencial a todas las familias en general, dado que manaba

26 Freud tomó esta idea de J.J. Atkinson. Atkinson fue el primo hermano de Andrew Lang que publicó un artículo "Primal Law" como suplemento de su obra *Social Origins*, 1903. Nada ha podido ser descubierto correspondiente a esta familia ciclópea.

de la estructura familiar. Me parece inútil entrar en detalles. Conocemos todos los caracteres principales de su tesis: los niños aman y detestan a la vez a sus padres; el hijo, en el fondo de su inconsciente, desea matar a su padre y poseer a su madre (complejo de Edipo) y la hija, en el fondo de su inconsciente, desea matar a su madre y ser poseída por su padre (complejo de Electra). Superficialmente, el afecto y el respeto son salvaguardados, y brotando un sentimiento de confianza y de dependencia, se lo proyecta en el padre que se lo idealiza, y por sublimación se crea la imagen paternal de Dios. La religión es en consecuencia una ilusión, y Freud intitula su obra *L'avenir d'une illusion*²⁷; pero es una ilusión solo objetivamente, pues subjetivamente, no lo es, ya que no es el producto de una alucinación —el padre existe realmente—.

Podemos remitirnos al respecto a infinitas interpretaciones. He tomado un ejemplo de la excelente obra de Frederick Schleiter sobre la religión primitiva y cito sus palabras irónicas a propósito de *A textbook of Mental Diseases*, de Tanzi:

“En un ritmo dulce, con metáforas bien escogidas y brillantes artificios de retórica, presenta un paralelismo —profundo, fundamental e inquebrantable— entre la religión primitiva y la paranoia... No obstante, aquellos cuyas disposiciones de carácter o el razonamiento racional deseen encontrar una cierta justificación y una cierta dignidad en la religión del hombre primitivo, encontrarán algún consuelo en el hecho de que Tanzi no establece paralelismo entre los procesos mentales del hombre primitivo y los de la demencia precoz”²⁸.

La magia y la religión son entonces reducidas, tanto la una como la otra, a estados psicológicos: tensiones, frustraciones, emociones, sentimientos, complejos y decepciones de toda especie.

He dado ejemplos de interpretaciones emocionales de la religión. ¿Qué debemos concluir de todo esto? Por mi parte pienso que esas teorías son, la mayor parte, conjeturas, del género de “si yo fuera un caballo yo haría lo que los caballos hacen por una razón y otra”, se dice: “Yo haría lo que hacen los caballos a partir de tal o cual sentimiento que se supone

27 *L'avenir d'une illusion*, 1928.

28 F. Schleiter, *Religion and Culture*, 1919, pp. 45-47 (a propósito de Tanzi, *A textbook of mental Disease*, traducción inglesa, 1909).

poder atribuir a los caballos?. Si tuviéramos que realizar los mismos ritos que los primitivos, suponemos que estaríamos en un estado de agitación emocional, pues de otra manera nuestra razón nos diría que los ritos son objetivamente inútiles. Me parece que los que presentan esas conclusiones y hasta los que han tenido la ocasión de hacer estudios sobre el terreno, tienen muy pocas pruebas para justificarlas.

Aquí debemos hacernos algunas preguntas: ¿Cuál es, pues, ese temor que los autores que he citado dicen ser característico de lo sagrado? Algunos de ellos afirman que es una emoción específicamente religiosa, otros afirman que no existe emoción específicamente religiosa. Sea como sea, ¿cómo se puede saber que una persona experimenta el temor o una emoción? ¿Cómo reconocer ese sentimiento? ¿Cómo medirlo? Además, como lo admite Lowie y como otros lo han subrayado frecuentemente, se encuentra los mismos estados emocionales dentro de las formas de comportamiento que son totalmente diferentes y hasta opuestas, como en el comportamiento de un pacifista y de un militarista. Si los antropólogos deberían clasificar los fenómenos sociales según las emociones que se las considera las acompañan, resultaría un caos pues esos estados emocionales, suponiendo que estén presentes, varían no solamente de individuo a individuo, sino en el mismo individuo en diferentes ocasiones y hasta en diferentes momentos del mismo rito. Es absurdo poner a un sacerdote y a un ateo dentro de la misma categoría, como lo hace Lowie; y sería todavía más absurdo decir que, cuando un sacerdote dice su misa, no efectúa un acto religioso si no esta dentro de un cierto estado emocional; y en todo caso ¿cómo se podría conocer su estado emocional? Si deberíamos clasificar y explicar el comportamiento social por los estados psicológicos supuestos, obtendríamos resultados verdaderamente extraños. Si la religión se caracteriza por un sentimiento de temor, entonces se podría decir que un individuo que se encuentra de pronto frente a un búfalo que lo ataca, realiza un acto religioso. Y si la magia se caracteriza por su función tranquilizadora (catharsis), entonces se podría decir que un médico que por medios clásicos cura a un enfermo de sus angustias, realiza un acto mágico.

Se imponen otras consideraciones. Un gran número de ritos a los cuales todo el mundo atribuye un carácter religioso, tales como los

sacrificios, se efectuarían en situaciones en que la turbación emocional y los sentimientos de misterio y de temor están absolutamente ausentes. Son ritos rutinarios, obligatorios y estandarizados. Hablar de tensiones y de otras cosas del mismo género, es tan absurdo como hablar para explicar porqué las gentes de donde nosotros somos va a la iglesia. Si se efectúan ritos en ciertos momentos críticos, en la enfermedad o a la hora de la muerte, cuando el acontecimiento con el que se relaciona es susceptible de provocar angustias y aflicción, esos sentimientos estarán evidentemente presentes pero hasta en este caso hay que permanecer prudentes. La expresión de la emoción puede ser obligatoria, ella forma parte y parte esencial del rito mismo, como el llanto y los signos exteriores de dolor que acompañan a la muerte y a los funerales, sea que los actores experimentan verdaderamente o no el dolor. Ciertas sociedades recurren a plañidores profesionales. Entonces, una vez más, si las expresiones emocionales acompañan el rito, es muy posible que no sea la emoción la que suscite el rito, sino el rito el que desencadene la emoción. Ese es el viejo problema: ¿se ríe porque es feliz, o se es feliz porque se ríe? Nosotros no vamos ciertamente a la iglesia porque estamos en un estado emocional intenso, pero nuestra participación en los ritos puede sumergirnos en ese estado.

A propósito de la función llamada apaciguante (*catarsis*) de la magia, que prueba se tiene de que cuando un individuo recurre a la magia para cazar, pescar, cultivar la tierra, es porque él se siente frustrado y que si él está en un estado de tensión el cumplimiento de los ritos alivia su inquietud. Me parece que tiene poco o nada de inquietud. Sean cuales fueren esos sentimientos, el hechicero debe efectuar los ritos, pues ellos forman obligatoriamente parte de sus atribuciones. Se podría decir que el hombre primitivo cumple sus ritos porque tiene la confianza en su eficacia, de suerte que no tiene razón de sentirse frustrado, puesto que sabe tener a su favor los medios para solucionar todas las dificultades que se le presentaren. En lugar de decir que la magia aligera la tensión, se podría decir que la posesión de los medios que ofrece la magia impide que la tensión se produzca. Y hasta se podría decir, al contrario, que si hay estado emocional, su origen no está en los ritos, sino que es más bien su consecuencia; los gestos y los encantamientos producen la conexión psicológica que se supone ser la causa del rito que se efectúa. Debe-

mos recordar también que la magia y la religión tienen un papel vicario, pues el hechicero o el sacerdote no son la persona por la que se efectúan los ritos, sino la de su cliente. La persona que, según se pretende, está en un estado de tensión, no puede ser la misma persona cuyas palabras y gestos se supone apaciguan la tensión. En consecuencia, si sus gestos y sus hechicerías provocan una emoción, es una emoción simulada. Añadiría que, creo que, en el caso de Malinowski, la mayor parte de los ritos que él ha observado fueron ejecutados en su favor y pagados, y bajo su tienda, es decir fuera de su cuadro habitual; en esas condiciones no se ve cómo se podría sostener que los signos de emoción hayan podido tener por causa impresiones de tensión y de frustración.

Es más, como lo ha advertido Radin²⁹, en el individuo, la adquisición de los ritos y de las creencias precede las emociones que se pretende las acompañan más tarde, a la edad adulta. El niño aprende a participar en ello antes de sentir ninguna emoción; el estado emocional, cualquiera que fuera si existe, no puede pues ser el origen y la explicación. El rito forma parte de la cultura en la cual el individuo ha nacido, se le impone desde el exterior, como todo el resto de su cultura. Es una creación de la sociedad, no de un razonamiento o de una emoción individual, que se encuentra puede satisfacerse a la vez; por esta razón Durkheim nos dice que una interpretación psicológica de un hecho social es ciertamente una interpretación falsa.

Por la misma razón debemos rechazar las teorías de la realización de los deseos. Al comparar al neurótico con el hechicero, esas teorías ignoran el hecho de que las acciones y las fórmulas del neurótico provienen de estados subjetivos, mientras que aquellas del hechicero le son impuestas tradicional y socialmente por su cultura y su sociedad, y forman parte del cuadro institucional dentro del cual él vive y al que debe adaptarse; y aunque pudieran darse ciertos parecidos exteriores en ciertos casos, no se puede concluir que los estados psicológicos sean idénticos o que sean resultados de condiciones comparables. Al situar a los pueblos primitivos en la misma categoría que los niños, los neuróticos, etc., se comete el error que consiste en creer que, porque las cosas se parecen

29 *Social Anthropology*, p. 247.

en un punto particular, son semejantes en todos los puntos; se toma la parte por el todo, *pars pro toto*. Todo lo que esto prueba, es a los ojos de los autores, que esos diferentes pueblos no piensan continuamente de una manera científica. Pero ¿quién ha encontrado alguna vez un salvaje que crea poder cambiar el mundo por uno de sus pensamientos? Sabe perfectamente que eso le es imposible. Es de nuevo una anécdota del mismo género que “*si yo fuera un caballo*”: si yo debiera comportarme como se comporta un hechicero salvaje, yo tuviera las enfermedades que tienen los enfermos neuróticos

Naturalmente, nosotros no condenamos irremediabilmente esas interpretaciones. Ellas han jugado un papel útil al reaccionar contra un intelectualismo exagerado. Los deseos y los impulsos, conscientes o inconscientes, motivan el comportamiento del hombre, dirigen sus intereses y lo empujan a la acción; juegan ciertamente un papel dentro de la religión. Esto es innegable. Pero hay que llegar a determinar la naturaleza de esos deseos y de esos impulsos y el papel que desempeñan. Yo me erijo contra la aserción pura y simple de su importancia, e impugno una explicación de la religión en plan de emoción y aun de alucinación.

Capítulo X

Teorías sociológicas

E. E. Evans-Pritchard

Tomado de *La Religión des Primitifs* de E.E. Evans-Pritchard, Paris: 1971, pp. 59-92.

Las explicaciones emocionales de la religión primitiva que he presentado están fuertemente marcadas de pragmatismo. Por absurdas que puedan parecer a un espíritu racionalista las creencias y los ritos primitivos, ayudan a las gentes pobres y desheredadas a hacer frente a sus problemas, a soportar sus desgracias, disipan la desesperanza que paraliza la acción y contribuyen a una confianza propicia al bienestar del individuo dándole un sentido renovado del valor de la vida y de todas las actividades que la favorecen. El pragmatismo estuvo muy en boga en la época en que esas explicaciones fueron presentadas y la teoría de Malinowski sobre la religión y la magia habría podido salir directamente de la obra de William James –tal vez–, además, ese fue el caso: la religión tiene su valor y es verdadera en el sentido que los pragmatistas dan a la palabra verdad, si aporta consuelo y seguridad, confianza y alivio; es decir si ella es útil a la vida. Entre los autores que han tratado del pensamiento primitivo, hay que citar a Carveth Read, cuyo enfoque pragmatista está claramente expuesto en un libro que hemos mencionado anteriormente. ¿Por qué, se pregunta, el espíritu humano está ofuscado por las ideas de magia y de religión? (Consideraba la magia como anterior a la religión, teniendo aquella su origen en los sueños y en las creencias en los espíritus). Responde que poniendo de lado el alivio psicológico que ellas proporcionan, esas supersticiones fueron útiles en los primeros estadios de la evolución social y sirvieron de ayuda a los jefes para mantener el orden, las costumbres y apoyo a su autoridad. Tanto la una como la otra son ilusión, pero la selección natural les ha sido favorable.

Se nos dice que las danzas totémicas “dan un excelente entrenamiento físico, desarrollan el espíritu de cooperación y constituyen una especie de ejercicio...”¹. Y se ha dicho muchas otras cosas del mismo género. Veremos que, en general, las teorías sociológicas sobre la religión tienen la misma tendencia: la religión contribuye a la cohesión y a la continuidad de la sociedad y eso es lo que constituye su valor.

Esta manera pragmática de considerar la religión existía mucho antes de que el pragmatismo fuera erigido en doctrina filosófica. Por ejemplo, Montesquieu, el padre de la antropología social (aunque algunos atribuyen este honor a Montaigne), que aun admitiendo que la religión esté fundada en una mentira puede tener una función social extremadamente útil, ella se conforma al tipo de gobierno al que esta asociada, estando la religión de un pueblo, en general, adecuada a su modo de vida. Esto hace difícil transportar una religión de un país a otro. No hay pues que confundir función y verdad. “Las doctrinas más verdaderas y santas pueden tener las peores consecuencias cuando no están en relación con los principios de la sociedad; y al contrario, las doctrinas más falsas pueden tener excelentes consecuencias cuando son concebidas para responder a esos principios”². Los racionalistas, los más extremistas del siglo de las Luces, como Condorcet, conceden que, aun falsa, la religión tuvo en otro tiempo una función social útil y jugo un papel importante dentro del desarrollo de la civilización.

Se encuentran aproximaciones sociológicas análogas en los primeros escritos sobre la sociedad humana. Son a veces formuladas en términos que hoy se los llamaría estructurales. Aristóteles en *La Política*., declara que “todos los pueblos dicen que los dioses tienen, ellos también, un rey, porque ellos mismo han tenido reyes; ya que los hombres crean los dioses a su imagen, no solamente según su aspecto exterior, sino también según su modo de vida”³. Hume dice más o menos la misma cosa, y se encuentra esta idea de una relación estrecha entre el desarrollo político y religioso, en varios tratados de antropología. Herbert Spencer afirma que “Zeus tiene, en relación a las otras divinidades, un lugar que

1 C. Read, *The origin of man and of his Superstitions*, 1920, p. 68.

2 Montesquieu, *L'Esprit des Loix*, 1748.

3 1, 2, 7

es exactamente el mismo que el de un monarca absoluto en relación a la aristocracia de la que él es jefe”⁴. Max Müller dice que el “henoteísmo” (palabra inventada por él para designar una religión dentro de la cual cada uno de los dioses participa de todos los atributos del ser supremo) surge en las épocas en que las tribus independientes se constituyen en naciones, pues se trata de una religión comunitaria, distinta de una imperial. King afirma también que a medida que los sistemas políticos se desarrollan, las partes que los componen están representadas por dioses tutelares, y cuando las partes se reúnen, cuando las tribus se juntan para formar naciones, aparece entonces la idea de un ser supremo. Es el dios tutelar del grupo que domina el conjunto de los elementos dispares. Finalmente llega el monoteísmo, el celeste reflejo del estado universal, todopoderoso y eterno. Robertson Smith explica el politeísmo de la antigüedad clásica, que es opuesto al monoteísmo del Asia, por el hecho de que en Grecia y en Roma la monarquía fue derrocada por la aristocracia, mientras que en Asia se mantuvo: “Esta diversidad de la suerte política se refleja en la diversidad del movimiento religioso”⁵. Jevons sigue el mismo razonamiento. Pero todo esto es un poco ingenuo. Los escritos de Andrew Lang y las numerosas obras de Wilhelm Schmidt contienen abundantes informaciones que muestran que los pueblos que no tienen funciones políticas, es decir no tienen modelo político de un ser supremo, los pueblos de cazadores y de colectores, son en su mayor parte monoteístas, es decir que no tienen sino un dios, sin renegar, no obstante, de otros dioses (ya que para ser monoteísta en este segundo sentido hace falta que exista un cierto politeísmo).

Se encuentra otros ejemplos de análisis sociológico dentro de las obras de Sir Henry Maine sobre la jurisprudencia comparada. Él explica, por ejemplo, la diferencia entre la teología oriental y occidental por el simple hecho de que en Occidente la teología se asoció a la jurisprudencia romana, cuando ninguna sociedad de lengua griega “no manifestó jamás la menor aptitud para establecer una filosofía del derecho”⁶. La especulación teológica pasó del clima de la metafísica griega al clima del

4 Op. cit., 1. 207.

5 W. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, 3a. edic. (1927), p. 73.

6 H.S. Maine, *Ancient Law*, 1912, p. 362.

derecho romano. Mas, el estudio sociológico el más profundo y completo sobre la religión es la obra de Fustel de Coulanges: *La Citi Antique*. Este historiador Francés (bretón) que nos interesa tanto más que Durkheim, que fue su alumno, ha hecho un estudio de la religión que pronto presentaré. El tema de la Cite Antique es el siguiente: la sociedad antigua clásica estaba centrada en la familia en el extenso sentido de la palabra –familia por parentesco y raza, y es el culto de los ancestros el que unía ese grupo de parientes en una corporación y le daba su permanencia. El jefe de la familia jugaba el papel de sacerdote. Esta idea central de que los muertos son divinidades de la familia esclarece y ella sola permite comprender todas las costumbres de la época: principios y ceremonias del matrimonio, monogamia, prohibición del divorcio, prohibición del celibato, levirato, adopción, autoridad paternal, reglas de descendencia, de herencia y de sucesión, leyes, propiedad, sistemas de nomenclatura, calendario, esclavitud, clientela y muchas otras costumbres. Las ciudades-estados se desarrollan sobre el modelo estructural que había sido formado por la religión en las condiciones sociales más antiguas.

La teoría de la religión de Durkheim, así como las obras de EB. Jevons, de Salomón Reinach y de otros autores están fuertemente influenciadas igualmente por Robertson Smith, que ya he mencionado y quien fue profesor de árabe en Cambridge. Sacando algunas de sus ideas fundamentales de J. E McLennan, escocés como él, hizo esta hipótesis de que las sociedades semíticas de Arabia antigua eran sociedades compuestas de clanes matriarcales que tenían cada uno de ellos lazos sagrados con un animal de una especie particular, su tótem. Esas suposiciones son poco fundadas, pero Robertson Smith creía en ellas. Según Smith, los miembros del clan y sus tótems eran de la misma sangre; y de la misma sangre era también el dios del clan ya que se lo consideraba como el padre, en carne y hueso, del fundador del clan. Sociológicamente hablando, el dios era el clan, idealizado y divinizado. Esta proyección tenía su representación material en la criatura totémica; y el clan expresaba periódicamente la unidad de sus miembros y de sus miembros con su dios, y se revivificaba, matando la criatura totémica y comiendo su carne cruda en un festín sagrado, comunión “en la cual el dios y sus fieles se

unían compartiendo la carne y la sangre de una víctima sagrada⁷. Así, como el dios, los miembros del clan y el tótem eran de una misma sangre, los miembros del clan participaban en una comunión sagrada no solamente en compañía de su dios sino absorbiendo sacramentalmente una partícula de la vida divina, que incorporaban a su propia vida. La forma del sacrificio hebreo tiene su origen en esta fiesta de comunión. Las pruebas en apoyo de esta teoría son desdeñables, lo que no impide a Jevons suscribirlas, aunque para un pastor presbiteriano, la tentativa era escabrosa; también el mismo Robertson Smith, responsable de la publicación de la segunda edición (edición póstuma) de *The Religion of the Semites* de 1894 (primera edición: 1889) suprimió ciertos pasajes relativos al Nuevo Testamento⁸ que hubieran podido parecer irreverentes. Todo lo que se puede decir de esta teoría, cuyo razonamiento es deformado y poco sólido, es que no hay ninguna prueba de que la absorción del animal tótem haya sido la primera forma de sacrificio y el origen de la religión. Además, en la vasta literatura sobre el totemismo a través del mundo, hay el ejemplo de una población australiana que come con ceremonial sus tótems, pero la significación de este ejemplo, aun aceptando la veracidad de ese testimonio, es incierta y rebatida. Esto puesto de lado, y si bien Robertson Smith piensa que su teoría se aplica a todos los pueblos primitivos en general, existe un gran número entre los más primitivos que no practican la inmólación, y otros para los que ese sacrificio no tiene absolutamente el sentido de una comunión. Sobre ese punto, Robertson Smith ha inducido en error a Durkheim y Freud.

Es también extremadamente improbable que la idea de comunión haya existido en los primeros sacrificios hebreos, y si ella existía, estuviera acompañada de una idea expiatoria. En resumen, Robertson Smith no hace más que hacer suposiciones sobre un período de historia de los semitas que es casi absolutamente desconocido. Por este hecho, su teoría está al abrigo de críticas, pero carece de fuerza y de convicción. En realidad, no es una teoría histórica, sino una teoría evolucionista, como todas las teorías antropológicas de la época, y hay que establecer claramente esta distinción. De un extremo al otro de la obra, se la siente

7 *The religion of the Semites*, p. 227

8 J. G. Frazer, *The Gorgon's Head*, 1927, p. 289.

evolucionista; es particularmente neto cuando insiste sobre el carácter grosero y materialista –lo que Preuss llama *Vrdummheit*– de la religión del hombre primitivo. Así, él coloca lo concreto en oposición a lo espiritual, al comienzo del desarrollo; e insiste indebidamente sobre el carácter social, en oposición al carácter personal de la religión primitiva. Revela así la idea fundamental de todos los antropólogos victorianos, que creían que los más primitivos debían estar en oposición a lo que eran ellos mismos, cuya espiritualidad estaba marcada de individualismo.

Para comprender como Robertson Smith ha tratado la religión semita antigua y la religión primitiva en general, y, en una larga medida, para comprender el análisis de Durkheim, hay que subrayar que consideraba que las religiones primitivas no tenían ni creencias ni dogma: “ellas consistían únicamente en instituciones y en prácticas”⁹. Los ritos, es verdad, estaban ligados a los mitos, pero para nosotros, los mitos no explican los ritos; son más bien los ritos los que explican los mitos. Si es así, debemos para comprender la religión primitiva, buscar en su ritual y puesto que en la antigua religión el sacrificio es el rito fundamental, estudiaremos el *sacrificium*. Es más, puesto que el sacrificio es una institución general, buscaremos su origen en causas generales.

Fundamentalmente, Fustel de Coulanges y Robertson Smith presentaban lo que se podría llamar una teoría estructural de la religión que, según ellos, deriva de la naturaleza misma de la sociedad primitiva. Ese fue también el punto de vista de Durkheim y él se propuso mostrar además los orígenes de la religión. No se puede apreciar el valor de la obra de Durkheim –el más grande sin duda de los sociólogos modernos– si no se tiene en cuenta dos consideraciones. La primera, es que, para él, la religión es un hecho social, es decir objetivo. Él no tiene sino desprecio para las teorías que buscan explicarla en términos de psicología personal. Cómo se pregunta, si la religión ha nacido de un simple error, de una ilusión, de un tipo de alucinación, habría podido ser universal y durable y ¿cómo un capricho vano habría producido las leyes, la ciencia y la moral? El animismo, en todo caso en sus formas las más típicas, no se encuentra dentro de las sociedades primitivas sino en

9 The religion of the Semites, p. 16.

las sociedades relativamente avanzadas como aquellas de la China, de Egipto y del antiguo Mediterráneo. En cuanto al naturalismo (la escuela del mito natural), se puede explicar mas bien la religión como una enfermedad del lenguaje, una confusión de metáforas, la influencia del lenguaje sobre el pensamiento, que como el resultado de sueños y de trances. Dejando a un lado el hecho de que esta explicación animista, es tampoco satisfactoria como la explicación animista, es claro que los pueblos primitivos manifiestan un notable poco interés por los fenómenos naturales que nos parecen los más impresionantes –el sol, la luna, las montañas, el mar, etc.– cuyo ritmo regular y monótono les parece totalmente ordinario¹⁰. El afirma, al contrario, que en el totemismo, que considera la religión la más elemental, los objetos divinizados no tienen nada de imponente y que la mayor parte son humildes criaturitas como los patos, conejos, ranas o gusanos, cuyas cualidades intrínsecas no podrían ciertamente ser el origen del sentimiento religioso que inspiraban.

Es verdad, ciertamente (y Durkheim no lo había rebatido), que la religión es pensada, sentida y deseada por los individuos –pues la sociedad es incapaz de ejercer tales funciones– y por este hecho la religión es un fenómeno de psicología individual, un fenómeno subjetivo y tal vez estudiado como tal. Pero no lo es menos, por esto, un fenómeno social y objetivo, es independiente del espíritu individual y como tal la sociología la estudia. Tres características le dan esta objetividad. Primero, la religión se transmite de una generación a otra; luego si ella en un sentido es individual, en otro es exterior al individuo, porque existe antes de su nacimiento y existirá después de su muerte. El individuo la adquiere como adquiere el lenguaje, por el hecho de que ha nacido dentro de una sociedad determinada. En segundo lugar, la religión es algo general, al menos en una sociedad cerrada. Todo el mundo tiene las mismas creencias y las mismas prácticas religiosas, y ese carácter general o colectivo, le confiere una objetividad que la sitúa por encima de la experiencia psicológica de todo individuo; de todos los individuos. En tercer lugar, es obligatoria.

10 Hocart hace remarcar, op. cit., Man, 1914, p. 99, que en las islas Fidje donde los huracanes son cada año sujeto de conversación, jamás ha oído decir que haya habido una teoría indígena sobre esta cuestión, ni que ella despertara el menor sentimiento de temor religioso.

Puestas de lado las sanciones positivas o negativas, el simple hecho de que la religión tenga un carácter general significa, siempre en una sociedad cerrada, que ella es obligatoria, pues aunque no hay apremio, el individuo no puede escoger y debe aceptar lo que todo el mundo acepta, como acepta el lenguaje que se le impone. Si fuera escéptico, no podría expresar sus dudas sino en relación a las creencias que se profesan a su alrededor. Si hubiera nacido en una sociedad diferente, tuviera una serie de creencias diferentes, lo mismo que tuviera un lenguaje diferente. Se puede notar aquí que el interés que Durkheim y sus colegas manifestaron por las sociedades primitivas venía precisamente del hecho que estas son, o era, comunidades cerradas. Las sociedades abiertas en las que las creencias no son forzosamente transmitidas y en las que son variadas y por consiguiente menos obligatorias, se prestan menos a las interpretaciones sociológicas correspondientes a las opiniones de esta escuela.

La autonomía de los fenómenos religiosos es el segundo punto que hay que tener presente en el espíritu. Yo hare simplemente mención de ella pues resalta claramente de la manera en que Durkheim ha tratado la religión —y este es el objeto— de nuestro propósito. Durkheim era mucho mas materialista y determinista de lo que se ha dicho. En realidad, yo tendría tendencia a considerarlo como un voluntarista y un idealista. Las funciones del espíritu no pueden existir sin los procesos del organismo, pero eso no quiere decir, afirma él, que los hechos psicológicos pudieren ser reducidos a los hechos orgánicos y explicados por ellos, sino simplemente que tienen una base orgánica, exactamente como los procesos orgánicos tienen una base química. Los fenómenos tienen su autonomía en cada nivel. Igualmente, no puede haber ahí vida socio-cultural sin las funciones psíquicas del espíritu, pero los procesos sociales trascienden las funciones por las cuales operan, y tienen una existencia propia fuera del espíritu del individuo. El lenguaje es un buen ejemplo del objetivo que desea alcanzar Durkheim. El lenguaje tiene un carácter tradicional, general y obligatorio; tiene una historia, una estructura y una función de las que son inconscientes aquellos que lo hablan, y aunque los individuos hayan contribuido a su formación, no es ciertamente el producto del espíritu de un individuo. Es un fenómeno colectivo, autónomo y objetivo. Dentro de su análisis de la religión, Durkheim va más lejos. La religión es un hecho social. Ella resulta de la

naturaleza misma de la vida social, en las sociedades las más simples esta ligada a otros hechos sociales, al derecho, a la economía, al arte, etc., que se separan luego de ella para llevar sus propias existencias independientes. Ella es el reflejo sobre todo del sentimiento que tiene la sociedad de ser otra cosa que una simple colección de individuos, sentimiento que mantiene su solidaridad y asegura su continuidad. Esto no quiere decir que ella sea simplemente un epifenómeno de la sociedad, como los marxistas lo pretenden. Habiendo adquirido la existencia gracias a una acción colectiva, la religión toma una cierta autonomía y prolifera de toda suerte de maneras inexplicables por la estructura social que le ha dado origen, sino por otros fenómenos religiosos y sociales pertenecientes a un sistema que le es propio.

Habiendo sentado estos dos puntos, no nos demoraremos en presentar la tesis de Durkheim. El parte de cuatro ideas cardinales que toma de Robertson Smith: la religión primitiva es el culto del clan y ese culto es totémico (pensaba que el totemismo y un sistema clásico segmentario no van el uno sin el otro); el dios del clan es el clan mismo, divinizado; el totemismo es la forma más elemental de la religión, la más primitiva, y, en ese sentido, la más original que conocemos. El quería decir con ello que se la encuentra en las sociedades de estructura material y social muy simple y cuya religión se puede explicar sin tomar prestado ningún elemento a una religión anterior. Durkheim está, pues, de acuerdo con aquellos que veían en el totemismo el origen de la religión, o por lo menos su más antigua forma: McLennan, Robertson Smith, Wundt, Frazer en sus primeras obras, Jevons y Freud.

Pero, ¿sobre qué se funda esta opinión de que el totemismo es un fenómeno religioso? En sus últimos escritos, Frazer lo sitúa en la categoría de la magia. Para Durkheim, la religión pertenece a una categoría más vasta, lo sagrado, pues todas las cosas, reales o ideales, pertenecen a una de las dos clases opuestas, lo profano y lo sagrado. Lo sagrado es claramente identificable por el hecho que está aislado y protegido por prohibiciones; las cosas profanas son aquellas a las cuales se aplican esas prohibiciones. De aquí la misma función al tabú que la que da Mauss. “Las creencias religiosas son las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas”, y los ritos son “las reglas de conducta que

indican como se debe comportar en presencia de objetos sagrados”¹¹. Estas definiciones sirven para la magia y la religión porque tanto la una como la otra son sagradas, según el criterio de Durkheim; propone pues otro criterio que permite distinguirlas. La religión es siempre un grupo, un quehacer colectivo; no hay religión sin iglesia. La magia tiene una clientela y no una iglesia, las relaciones del mago y de su cliente son comparables a aquellas del médico y del enfermo. Llegamos a una definición final de la religión: “Una religión es un sistema unificado de creencias y de practicas relativas a las cosas sagradas, es decir a las cosas que son puestas de lado y que son prohibidas –creencias y prácticas que unen dentro de una sola comunidad moral llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella”¹². Dentro de esa definición, los antecedentes hebraicos de Durkheim se manifiestan fuertemente, me parece, y de manera bastante apropiada; sea como sea, según su criterio el totemismo puede ser considerado como una religión; está rodeado de tabús y es una manifestación de grupo.

En esta religión totémica, ¿cual es pues el objeto que se reverencia? No es simplemente el producto de una imaginación delirante; este objeto tiene una base objetiva. Es el culto de algo que existe realmente, aunque eso no sea lo que suponen aquellos que practican el culto. Lo que los hombres adoran dentro de esas representaciones ideales, es la sociedad misma o una parte de la sociedad. Y que más hay de natural, dice Durkheim, pues una sociedad presenta todo lo que hace falta para aportar a los espíritus, la sensación de lo divino. Ella tiene un poder absoluto sobre los hombres y les da al mismo tiempo el sentimiento de estar bajo su constante dependencia. Es un objeto de veneración y de respeto. Así la religión es un sistema de ideas por el cual los individuos se representan la sociedad a la cual pertenecen y las relaciones que tienen con ella.

Durkheim quiso probar la exactitud de su teoría tomando como ejemplo la religión de ciertos indígenas australianos –utilizando la de los indios de América del Norte como modelo, bajo el pretexto que era, la forma de religión más simple que se conocía. Él sostenía, no sin razón,

11 E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, 1912.

12 Durkheim, op. cit.

que dedicándose a un estudio comparado de los hechos sociales, se debían observar esos hechos en sociedades del mismo tipo y que una sola experiencia bien controlada era suficiente para establecer una ley— argumento que me parece ignorar los ejemplos que contradicen esta llamada ley. En aquella época, la atención de los antropólogos estaba concentrada en descubrimientos recientes hechos en Australia por Spencer y Gillen, Strehlow y otros. En todo caso, la elección que Durkheim hizo de esta región no fue acertada pues la literatura relativa a los indígenas de ese terreno fue y es, según criterios modernos, muy confusa y muy pobre.

Los “Blackfellows” australianos, como se los llamaba, son (empleo aquí el tiempo presente de los etnólogos, aunque sean pocos los que viven ahora en relación a antes) cazadores, practican la recolección. Andan errantes en pequeños grupos dentro de los territorios de su tribu, buscando caza, frutas, matorrales, etc. La tribu está compuesta de varias hordas. Se es miembro de un clan cuando se forma parte de una horda y de la tribu en el territorio de la que vive la horda. Hay numerosos clanes de ese género, dispersos sobre todo en territorio australiano. Cuando se es miembro de un clan, se tiene con los otros miembros de ese clan relaciones concernientes a una cierta especie de fenómenos naturales, particularmente los animales y las plantas. La especie es sagrada para el clan, no se la puede ni comer ni destruir. Cada clan tiene sus propios fenómenos naturales de suerte que la naturaleza toda entera pertenece a los clanes. La estructura social provee pues un modelo de clasificación de los fenómenos naturales. Puesto que las cosas clasificadas según los clanes son asociadas a sus tótems, ellas tienen también un carácter sagrado, y puesto que un culto implica otro, todos forman parte de una misma religión, la religión tribal.

Durkheim ha remarcado que las criaturas totémicas no son veneradas, como lo creían McLennan, Tylor y Wundt, y que no habían sido escogidas por su aspecto imponente. Además, no son las criaturas mismas de primera importancia —ellas son sagradas, es verdad, pero lo son secundariamente— sino la representación de esas criaturas que está grabada sobre grandes pedazos de madera y de piedra pulida, los churinga, a veces horadados y utilizados como una especie de bocina. En realidad las criaturas totémicas han sido escogidas, parece, porque constituían

modelos convenientes a la representación pictórica. Esos dibujos son en primer lugar símbolos de una fuerza impersonal expandida en imágenes, de animales y de hombres, pero que no hay que confundir con estos, pues el carácter sagrado de un objeto no se lo mide por sus propiedades intrínsecas, sino que es añadido y superpuesto. El totemismo considera una especie del dios impersonal inmanente al mundo, expandido en una multitud de cosas, y correspondiente al maná y a otras ideas similares en los pueblos primitivos: el wakan y el orenda de los indios de América del Norte, por ejemplo. Pero los australianos lo conciben, no como una forma abstracta, sino como un animal o una planta, el tótem, que es “la forma material bajo la cual la imaginación representa esta substancia inmateria¹³. Puesto que esta esencia, este principio vital, se encuentra a la vez en los hombres y en sus tótems, y que es para los dos la característica esencial, podemos comprender lo que quiere decir un Blackfellow cuando dice que los hombres de la fratria de los cuervos, por ejemplo, son cuervos.

Los dibujos simbolizan, en segundo lugar, los clanes mismos. El tótem es al mismo tiempo el símbolo del dios, o principio vital, y de la sociedad porque dios y la sociedad son una sola y misma cosa. “El dios del clan, el principio totémico, puede en consecuencia no ser más que el mismo clan, personificado y representado en la imaginación bajo la forma visible del animal o del vegetal que sirve de totem¹⁴. Por los símbolos totémicos los miembros del clan expresan su identidad moral y sus sentimientos de dependencia de los unos hacia los otros y hacia el grupo todo entero. Las gentes no pueden comunicarse sino por signos, y para comunicar ese sentimiento de solidaridad hace falta un símbolo, una bandera; para estos indígenas son sus tótems: cada clan expresa por su emblema totémico a la vez su unidad y su carácter exclusivo. Los símbolos concretos son necesarios porque el clan es una realidad muy compleja para ser claramente representada dentro de toda su unidad compleja por inteligencias tan rudimentarias¹⁵. Espíritus simples e ingenuos no pueden concebirse en grupo social sino a través de símbolos materia-

13 Durkheim, op. cit.

14 Ibid.

15 Ibid.

les. El principio totémico, no es, pues, sino el clan representado bajo la forma material del emblema totémico. Por la manera como actúa sobre sus miembros, el clan despierta en ellos la idea de fuerzas exteriores que los dominan y les exaltan y esas fuerzas exteriores son representadas por cosas exteriores, las formas totémicas. Lo sagrado no ni más ni menos que la misma sociedad, representada a sus miembros por símbolos.

Durkheim reconocía que los aborígenes australianos tenían concepciones religiosas diferentes de lo que se llama el totemismo, pero creía que estas eran igualmente explicables por su teoría. La idea del alma no es otra cosa que el principio totémico, el maná, encarnado en cada individuo. Es la sociedad presente en cada uno de sus miembros, su cultura y su orden social que hace de un hombre una persona, un ser social en lugar de un simple animal. Es la personalidad social que es distinta del organismo individual. El hombre es un animal razonable y moral, pero esta parte razonable y moral es lo que la sociedad superpone sobre la parte orgánica. Como lo ha dicho Miss Harrison, comentando a Durkheim: “Su cuerpo obedece a la ley natural y su espíritu está sometido al imperativo social”¹⁶. Luego, el alma no es el producto de una pura ilusión, como Tylor y otros lo sostienen. Estamos hechos de dos partes distintas que son opuestas la una a la otra, como lo sagrado y lo profano “La sociedad se estableció en nosotros de manera duradera... Estamos hechos realmente de dos seres que miran en direcciones diferentes y casi contradictorias, ejerciendo la una obra y la otra una verdadera superioridad. Tal es el sentido profundo de la antítesis que todos los hombres conciben más o menos claramente entre el cuerpo y el alma, el ser material y el ser espiritual que coexisten en ellos... Nuestra naturaleza es doble: hay verdaderamente en nosotros una partícula de divinidad porque hay en nosotros una partícula de esas grandes ideas que son el alma del grupo”¹⁷. Nada hay en esta interpretación que ataque a la reli-

16 J. E. Harrison, *Themis, A Study of the social origins of Greek Religion*, 191, p. 487. Este libro fue publicado el mismo año que *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de Durkheim. Miss Harrison había sido influenciada por el artículo anterior de Durkheim “De la definition des Phenomenes Religieux”, *L'Année Sociologique*, II (1899).

17 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit.

gión o al hombre. Al contrario, “la única manera que nosotros tengamos de liberarnos de las fuerzas físicas es oponerles las fuerzas colectivas”¹⁸. El hombre llega entonces, como lo dice Engels, a escapar del reino de la necesidad para alcanzar el reino de la libertad.

En cuanto a los seres inmateriales australianos –noción que Durkheim como Tylor creía extraída de la noción del alma– habían sido, pensaba él, tótems en un momento dado. Sea como sea, ellos corresponden ahora a los grupos tribales. En cada región varios clanes son representados, teniendo cada uno sus propios emblemas totémicos y sus cultos, pero todos pertenecen a la tribu y tienen la misma religión, y esta religión tribal tiene sus dioses. El gran dios es simplemente la síntesis de todos los tótems, como las tribus son la síntesis de todos los clanes que contienen, y hay un carácter intertribal, que refleja las relaciones sociales de las tribus entre ellas, particularmente la asistencia de miembros de otras tribus a las ceremonias tribales de iniciación. Así, aunque las almas y los espíritus no existen en la realidad, corresponden a la realidad y en ese sentido son reales, pues la vida social que ellos simbolizan es muy real.

Hasta aquí, nada se ha dicho sobre la parte ritual del totemismo australiano. Llegamos a la parte más oscura y la menos convincente de la tesis de Durkheim. Los miembros de un mismo clan, que son probablemente miembros de una misma tribu, se reúnen periódicamente para efectuar ceremonias que tienen por objetivo acrecentar la especie con la cual tienen lazos sagrados. Como no pueden comer sus propias criaturas totémicas, los ritos están destinados a aprovecharse de los miembros de otros clanes que, ellos sí, pueden comerlos; todos los clanes contribuyen así al aprovisionamiento general. Los aborígenes exponen el objetivo de los ritos, pero el objetivo manifestado y la función latente no son los mismos. Y la interpretación sociológica que hace Durkheim de la celebración de sus ritos no está conforme a la idea que tienen ellos mismos. Que esas ceremonias llamadas *intichiuma* no tengan realmente por objetivo acrecentar la especie, la prueba está dada, dice Durkheim, por el hecho que las ceremonias tienen lugar hasta cuando un tótem, el *wollunqua*, es una serpiente que no existe, que es considerada como

única y que no se reproduce, lo mismo que por el hecho de que esta misma ceremonia, que se dice tiene como objetivo acrecentar la especie, tiene lugar también para la iniciación y en otros casos. Esos ritos no sirven sino para estimular ciertas ideas y ciertos sentimientos, para ligar el presente al pasado y el individuo al grupo. El objetivo declarado es accesorio, y nos damos cuenta de ello porque sucede que las creencias en la eficacia material de los ritos están ausentes, sin que ello modifique la ejecución.

Las teorías racionalistas han considerado generalmente que las ideas y las creencias formaban lo esencial de la religión y que los ritos no eran sino la expresión exterior. Pero, como otros autores nosotros lo hemos ya mostrado, es la acción que domina la vida religiosa. Durkheim escribe¹⁹:

Nosotros hemos visto, en efecto, que si la vida colectiva, cuando alcanza un cierto grado de intensidad, da al despertar a la vida religiosa, es porque ella determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales están sobreexcitadas, las pasiones más vivas, las sensaciones más fuertes, no lo es hasta que no se producen en ese momento. El hombre no se reconoce, se siente como transformado y, como consecuencia, transforma el medio que lo rodea. Para darse cuenta de las impresiones muy particulares que él experimenta, él atribuye a las cosas con las cuales están más directamente en relación propiedades que no tienen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de experiencia vulgar. En una palabra, superpone al mundo real en el que se desarrolla su vida profana otro mundo que, en un sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que atribuye, en relación al primero, una especie de dignidad más alta. Es, pues, a este doble título, un mundo ideal.

Para que una sociedad tome conciencia de ella misma y conserve sus sentimientos al grado de intensidad necesaria, hace falta que se reúna y se concentre periódicamente. Esta concentración provoca una exaltación de la vida mental, que toma la forma de un grupo en las concepciones ideales.

19 Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, nelle. edic. P.U.F., p. 603.

Luego, no es el objetivo que se asigna a los ritos el que nos indica su función. Su real significación es primero el reunir los miembros del clan, y segundo, renovar en ellos un sentimiento de solidaridad. Los ritos producen una excitación de los espíritus en la que desaparece todo sentimiento individual y en la que las gentes toman conciencia de que forman una colectividad unida por las cosas sagradas. Mas, cuando los miembros del clan se separan, el sentimiento de solidaridad baja poco a poco y hace falta reanimarlo de tiempo en tiempo por una nueva reunión y por la repetición de ceremonias gracias a las cuales el grupo se reafirma. Aun si los hombres creerían que los ritos tienen una acción sobre las cosas, se trata en realidad de una influencia sobre los espíritus. Hay que remarcar que Durkheim no dice aquí, como los escritores “emocionalistas”, que se efectúan los ritos para apaciguar un estado emocional. Son los ritos los que provocan ese estado emocional. Se puede, pues, compararlos, desde este ángulo, a los ritos expiatorios, como los ritos funerarios en que las gentes hacen expiación para afirmar su fe y para cumplir un deber hacia la sociedad y no a causa de ciertas condiciones emocionales que pueden estar totalmente ausentes.

Tal era la teoría de Durkheim. Para Freud, Dios es el padre, para Durkheim, dios es la sociedad. Luego, si su teoría es válida para los aborígenes australianos, ella debe serlo también para la religión en general pues, dice, la religión totémica contiene todos los elementos de las otras religiones, hasta los de las religiones más evolucionadas. Durkheim tuvo la ingenuidad de creer que lo que era bueno para la una lo era también para la otra. Si la idea de lo sagrado, del alma y de Dios se explica según el punto de vista sociológico para los australianos, entonces la misma explicación es principio válido para todas las poblaciones en las cuales se encuentra las mismas ideas con las mismas características esenciales. Durkheim no quería que se lo acusara de exponer de nuevo el materialismo histórico. Demostrando que la religión es esencialmente social, no quiere decir que la conciencia colectiva es un simple epifenómeno de su base fisiológica, lo mismo que la conciencia individual no es una simple eflorescencia del sistema nervioso. Las ideas religiosas resultan de una síntesis de las tendencias individuales que actúan colectivamente, pero una vez que ellas existen tienen una vida propia: los sentimientos, las

ideas y las imágenes “una vez creadas obedecen a sus propias leyes”²⁰. Sin embargo, si la teoría sobre la religión de Durkheim es justa, es evidente que nadie aceptará más las creencias religiosas, y a pesar de eso él mismo ha mostrado que ellas son nacidas de la acción de la vida social misma y que son necesarias para su continuidad. Él estaba entonces en un dilema. Todo lo que podía decir, es que como la religión en el sentido espiritual estaba condenada a desaparecer, una asamblea laica podría producir ideas y sentimientos que tendrían la misma función. Para apoyar esta opinión, cita la Revolución Francesa, que ha conferido un carácter sagrado a las ideas de patria, de libertad, igualdad, fraternidad y razón de las que ha hecho dioses y que ha divinizado también la sociedad que había creado. Esperaba, como Saint-Simon y Comte, que, mientras la religión espiritual declinaba, una religión laica, de carácter humanista, la reemplazaría.

La tesis de Durkheim no está solamente bien presentada, sino que es brillante, plena de imaginación y hasta de poesía; penetra los fundamentos psicológicos de la religión: eliminación del yo, de la personalidad, que no tiene existencia y significación en tanto que parte de algo más grande, y diferente del yo. Pero me temo que eso no sea sino una aproximación. El totemismo ha podido resultar del instinto gregario, pero no tenemos pruebas. Otras formas de religión han podido desarrollarse a partir del totemismo o de lo que el llama el principio totémico, como lo implica la teoría de Durkheim, pero no tenemos pruebas. Se puede admitir que las concepciones religiosas tienen relaciones con el orden social y con los hechos sociales, económicos, políticos, morales –y hasta que ellas resultan de la vida social–, en el sentido que sin sociedad no se podría hablar ni de religión, ni de cultura. Pero Durkheim es mucho más afirmativo que eso. Pretende que toda idea religiosa –alma, espíritu– es una proyección de la sociedad o de una parte de la sociedad y tiene su origen de un estado de excitación (de “efervescencia”).

Mis comentarios serán breves y pocos. Podría poner diversas objeciones lógicas y filosóficas, pero prefiero poner las acusaciones sobre el hecho etnográfico. Durkheim viene a reforzar la rígida separación que

opera entre lo sagrado y lo profano. Se puede dudar. Lo que él llama “sagrado” y “profano” están ciertamente en un mismo nivel de experiencia, y en lugar de estar separados el uno del otro, están tan estrechamente entremezclados que son inseparables. No se puede, pues, ni sobre el plano individual ni sobre el plano social, colocarlos dentro de dominios cerrados que se reniegan mutuamente, ni abandonar el uno al entrar en el otro. Por ejemplo, en el caso de una enfermedad que se cree ser el castigo de una falta, los síntomas físicos, el estado moral del enfermo y la intervención sobrenatural forman una experiencia objetiva, un todo, que no se lo puede separar. El test que empleo para este género de formulación es simple: Yo jamás he constatado que esta separación de lo sagrado y lo profano fuera útil en uno u otro caso.

Se puede suponer aquí que las definiciones de Durkheim no tenían en cuenta las fluctuaciones de situación y que lo que es “sagrado” lo es dentro de un determinado contexto y en determinadas condiciones y no dentro de otro contexto y dentro de otra situación. Hemos hecho ya esta observación anteriormente. En los azande el culto de los ancestros está centrado sobre las tumbas levantadas en el medio de su patio y ellos depositan ofrendas los días de ceremonia y a veces en otras ocasiones. Pero cuando no las utilizan en sus ejercicios rituales, los azande se sirven de ellas para depositar allí sus lanzas. En fin, puede ser exacto delimitar lo “sagrado” por las prohibiciones en algunos pueblos, pero no es universalmente verdadero, como Durkheim lo suponía, pues no pienso equivocarme al decir que los participantes en los ritos sacrificiales complicados de las poblaciones nilóticas, o de algunas de entre ellas, no están sometidas a ninguna prohibición.

A propósito del ejemplo australiano citado: una de las debilidades de la posición de Durkheim se debe al simple hecho de que es la horda, luego la tribu, en los aborígenes australianos, que forman los grupos constituidos y no los clanes extremadamente dispersos. Si la función de la religión es mantener la solidaridad de los grupos que tienen la mayor necesidad de tener un sentimiento de unidad, las hordas y las tribus, y no los clanes, deberían efectuar los ritos que provoquen la exaltación

(la efervescencia)²¹. Durkheim trato de eludir ese punto débil con esta respuesta que me parece poco satisfactoria: es precisamente porque los clanes carecen de cohesión y que no tienen ni jefes ni territorio común que es necesario que se reúnan periódicamente.

¿Pero cuál es el interés de mantener por medio de ceremonias la solidaridad de grupos sociales que no están constituidos y que no tienen jamás actividad común fuera de esas ceremonias?

Durkheim apoya su tesis sobre el totemismo, y casi enteramente sobre el totemismo australiano. Mas, el totemismo australiano es un totemismo muy particular y las conclusiones que se pueden sacar, aun si son exactas, no son válidas para el totemismo en general. Más aún, los fenómenos totémicos no son los mismos en todas las regiones de Australia. Durkheim ha hecho una selección de los datos y de los materiales y se ha limitado a Australia central y principalmente a Arunta. En su teoría no se preocupa del hecho que en otras partes del continente australiano, las ceremonias intichiuma tienen una significación muy diferente y mucha menor importancia, y hasta que no tienen significación ni importancia. El totemismo de las otras poblaciones está, pues, desprovisto de los caracteres sobre los cuales Durkheim insiste mas: concentración, ceremonias, objetos sagrados, intenciones, objetivos, etc. El argumento según el cual el totemismo es en otra parte una institución más desarrollada o cae en desuso nos parece poco admisible, pues es imposible conocer la historia del totemismo, sea en Australia o en cualquier parte. Decir que el totemismo australiano es la forma original del totemismo, es pronunciar un juicio totalmente arbitrario, fundado en la idea de que la forma de la religión más simple es aquella de poblaciones que tienen la cultura y la organización social más simple. Pero si se admitiera ese criterio, habría que tener en cuenta que ciertas poblaciones de cazadores y de recolectores, tan poco desarrollados tecnológicamente como los australianos y que tienen una organización social mucho más rudimentaria, no tienen tótems (ni clanes) o que no atribuyen importancia a sus tótems y que tienen sin embargo creencias y ritos. Hay que notar tam-

21 Hay que notar que la terminología de los grupos políticos de los aborígenes australianos es no solamente ambigua sino desconcertante, y es difícil saber de una manera precisa lo que significa “tribu”, “clan”, “nación”, “horrrda”, o “familia”. Ver Wheeler.

bién que para Durkheim el totemismo era esencialmente una religión de clan, un producto de ese genera de fraccionamiento social, y que por consecuencia ahí donde hay clanes, son totémicos, y ahí donde hay totemismo la sociedad está organizada en clanes –lo cual es falso– pues hay poblaciones de clanes sin tótems y poblaciones que tienen tótems y no clanes²². En realidad, como Goldenweiser lo ha hecho notar, Durkheim se ha equivocado creyendo que los australianos estaban organizados en clanes, lo que es falso desde el punto de vista etnográfico y este error pone en cuestión toda su teoría²³. Luego, insistiendo sobre las representaciones figuradas de las criaturas totémicas, Durkheim se expuso a graves críticas pues la mayor parte de los tótems no están representados de manera figurativa. Hay que decir también que es muy poco probable que los dioses de Australia sean una síntesis de los tótems, aunque eso sea ahí un medio de desembarazarse de su presencia. No se puede dejar de lamentar que Tylor, Marett y todos los otros no hayan podido ir a pasar algunas semanas entre esas poblaciones a propósito de las cuales escribieron tan libremente.

He anotado algunos puntos que me parecen suficientes para poner en duda la exactitud de la teoría de Durkheim. Podría citar otros, que se encuentran en las críticas graves de Van Gennep, tanto más fuertes y cáusticas ya que fue excluido e ignorado por Durkheim y sus colegas²⁴. Debo sin embargo, antes de pasar rápidamente revista a las interpretaciones estrechamente ligadas a aquella que acabamos de examinar, hacer un último comentario sobre su teoría del origen del totemismo y por consecuencia sobre la religión en general. Se trata de su propio método sociológico, pues presenta una explicación psicológica de los hechos sociales, cuando el mismo declara que tales explicaciones eran invariablemente falsas. El tenía el más profundo desprecio por aquellos que explicaban el origen de la religión por el mecanismo de la alucina-

22 Lowie, *Primitive Society*, 1921, p. 137. Traducción francesa *Traité de sociologie primitive*, Payot, París, PBP N° 137.

23 Goldenweiser, “Religion and Society; A critique of Emile Durkheim’s Theory of the Origin and Nature of Religion”, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, XII (1917).

24 A. Van Gennep, *L’Etat actuel du probleme totémique*, 1920.

ción, pero yo presumo que es precisamente lo que hace el mismo. Ha jugado bien con las palabras “intensidad”, “efervescencia” “excitación”, no llega a disimular que ha hecho derivar la religión totémica de los Blackfellows de la excitación emocional de los individuos reunidos y que experimentan una especie de histeria colectiva. Algunas de las objeciones que hemos formulado arriba son pues válidas aquí. ¿Que prueba se tiene para afirmar que los Blackfellows están en un estado de emoción particular mientras efectúan las ceremonias? Y si ellos están en ese estado, entonces es evidente que esta emoción es causada, como lo dice el mismo Durkheim, por los ritos y las creencias que suscitan esas ceremonias, esos ritos –y esas creencias– no pueden, pues, ser consideradas como una consecuencia de las emociones. Por consecuencia, una emoción intensa, sea cual sea, y si un estado emocional particular acompaña los ritos, puede ser un elemento importante de los ritos y darles una significación profunda para el individuo, pero no puede dar una explicación como fenómeno social. Ese razonamiento, como tantos razonamientos sociológicos, de la vuelta en redondo –los polluelos y el huevo–. Los ritos crean la excitación, la “efervescencia”, que crea las creencias que entrañan el cumplimiento de los ritos. O bien es simplemente el hecho de reunirse ¿quién los suscita? De un fenómeno de psicología de muchedumbre, Durkheim concluye un hecho social.

En realidad, no esta lejos de la teoría de Durkheim –aunque el se haya indignado que se le dijese– una explicación biológica de la religión, como aquella que parece presentarnos Trotter: es un subproducto del instinto gregario, uno de los cuatro grandes instintos que rigen la vida del hombre, los otros tres serían el instinto de conservación, el instinto de nutrición y el instinto sexual. Digo que es esta la tesis que Trotter parece presentarnos, pues sobre esta cuestión no es muy preciso. El individuo dependiendo estrechamente del rebaño alcanza una existencia más larga que su propia existencia, una existencia que lo rodea, en la que sus complejos encuentran una solución y en la que sus aspiraciones encuentran la paz²⁵. Pero, más que un estudio científico, el libro de Trotter es una polémica moral. Todo el tiempo, se encuentra allí el mismo ardor idealista (socialistas) que en la obra de Durkheim.

25 W. Trotter, *Instinets of the Herd in peace and War*, 5a. ed.

Ciertas ideas contenidas en la obra de Durkheim fueron desarrolladas por sus colegas, sus estudiantes y otros, influenciados por él. Si yo no reviso sino algunas –y rápidamente–, es porque esas conferencias tienen por objetivo mostrar diferentes maneras de abordar un tema o un problema y no exponer una historia completa de las ideas o una lista de sus autores. Uno de los artículos los más conocidos de *L'Année Sociologique*, revista fundada y publicada por Durkheim, es un estudio de la literatura concerniente a los esquimales, por su sobrino, Marcel Mauss (en colaboración con M. H. Beuchat). El tema general de este artículo es una demostración de la tesis de Durkheim según la cual la religión resulta de una concentración social y se mantiene por reuniones periódicas, de suerte que el tiempo, como las cosas, tiene dimensiones sagradas y seculares. Nosotros no entraremos en detalles: que nos sea suficiente decir que el muestra como los esquimales, en esta parte del año (verano) en que los mares no están congelados, se dispersan y viven bajo la tienda en donde se agrupan por familias. Cuando los glaciales se forman nuevamente, no pueden más cazar y pasan el invierno en grupos más numerosos, concentrados en grandes casas en donde diferentes familias comparten la misma pieza y en donde las gentes tienen relaciones sociales más extensas; el orden social tiene entonces no solamente proporciones diferentes, sino que toma una nueva forma de agrupamiento social, en el que los individuos tienen relaciones diferentes. Ese cambio en las relaciones sociales comporta leyes, una moral y costumbres diferentes que no existen en el período de dispersión. Cuando esos grupos más numerosos se forman, se cumplen las ceremonias religiosas anuales; se podría, pues, decir que el ejemplo de los esquimales confirma la teoría de Durkheim.

Por ingeniosa que sea esta exposición, no muestra más que una cosa, que para efectuar ceremonias religiosas, hay que reunir un número suficiente de gentes que tienen espacios cómodos. El ejemplo de los esquimales es, además, muy diferente de aquel de los aborígenes australianos en que los miembros del clan vienen periódicamente a reunirse para sus ceremonias totémicas. Los esquimales se reúnen por razones diferentes y cuando se dispersan es por necesidad. Mauss como Durkheim, pensaba poder formular una ley, sobre una experiencia bien llevada, pero tal formulación es una hipótesis y no una ley. Resulta que yo mis-

mo he hecho un estudio sobre los nuer, que no hacen su gran reunión en la época en que ellos proceden a sus ceremonias, y esto sobre todo por razones de comodidad.

En otro artículo de *l'Année Sociologique*, Mauss, en elaboración con el notable historiador que fue Henri Hubert, había anteriormente, y como Durkheim, distinguido la magia de la religión, y había hecho un estudio exhaustivo sobre esta parte de lo sagrado que es la magia²⁶, que Durkheim no ha tratado en *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Estos dos sabios habían publicado anteriormente en la misma revista un notable análisis del sacrificio védico y hebreo²⁷. Pero aunque este análisis sea notable, las conclusiones no son de ninguna manera convincentes y pertenecen a la metafísica sociológica. Los dioses son representaciones de las comunidades, son sociedades que se imaginan y se idealizan. Las renunciaciones del sacrificio alimentan las fuerzas sociales, las energías mentales y morales. El sacrificio es un acto de abnegación por el cual el individuo reconoce la sociedad; recuerda a las conciencias individuales la presencia de las fuerzas colectivas, representadas por los dioses. Pero, aunque el acto de abnegación que implica todo sacrificio sirva para sostener las fuerzas colectivas, el individuo se beneficia de ese mismo acto, ya que él contiene y aporta toda la fuerza de la sociedad y los medios de erigir nuevamente los equilibrios que han sido rotos; el hombre se rescata por la expiación de la reprobación social, consecuencia del error, y entra de nuevo a la comunidad. Todo esto me parece ser una mezcla de afirmaciones, de conjeturas, para las cuales no existe ninguna prueba satisfactoria. Son conclusiones que no derivan de este brillante análisis del mecanismo del sacrificio, sino que le son superpuestas.

Citaré también, como ejemplos del método sociológico, dos textos notables, escritos por un joven colaborador de *l'Année Sociologique*, Robert Hertz²⁸. En uno de esos dos textos asocia lo sagrado y lo profano a las ideas de la derecha y de la izquierda, representadas por las

26 H. Hubert y M. Mauss, "Esquisse d'une theorie generale de la Magie", *l'Année Sociologique*, VII (1904).

27 H. Hubert y M. Mauss "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *l'Année Sociologique*, II (1899).

28 R. Hertz, *Death and the Right Hand*, trad, inglesa, 1960.

dos manos, que por todo se oponen: la derecha por la bondad, la virtud, la fuerza, la virilidad, el Este, la vida, etc., la izquierda por los atributos contrarios. En el otro texto, trata de explicar porqué tantas poblaciones disponen de sus muertos, lo que es perfectamente comprensible, pero también porqué se les practica ceremonias funerarias, en particular porqué los indonesios entierran dos veces a sus muertos. El cuerpo es colocado primero en un lugar hasta que se descompone, luego los huesos reunidos son puestos dentro del osario de la “familia”. Este procedimiento representa, bajo el símbolo material de la descomposición del cuerpo, el lento pasaje del alma del muerto que se va del reino de los vivos hacia el reino de las almas –pasaje de un estado al otro–, estos dos movimientos corresponden a un tercer estado, aquel en el que los sobrevivientes son liberados de su atadura con el muerto.

En las segundas exequias, esos tres movimientos alcanzan su fin. En realidad, son tres aspectos de un mismo proceso; la adaptación de la sociedad a la pérdida de uno de sus miembros, proceso lento, porque los seres humanos no se resignan a la muerte, ni a la muerte física ni a la muerte moral.

En Inglaterra, las teorías sociológicas sobre la religión, en particular la teoría de Durkheim, han influenciado fuertemente en toda una generación de sabios –Gilbert Murray, A.B. Cook, Francis Cornford y otros– como lo muestra claramente Jane Harrison, quien explica la religión griega, y toda religión, en términos de ideas y de sentimientos colectivos. Es el resultado de la agitación de los espíritus (efervescencia) suscitada por las ceremonias, la proyección de la emoción del grupo, el éxtasis del grupo, thiasos. Aunque ella confiese: “bien que los salvajes me fatiguen y me disgusten, yo paso por necesidad largas horas leyendo sus fastidiosos hechos y gestas”. Transporta al suelo griego la pretendida mentalidad de los aborígenes australianos –y bajo una forma griega– encontramos todos los modales antiguos. Los sacramentos “no pueden ser comprendidos sino a la luz del pensamiento totémico”²⁹. Los fenómenos religiosos griegos “expresan y representan la estructura social de

29 Harrison, op. cit., p. XII.

los creyentes”³⁰. “La estructura social y la conciencia colectiva que se dibuja en la estructura social están a la base de toda religión”. “La religión báquica está fundada sobre la emoción colectiva del thiasos. Su dios es una proyección de la unidad del grupo”. El Dr. Verrall, en su artículo sobre los bacchantes de Eurípide, hace una traducción esclareciente: “El éxtasis de la unidad, dice, tiende esencialmente al hecho de que su alma se sumerja dentro de la congregación (la reunión)”³¹. El individuo reacciona colectivamente también hacia el universo: “Hemos visto su emoción extenderse, proyectarse en los fenómenos naturales, y hemos notado que esta proyección hace nacer en él las concepciones de maná, orenda...”³² (que se pone paralelamente a las concepciones griegas del poder *kratos* y de la fuerza *bia*). El totemismo es una “fase del pensamiento colectivo por la cual el espíritu humano está obligado a pasar”³³. El sacramento y el sacrificio no son tanto el uno como el otro “sino manipulaciones del maná que hemos llamado magia”³⁴. “La religión comprende, pues, dos elementos, el hábito social, conciencia colectiva, y la representación de esta conciencia colectiva. Contiene en una palabra dos factores indisolublemente ligados: los ritos, que son la costumbre, la acción colectiva, y el mito o teología, representación de la emoción colectiva, la conciencia colectiva. Y –punto extremadamente importante– los dos son obligatorios e interdependientes”³⁵.

Los defectos de la teoría de Durkheim, que se deben a su investigación del origen y de las causas de la religión, están todavía acentuados en la obra de otro sabio célebre, Francis Cornford, quien reconoce deber mucho a Durkheim. Para él, el individuo no cuenta más, salvo como organismo dentro de las comunidades las más primitivas. Por otros motivos, solo el grupo cuenta, y el mundo de la naturaleza está clasificado por categorías sobre el modelo de la estructura del grupo social. En cuanto a la religión, las almas y los dioses, que sean de una

30 Ibid, p. XVII.

31 Ibid., p. 48.

32 Ibid., p. 73-74.

33 Ibid., p. 122.

34 Ibid., p. 134.

35 Ibid., 486.

especie o de otra, son simples representaciones de la misma estructura. En los dos casos, la manera en que se conciben la naturaleza y las creencias religiosas, las categorías del pensamiento son proyecciones del espíritu colectivo. El alma es el alma colectiva del grupo, es la sociedad misma quien está a la vez al interior y al exterior de todo individuo que la forma parte; y ella es inmortal, pues, aunque sus miembros mueran, la sociedad misma es inmortal. A partir de la noción de alma, la representación de un dios se desarrolla cuando se ha alcanzado un cierto grado de complejidad política, de individualización y de sofisticación. Finalmente, toda representación religiosa es una ilusión que Cornford nomina el llamado del rebaño. Concluye que “la primera representación religiosa es una representación de la conciencia colectiva –único poder moral– que puede ser experimentado como impuesto del exterior y que por consecuencia tiene necesidad de ser representado”³⁶.

Por útil que hubiera sido la influencia de un enfoque sociológico de la religión, que propusiera considerar bajo nuevos aspectos los hechos de la antigüedad clásica, hay que admitir que opiniones como estas que acabo de presentar, no son más que conjeturas y que sobrepasan los límites de la especulación legítima. Los hechos sobre los cuales se apoyan son a la vez débiles e inciertos.

En Inglaterra, en un período más reciente, Radcliffe-Brown ha proporcionado una importante exposición de una teoría sociológica de la religión primitiva –muy influenciada– por Durkheim (e igualmente por Herbert Spencer). Retoma la teoría de Durkheim sobre el totemismo para tratar de hacerla más comprensible³⁷, pero no llega sino a un resultado absurdo. Deseaba mostrar que el totemismo no era sino una forma particular de un fenómeno universal dentro de la sociedad de los hombres, la ley general hacía que todo objeto o acontecimiento que tiene importantes efectos, desde el punto de vista material o moral, sobre la sociedad, se transforme en objeto de una actitud ritual (generalización muy dudosa). Las poblaciones que viven de la caza y de la recolección tienen, pues, una actitud ritual hacia los animales y las plantas

36 F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 1912, p. 82.

37 A. R. Radcliffe-Brown, “The Sociological Theory of Totemism”, *Fourth Pacific Science Congress*, Java, 1929, III, *Biological Papers*, p. 295-309.

que les son útiles. Cuando la sociedad es fraccionada, esta actitud general da nacimiento al totemismo. Dentro de su análisis del totemismo, Radcliffe-Brown evita caer en el error de Durkheim quien atribuía el totemismo a una psicología de la muchedumbre; pero en otra parte y a propósito, por ejemplo, de la danza en las islas Andaman, adopta la misma posición³⁸. En la danza, dice, la personalidad del individuo es sometida a la actino que ejerce sobre el la comunidad, y las acciones y los sentimientos personales forman un concierto armónico en el que la comunidad llega a un máximum de unidad y de concordia, que experimentan intensamente todos los individuos que forman parte de ella. Es posiblemente el caso en los andamans, pero yo he protestado contra esta generalización, en uno de mis primeros artículos, pues, he asistido a danzas en África Central que, frecuentemente, daban lugar a escenas de discordia, y la experiencia que he adquirido en seguida ha confirmado ese escepticismo de juventud.

Leyendo a Radcliffe-Brown verificamos cuan poco satisfactorio es ese género de explicación sociológica de los fenómenos religiosos. En el curso de una de sus últimas conferencias publicadas –las conferencias Henry Myres³⁹–, declara que la religión es por todas partes la expresión de una subordinación a una potencia espiritual o moral que es exterior a nosotros; poniendo de lado Schleirmacher y otros filósofos, es cosa común que se lo encuentra en casi todos. Pero Radcliffe-Brown buscaba formular una proposición sociológica cuya propensión sobrepasara en mucho ese juicio general bastante vago. Para demostrar la verdad de la tesis de Durkheim hay que mostrar que la concepción de lo divino varía con las diferentes formas de la sociedad –tarea que Durkheim no se ha tomado–. Luego, pretende Radcliffe-Brown, puesto que la religión tiene como función el mantener la solidaridad de la sociedad, debe variar según los diversos tipos de la estructura social. En las sociedades que tienen un sistema basado sobre la familia, se encontrará el culto a los ancestros. Los hebreos y las ciudades-estados de Grecia y de Roma tenían religiones nacionales conformes a su estructura política. Lo que vuelve

38 *The Andaman Islanders*, 1922, p. 246.

39 Idem, “Religion and Society”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXXV (1945).

a decir, con Durkheim, que las entidades religiosas no son sino la sociedad misma, y ese razonamiento es justamente admisible. Cuando ese juicio no corresponde más a una evidencia, está a menudo contradicho por los hechos: por ejemplo, el culto de los ancestros es frecuentemente la religión de las poblaciones que no tienen sistema de descendencia, como ciertas poblaciones africanas. Y el más perfecto ejemplo de un sistema de descendencia es aquel de los árabes beduinos que son musulmanes. El cristianismo y el islamismo no han sido adoptados por gentes que tenían estructuras extremadamente diferentes.

Ese género de explicaciones sociológicas que acabamos de considerar levanta graves objeciones y en particular a propósito de la inexactitud de los datos que, como lo he anotado ya, son a menudo confusos y turbios. Hay que repetir también que no hay que dejar en silencio los ejemplos negativos: las poblaciones primitivas que no tienen clanes y tótems; aquellas que creían en la sobrevivencia del alma pero que no hacen segundas exequias ni ritos mortuorios; aquellas para las que las altas dualidades morales no responden a lo que consideran como un objetivo; aquellas que tienen un sistema de descendencia pero no tienen el culto de los ancestros. Cuando se ha anotado todas las excepciones, no queda mucho de estas teorías, lo que resta son acertijos cuyo carácter es tan general y tan vago que tienen poco valor científico, y nadie sabe como utilizarlas, pues nadie puede finalmente probar ni que son justos, ni refutarlas. Si se quisiera someter a un test la teoría de Durkheim y de Mauss sobre el origen y el sentido de la religión, ¿cómo se justificaría o cómo se la refutaría? Si se quisiera rebatir la explicación que Hertz da de las exequias dobles, ¿cómo se pudiera probar que es falsa? ¿Cómo se puede saber si la religión mantiene o no la solidaridad de una sociedad? Todas esas teorías son tal vez verdaderas, pero posiblemente son igualmente falsas. Parecen ingeniosas y lógicas, pero hacen vana toda investigación ulterior, porque proponen explicaciones a hechos que no han podido describir y no permite una verificación experimental. Suponer que un cierto tipo de religión esta asociado a un cierto tipo de cultura presentaría un cierto grado de probabilidad, si se pudiera mostrar históricamente no solamente que los cambios de estructura social conllevan cambios correspondientes en el pensamiento religioso, sino también que esta correspondencia es regular; o bien si se pudiera mostrar que todas las sociedades de un cierto

tipo tienen sistemas religiosos similares, lo que es una verdad evidente; un axioma para Lévy-Bruhl, cuya contribución a esta discusión sería el objeto de nuestra próxima conferencia.

Terminaremos esto llamando rápidamente la atención sobre la semejanza que ciertas teorías que hemos afluado presentan con aquellas de los autores marxistas o de algunos de entre ellos, que para muchos criterios representan desde el punto de vista sociológico la exposición más clara. La religión es una forma de superestructura social, es un “espejo” en el que se “reflejan” las relaciones sociales, las mismas que reposan sobre la estructura económica de la sociedad. Las nociones de “espíritu” y de “alma” datan de una época en la que había jefes de clan, patriarcas, “en otros términos, cuando la división del trabajo conllevaba la separación del trabajo administrativo”⁴⁰. La religión comienza por el culto de los ancestros, de los ancianos del clan: en el origen es “un reflejo de las relaciones de producción (particularmente aquellas de amo a sirviente) y del orden político de la sociedad condicionado por sus relaciones”⁴¹. La religión tiene, pues, siempre la tendencia a tomar la forma de la estructura política-económica de la sociedad, aunque pudiera haber un abajamiento cronológico en la adaptación de la una a la otra. En una sociedad de clanes poco emparentados entre sí, la religión toma una forma de politeísmo. Allí donde hay una monarquía centralizada, hay un solo dios –allí donde hay una república comerciante– y propietarios de esclavos (como en Atenas en el siglo VI antes de Cristo), los dioses están organizados en república. Es, ciertamente, verdad que las concepciones religiosas provienen de la experiencia, y la experiencia de las relaciones sociales sirven de modelo a esas concepciones. Esta teoría puede explicar, durante un cierto tiempo, las formas conceptuales de la religión, pero no su origen, su función y su significación. En todo caso, la etnografía y la historia no vienen en apoyo de esta tesis (es falso pensar, como lo afirma Boukharine, que en el momento de la reforma los príncipes reinantes hayan tomado parte por el papa)⁴².

40 N. Boukharine, *Maternalisme Historique un Systeme de Sociologie* (1925, P. 170.

41 *Ibid.*, pp. 170-71.

42 *Ibid.*, p. 178.

Aunque me sea imposible aquí profundizar esta cuestión, yo haría notar que los sociólogos de la escuela francesa y los teóricos marxistas tienen puntos comunes en su manera de abordar el estudio de los fenómenos sociales. Los marxistas consideran a Durkheim como un idealista burgués, y, sin embargo, podría ser el autor del famoso aforismo de Marx, según el cual no es la conciencia de los hombres que determina su existencia sino el ser social quien determina su conciencia.

Boukharine cita y aprueba a Lévy-Bruhl, al que nosotros vamos a estudiar.

Capítulo XI

Los colmillos y las serpientes

La autoridad absoluta de los ancestros

Anne Marie Hocquenghem

Artículo tomado del libro: *Iconografía Mochica*, pp. 201-208. PUCP. Fondo Editorial, Lima, 1987.

El propósito de las siguientes páginas es el de intentar aclarar el significado de dos rasgos característicos de los seres míticos en el sistema andino de representaciones simbólicas: la boca con “colmillos” recordando a felinos, y los apéndices o atributos de forma alargada que terminan en una cabeza, recordaron a serpientes. Si hemos escogido estudiar los “colmillos” y las “serpientes”, característicos de los seres míticos andinos, en las imágenes mochicas, es que estos son particularmente realistas y que el conjunto iconográfico que constituyen es numéricamente uno de los más importantes¹.

Los seres míticos

En la iconografía mochica figuran seres míticos antropomorfos. Estos seres, masculinos y femeninos, poseen cuerpo, miembros y cabeza humana, pero tienen boca con colmillos y sus cabellos y trenzas terminan en cabezas serpentiformes. Además, los atributos de forma alargada, cinturones, cintas, sogas y palos de estos seres míticos también son susceptibles de transformarse en serpientes (fig. 147, 171, 176, 191-201).

1 La primera versión de este artículo fue publicada bajo el título “Los colmillos y las serpientes: la autoridad absoluta de los ancestros míticos” en *Anuel Visitable Religión. Images of the gods*. Leiden, 1984. Vol. II. pp. 58-74.

En las escenas complejas donde ellos figuran, los seres míticos antropomorfos ocupan las posiciones más importantes. Ellos destacan por su talla, por la riqueza de su vestuario y ornamentos, sobre los seres míticos zoomorfos, fitomorfos y los objetos animados que los rodean. Esos seres míticos, de segunda categoría, también son susceptibles de tener bocas con “colmillos”, así como los apéndices y atribuciones en forma de “serpientes” (fig. 208).

Las escenas son interpretadas por seres míticos o por seres humanos; a cada acción representada en el mundo mítico corresponde una acción representada en el mundo real (fig. 51-54). Esta doble representación sistemática ha sido comparada con la acción mítica y la acción ritual que la perpetua. Esta comparación ha permitido interpretar a los seres míticos como ancestros de los mochicas. Los seres míticos antropomorfos, situados en lo más alto de la jerarquía mítica deben ser los más importantes y ser los ancestros de los jefes y de los chamanes que ocupan rangos similares en la jerarquía real. Los seres míticos secundarios deben ser los ancestros de los hombres de menor rango (Hocquenghem 1977 f, 1979b y f, 1980).

Según las informaciones etnohistóricas de los siglos XVI y XVII los ancestros de los Andes, son venerados como *huacas*, seres sagrados. Son respetados y temidos por sus descendientes. Los ancestros antropomorfos están relacionados con los fenómenos naturales tales como el sol, la luna, las cimas más altas, ellos son los ancestros de los linajes de los dirigentes. Los ancestros más importantes poseen la fuerza vital que anima, el *camay*: ellos son *camac* (Molina 1573 ed. 1943; Polo de Ondegardo 1584 ed. 1916; Ávila 1600 ed. 1980; Taylor 1974-76, 1980).

En la *Pacarina*, lugar de origen, los ancestros eran y continúan siendo en nuestros días respetados y temidos; ellos comparten su “poder”, su “saber”, su “fuerza” y su “valor” con los curanderos o los brujos y los jefes de las comunidades (Casaverde 1970, Núñez del Prado 1970 y observaciones personales en 1957 y 1972).

Los “colmillos”

Los diccionarios quechua de los siglos XVI y XVII traducen la palabra “colmillos” como *guaco* (Santo Tomas 1560 ed. 1951, Anónimo 1586 ed. 1951; González Holguín 1608 ed. 1952).

Existe posiblemente una relación entre los “colmillos” y la antepasada de los incas, llamada *Mama Guaco*. Esta mujer feroz tenía la “fuerza” y el “valor” de los jefes. También tenía el “poder” y el “saber” de los chamanes; era “bruja”, dicen los españoles, se comunicaba con las *huacas* y la serpiente *amaru* (Betanzos 1551, ed. 1880, p. 10, 15; Sarmiento de Gamboa 1572, ed. 1943, p. 49, 58, 59; Guamán Poma de Ayala 1616 ed. 1936, p. 81, 82, 120, 121; Garcilaso de la Vega 1609 ed. 1953, p. 56).

El término actual *huaco*, que designa un objeto antiguo, prehispánico, una fuente de brujería o de riqueza ligado a una sepultura del “gentil”, del antepasado, o del *huaco*, se refiere posiblemente a los “colmillos”, atributos de los seres míticos. *Huaco* se usa todavía para designar a un hombre feo cuyos dientes están mal plantados. Esos hombres feos, tanto hoy día como en el momento de la conquista, son susceptibles de ser brujos o curanderos. Como todos los anormales, ellos son considerados como hijos del trueno, patrón de los chamanes. De este ancestro reciben ellos su “poder” y su “saber” (Mariscotti de Gorlitz 1976).

En la ceja de selva y en la cuenca amazónica, los dientes y los colmillos de los animales poderosos, respetados y temidos, por ejemplo, del jaguar o del bufeo de agua dulce, son conservados y sirven como amuletos. En los mitos, los animales de fuerte dentición desempeñan papeles importantes y en numerosas circunstancias ellos son los que generan las transformaciones de las cosas, de las plantas, de los animales, de los hombres y de sus costumbres (Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968, 1971).

Los maichuna (tucanos occidentales), en la cuenca del Napo en el Perú, conservan todos los maxilares de animales que han cazado; los de los animales comestibles son conservados cerca del fuego de la cocina y en las hojas del techo, los del jaguar están guardados aparte. Los dientes de los caimanes y de las pirañas regresan al río. Ellos ya no practican la caza con la cerbatana, sin embargo parecen utilizar los dientes de jaguares para preparar sus puntas de flechas hechas con *inayuga* (*Maximiliana venatorum*). En el sistema de clasificación de los mai humna, una común identidad une los jaguares celestes al *toe* (*Brugmansia sp.*), alucinógeno muy poderoso que toman los grandes chamanes. Se considera que los chamanes más poderosos se transforman durante la vida o al morir, en jaguares (Bellier, 1983 y comunicación personal).

Los machiguenga, en el Urubamba, el alto Madre de Dios y el Manú, consideran al jaguar como una criatura del “Dueño del Trueno”, que es también dueño de los chamanes. El jaguar aliado al chaman acude en su ayuda cuando oye los sonidos del rombo, que son parecidos a la voz rugiente de su Dueño. Para los machiguengas, el jaguar simboliza un poder invencible que devora a las fuerzas del mal (Renard-Casevitz 1980-81 p. 263).

Los guayaki del Paraguay pocas veces se encuentran frente a frente con un jaguar real, casi siempre el felino es la encarnación de un espíritu. Los guayaki piensan que las “almas” de los hombres y de las mujeres de “fuerte naturaleza” especialmente los jefes y los chamanes, se transforman en jaguares, mientras los hombres ordinarios se transforman en estrellas (Clastres 1972, p. 301-302).

Las informaciones etnológicas sobre la amazonia indican una relación entre los ancestros y los jaguares, que tienen en común el poder del cual participan las “naturalezas fuertes”, los jefes y los chamanes. Parece claramente que, para los indígenas, los ancestros así como los jefes y los chamanes son en parte jaguares. En este sistema de pensamiento simbólico, existe una relación metonímica entre los antepasados míticos y los jaguares (Hocquenghem y Sandor 1981).

Los “colmillos”, atributos de los ancestros en la iconografía mochica y andina, significarían entonces el poder de las *huacas*.

Las “serpientes”

Los diccionarios quechua del siglo XVI y XVII traducen la palabra “serpiente” en español como *machacuay* (Santo Tomás); *Machhakuay* o *machakuay* es también una serpiente “boua” (boa) muy grande o *hatun amaru* (González Holguín). *Amaro* o *amaru* es una serpiente-dragón (Santo Tomás y González Holguín).

Los relatos de los cronistas y de los extirpadores de idolatrías ofrecen numerosas informaciones sobre los ofidios. Señalaremos solo las que indican una relación entre las serpientes y los objetos de forma alargada que permiten aclarar el significado de las imágenes correspondientes.

Cieza de León (1551 ed. 1967, cap. 29, p. 100-101 y cap. 7, p. 22), menciona una larga cadena de oro que cercaba la plaza del Cuzco durante la fiesta de la *Capacocha*. Esta cadena de oro y plata, colocada sobre horcones cercaba la plaza en el momento de los ritos de iniciación de los jóvenes guerreros, mientras ellos bailaban con pieles de felinos. Molina (1570 ed. 1943, p. 62-63) establece una relación entre la sogá grande y la serpiente. Anota que al final de los ritos de iniciación, en la fiesta del *Camay*, los incas bailaban y cantaban en la plaza del Cuzco, tomando una larga sogá de cuatro colores llamada el *muruurcu*. Después del baile, el *muruurcu* era depositado, enrollado, en el suelo como una serpiente, pues efectivamente era considerada una serpiente. Esa sogá-serpiente era *huaca* sagrada, se le ofrecía un sacrificio cuando en los Andes caían las lluvias, haciendo crecer los ríos en la Costa y en la vertiente amazónica (Cap. 5).

Cobo (1653 ed. 1890-95, t. IV, L 13, p. 105-106) repite estas informaciones y añade que la sogá larga, que era como una serpiente, era negra, blanca, bermejo y leonado, con una bola de lana colorada como cabeza. Esa *huaca* era guardada en una de las casas cercanas al templo del sol y tanto los hombres como las mujeres la llevaban bailando, depositándola luego en espiral en el suelo de la plaza del Cuzco.

Los léxicos de Santo Tomás y de González Holguín ayudan a comprender el sentido del nombre de la “sogá-serpiente” *muruurcu*. *Moro* o *murú* significa color, *urco* o *urcco* significa macho para los animales o cabeza, antepasado, cerro. Una hipótesis posible sería de asociar el *muruurcu* con un antepasado, una cabeza de linaje macho y colorada.

Albornoz (1582 ed. 1967, p. 23-24) revela un culto que era rendido a las serpientes *machacuay* y *amaru*. Esas serpientes, conservadas vivas en las jarras, eran alimentadas con sangre de cuyes, con yerbas, y recibían ofrendas. Albornoz señala que varias *huacas* llevaban el nombre de *amaro*. Además de extirpador de idolatrías observa que las *machacuay*, serpientes de lana, eran utilizadas en las fiestas y bailes. En el juego *ayllar*, el inca lanzaba un *machacuay*, mientras sus adversarios, guardianes de *huacas*, lanzaban *illos* (cap. 8B). Los *illos* eran hechos de tres sogas de cuero, terminados en bolas de plomo, y el *machacuay* era hecho de serpientes de lana. *Ayllo* o *ayllu* significa, según Santo Tomás y

González Holguín, linaje, parentesco, familia, pero es también un sinónimo de *riui*, un arma parecida a los illos. Esta arma, lanzada girando en el aire, envuelve las patas de los animales, trabándolos.

Una pequeña crónica, que data de 1614 y trata de Bombón, actualmente Junín, en la región del *Chinchaysuyu*, publicada por Duviols (1974-76 p. 283), relaciona por un lado las sogas de lana, las *titahuaracas* y las lagunas como origen de las llamas, y por otro lado las sogas con los ritos del solsticio de diciembre. Sogas gruesas y largas, de lana roja, terminadas en una cabeza y una cola de llama, eran llevadas en los bailes, al compas de pequeños tambores y cantos. Sacrificios de llamas eran ofrecidos a las lagunas con fines propiciatorios

Los diccionarios de Santo Tomás y de González Holguín traducen *huaraca* y *guaraca* como tirador, un arma arrojadiza que gira en el aire.

Esa crónica de *Chinchaysuyu* remite al capítulo 24 de los ritos y tradiciones de Huarochiri (Ávila 1980, p. 169-71). *Chutacara*, llamado también *Omapacha*, ancestro, *huaca* relacionada con el agua, se servía de honda cuando era un hombre. En un *huanapaya*, hacía resonar un caracol y distribuía las primeras llamas.

La honda era el arma del trueno; Sarmiento de Gamboa (1572 ed. 1943, cap. 31, p. 95) relata que Chuquylla, el relámpago, había dado al inca Pachacutic, cuyo ídolo era *guaoquei*, doble, una serpiente con dos cabezas para protegerlo. Polo de Ondegardo (1584 ed. 1916, p. 6) anota que después de *Viracocha* y el sol, la tercera *huaca* importante era el trueno que llevaba tres nombres: *Chuquiilea*, *Catuilla*, *Intillapa*. Los incas pensaban que era un hombre que vivía en el cielo con una porra y una honda, que tenía el poder de hacer llover, granizar y tronar, y que todo lo que se encontraba en el aire, en la región de las nubes, le pertenecía. Esa *huaca* era venerada en todos los Andes y recibía sacrificios al igual que el sol. Cuando una mujer daba a luz en la intemperie, un día de tormenta, su niño era considerado un hijo del trueno y tenía que servirle; es por eso que había muchos brujos hijos del trueno. Cobo (1563., ed. 1890-95, t. III, L. 13, p. 331-333) repite las informaciones sobre el trueno, el relámpago y el rayo, manifestaciones del ancestro responsable de los fenómenos meteorológicos relacionados con el agua. Se trataba de un hombre visible en una constelación de estrellas, que tenía una po-

rra en su mano izquierda, una honda en su mano derecha y llevaba una vestimenta resplandeciente. Cuando daba vueltas y utilizaba su honda, su vestimenta lanzaba relámpagos. *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intillapa* eran venerados en todos los Andes y se les ofrecía sacrificios para obtener el agua, evitar el granizo y la helada. Las mujeres que daban a luz en los momentos de tormenta, ofrecían sus niños al antepasado “Señor de los fenómenos meteorológicos”, y ellos se convertían en sus sacerdotes. Todo lo que difiere del modelo de la especie, los gemelos, los anormales, eran hijos de ese antepasado.

Las informaciones de los etnólogos muestran que en los Andes actualmente, los cabellos están relacionados con las serpientes. Cuando una persona pierde cabellos en el agua, ellos se transforman en “serpientes” (comunicación personal de S.H. Aguilar).

Para los mai huna de la región del Napo, el relámpago y el rayo provienen de la médula del “abuelo”, águila eléctrica. Fue obtenida después del asesinato de los jaguares celestes por el héroe cultural, el Dueño del Trueno “*Mihi*”. El relámpago, *Mihamá ha*, significa cuerda de *Miha* honda, y produce el trueno, cuando *Mihi* la hace chasquear bajo la lluvia (Mito del jaguar celeste, Bellier comunicación personal).

En la cuenca del Ucayali, un mito relatado por Valcárcel (1958), asocia una serpiente grande, de una sola cabeza, con el río. Esa serpiente vive bajo la tierra, en el mundo de abajo, el *uku pacha*, en compañía de otra serpiente grande de dos cabezas, que está asociado con la vegetación. La serpiente de una sola cabeza *Yacu Mama* es la madre del agua, la serpiente de dos cabezas *Sacha Mama*, es la madre del monte. Cuando esos dos seres salen a la superficie de la tierra. *Kay Pacha*, *Yacu Mama* reptar y correr, es el Ucayali; *Sacha Mama* se levanta con su boca inferior a los animales terrestres y con su boca superior a los animales celestes. Esas serpientes míticas no se quedan en la tierra, se alzan en el aire y suben al mundo de arriba. *Yacu Mama* se convierte en relámpago y *Sacha Mama* en arco iris. Los indígenas piden a *Yacu Mama* la lluvia y a *Sacha Mama* la fecundación de la tierra.

Los machiguenga hablan del dueño del trueno, que es el del relámpago y que hemos visto como dueño de los jaguares y de los chamanes. El nombre de ese dueño importante es *Marenantsite*, *Mare* sirve

para designar cualquier motivo alargado y delgado como la línea acodada de la serpiente y cuyo nombre genérico es *marankyi*. El chaman machiguenga evoca el agua cristalina, transparente, el agua de la vida, el agua de la eternidad, la savia del árbol de la vida del origen, que es el más alto. Ese árbol ha salido de la semilla, del cristal, de “Aquel” que ha creado todo. El chaman evoca también a “Aquel” que ha creado todo y que ha reunido alrededor de “Él” a los que, como “Él”, no envejecen y mueren sino se transforman, se regeneran cambiándose de piel, los poderosos que también son inmortales (Renard Casevitz 1982, p. 168, 150-153, 155-157).

Las informaciones iconológicas, etnohistóricas y etnológicas que provienen de los Andes, indican una relación entre los objetos alargados y los ancestros. Los objetos delgados y largos que rodean, delimitan, juntan, unen, y que debido a su forma son considerados como “serpientes”, son semejantes a los ancestros, fundadores de linajes que definen sus descendientes y los reúnen en una sola comunidad unidas por los lazos de parentesco. Es preciso anotar que los “objetos-serpientes”, las “serpientes”, aparecen en los ritos de entronización (capacocha), de iniciación (camay), de restructuración (ayllar) y de propiciación (mayocati) (Cap. 4B, 5, 6, 8B). Todos estos ritos establecen, refuerzan, reafirman la unidad de la comunidad y permiten su reproducción a nivel ideológico. Son celebrados durante la estación húmeda, cuando las lluvias son abundantes y los ríos crecidos, cuando el agua asegura la cosecha, la reproducción de la comunidad a nivel material. El agua en los andes es una de las sustancias vitales de los ancestros, una parte de ellos mismos, que ellos liberan a cambio de la sangre derramada por la comunidad en los sacrificios (Ossio, 1976). El trueno es el que concede esa agua y su arma es la honda zumbante: la serpiente agua.

Las informaciones etnológicas sobre la ceja de selva permiten profundizar la naturaleza de la relación entre los ancestros y las “serpientes”. El agua que corre y forma un río, el agua ligada con el dueño del trueno, es una “serpiente”, al igual que el relámpago y el arco iris. Esa “serpiente”, sustancia vital de los ancestros, es el agua de vida, de regeneración y la “serpiente” animal que se transforma cambiando de piel, simboliza la inmortalidad. De ese modo, en el sistema indígena

de pensamientos simbólicos, está establecida una relación metonímica entre los ancestros y las “serpientes” que representan su inmortalidad.

Las “serpientes” apéndices y atributos de los ancestros en la iconografía mochica y andina, significarían la inmortalidad de las *huacas*.

Poder e inmortalidad de los ancestros andinos

Por un lado, los “colmillos” y las “serpientes” caracterizan a los ancestros en las imágenes mochicas y andinas, y por otro lado, es el *Camay*, las fuerzas vitales que animan, que caracterizan los *camac*, las *huacas*, los ancestros, en los textos del siglo XVI y XVII así como hoy día.

Capítulo XII

Encuentro del cristianismo español con las religiones precolombinas

Marco Vinicio Rueda S. I.

Tomado de *Catolicismo Popular*, por A. Büntig, S. Galilea, J. Monast, M. Marzal, CELAM, IPLA. Departamento de Pastoral CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) N° 3, QUITO, 1969, PP. 99-116.

Observaciones previas

- No pretendemos recorrer todo el proceso histórico, ni emitir un juicio de conjunto.
- Ni la leyenda negra: intolerante (por la política de *tabula rasa*), puramente explotadora, esclavista y superficial.
- Ni la apologética a base de documentos que exaltan la obra a tal punto misional de la conquista que resulta una obra puramente religiosa. Necesidad, por lo tanto, de estudios serios.
- “*La verdad es que los Reyes Católicos y los Austrias –dice Enrique Dussel en su Historia de la Iglesia en la América Latina– tenían una política de expansión guerrera, económicamente mercantilista, y de evangelización, que pretendía unificar Europa y el mundo en la Iglesia Católica bajo el signo de la cruz*”¹ y de la Corona imperial, añadiríamos nosotros. “*Pero tan alto fin necesitaba medios, y esos medios fueron comprados con el oro y la plata que los indios –organizados en mitas y otros sistemas– extraían de las minas*

1 Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1972, p. 62.

- americanas*”². Todo este proceso chocaba con el fin evangelizador.
- En la actitud de teólogos y capitanes de la conquista, no hay la menor idea de las grandes tesis de lo que actualmente pudiéramos llamar la Teología de las Religiones no cristianas y de la libertad religiosa. Sería, ciertamente, anacrónico exigir esta actitud que solo la conocemos ahora después del Vaticano II. Pero tal desconocimiento, si puede explicar el pasado, no lo justifica. Ninguna abertura para reconocer que en *“todo tiempo y en todo pueblo, es grato a Dios quien le teme y practica la justicia”* (Lu. Gent., 1.9), y que las otras religiones *“se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados”* (Dec. Oecum., 2). Véase la Declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa:

“Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón” (DDH, 2).

Fines misionales

- Es indudable, aun por el sentido de “cristiandad” propio de la cultura occidental, que en la aventura de América, hubo un sentido misionero, involucrado en todo un complejo cultural.
- Testamento de la Reina Isabel: *“Yten por quanto al tiempo que nos fueron concedidas por la santa sede apostólica las yslas y tierra firme del mar océano descubiertas y por descubrir nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro Sexto de buena memoria que nos hizo la dicha concesión de procurar inducir*

*y traer los pueblos dellas y los convertir a nuestra santa fe católica... encargo y mando ... que así lo hagan y cumplan y que esta sea su principal fin...*³.

- Pero también es cierto que estos fines chocaron con los otros, económicos y políticos:
- *La historia de las misiones en América Hispana es esa permanente crisis entre un “Estado que incluye a los fines de la Iglesia entre sus ‘medios’ de expansión” –posición aceptada plenamente por muchos miembros de la Iglesia, ciertamente no por los más preclaros–, y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza pero también de la caridad, de la “separación de los fines políticos de la expansión y de los objetivos misionales de la Iglesia”. Las Casas será el primero en dar la voz de alerta proponiendo la evangelización pacífica: los misioneros deben ir a los indios antes que las armas (que apoyan los fines políticos). Serán los jesuitas, con su subordinación directa al Papa y su relativa independencia ante la Corona, los que mostrarán sin equívocos un sentido “exclusivamente misional”⁴.*

Etapas en la cristianización

Primera etapa. Los primeros pasos (1493-1519)

- Ningún sacerdote en el primer viaje de Colón. Fray Bernal Boyl, el primer sacerdote en América y se le concedieron amplios poderes por la Bula *Piis Fideiun* del 25 de junio de 1493.
- En 1511 las primeras sedes episcopales de Santo Domingo (arzobispado en 1546), Concepción de la Vega y Puerto Rico.
- En 1514 Bartolomé de las Casas toma conciencia de la injusticia contra los indios al leer el *Eccles 34*.

3 Cfr. Venacio Carro, *La teología y los teólogos juristas...*, p. 385. Citado por Jorge Rivera Pizarro, “Dominación y catequesis en América Latina (siglos XVI y XVII)”, en la revista *Sondeos* N° 81, Cuernavaca-México, 1971.

4 Enrique Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Editorial Estela S.A., 1967.

Segunda etapa. Las misiones de Nueva España y Perú (1519-1552)

En México

En 1524 desembarcan los “Doce apóstoles” franciscanos.

En 1526 doce dominicos.

En 1533, los agustinos.

En 1559 en México:	franciscanos	80 casas, 380 religiosos
	Dominicos	40 casas, 210 religiosos
	agustinos	40 casas, 212 religiosos

En el Perú

1529, llega Pizarro con dominicos.

1537, Paulo III crea la diócesis del Cuzco.

1546, la de Quito.

Tercera etapa. Organización y afianzamiento (1552-1620)

Lista de los ocho primeros concilios provinciales:

Año	Sede	Nº	Nombre del metropolitano
1551-1552	Lima	I	Jerónimo de Loaisa
1555	México	II	Alonso de Montufar
1565	México	II	Alonso de Montufar
1567-1568	Lima	II	Jerónimo de Loaisa
1582-1583	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1585	México	III	Pedro Moya de Contreras
1591	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1601	Lima	V	Toribio de Mogrovejo

Sínodo diocesano de Quito I (1570) y el II (1594)

Cuarta etapa. Los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (Siglo XVII)

Este período se caracteriza por el encuentro del afán misionero con el patronato, comunidades de blancos, cultura española.

Permítasenos transcribir dos juicios de Dussel:

La Compañía se mostró insigne en sus obras pero nunca logró integrarse a la totalidad de la Iglesia concreta, episcopal, a las otras órdenes religiosas. Ese fue su mejor aporte y quizá su debilidad. Los jesuitas, por su cuarto voto y por la visión universalista de Ignacio de Loyola, “entendían, por consiguiente, que la dirección suprema de las misiones debía corresponder al Papa y no a los reyes”⁵. La lucha entre el Patronato y los jesuitas era, si se nos permite, sin tregua. En verdad los jesuitas mostraban el auténtico camino, y es por ello por lo que muchos obispos les llaman a su diócesis⁶.

Quinta etapa. Decadencia borbónica (1700-1808)

Quizá hay que tener en cuenta este proceso de decadencia al enjuiciar la cristianización de América, y no el inculpar a la primera evangelización como causante de la situación religiosa de América.

El hecho capital y decisivo en el siglo XVIII, para la historia de la Iglesia latinoamericana, fue la expulsión de los jesuitas en 1767. Los Borbones suprimían en Francia a la Compañía el 26 de noviembre de 1764, el jansenismo hacia su obra; los mismos Borbones la suprimen en España el 31 de marzo de 1767. Partieron de América Latina más de 2.200 padres, lo más selecto del clero misionero y de la inteligencia latinoamericana. Sus reducciones fueron el objeto de la rapiña de los colonos y simplemente del abandono de la obra por parte de los indios. ¡Nunca podrá lamentarse la importancia que dicha expulsión tuvo para los destinos de América Latina!⁷.

Características de esta cristianización

4.1. Si bien hubo en la conciencia española un sentido misional, de extensión de la fe cristiana, esta se implantó con la fuerza de las armas, con la *violación de la conciencia* indígena, y se agravó con el sistema de la encomienda.

5 V. de Sierra, El sentido misional de la conquista, p. 171.

6 Enrique Dussel, op. cit. p. 67-68.

7 Enrique Dussel, op. cit. p. 71.

Por la falta de respeto a la conciencia indígena

La actitud española en bloque puede ser expresada por el siguiente texto de Pedro Gutiérrez de Santa Clara, uno de los cronistas que más datos religiosos ha conservado: “Esto me parece que basta decir en cuanto a lo que toca a las supersticiones tan pésimas y tan malas que usaban estos indios en aquel tiempo tan feroz y de tanta ceguera en que el demonio los tenía engañados en muchas y diversas cosas de gran maldad y abominación de la soberbia”⁸.

Faltando este respeto a la conciencia religiosa de los vencidos, mal podía iniciarse un dialogo, un afán por comprender su concepción sacral del mundo, de la vida. Hubo ciertamente profetas que recordaron los inalienables derechos de la conciencia, y que se interesaron por adentrar en las vivencias religiosas del indígena, como Cristóbal de Molina en sus “Fabulas y ritos de los Incas” (1574), Juan de Tovar en su “Historia de los Indios Mexicanos”, José de Acosta, “De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex” (Salamanca, 1587), y sobre todo Bernardino de Sahagún que dialogó durante dos años con los teólogos, y presentó durante un año más sus escritos a la corrección de los mismos, publicados en su *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Edición Señor, México, 1938. Pero fueron esfuerzos un poco tardíos, que no dirigieron la política de la conversión indiana, si bien inspiraron a los mejores.

Ya la misma declaración de Paulo III, a pedido de Juan Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, nos está indicando las “dudas” que surgían: “Indios ipsos, utpote veros homines, non solum Vhristianae Fidei capaces existiere decernimus et declaramus”. Sí, eran hombres capaces del bautismo, y de llegar a él de una manera humana.

La política de la “tabula rasa”

Acosta por ejemplo –dice Borges–, reprueba duramente la destrucción llevada a cabo sin discernimiento por los misioneros de los primeros tiempos. No tiene empacho en calificarla de celo necio que sin discri-

8 Pedro Gutiérrez de Santa Clara, op. cit., p. 292.

minación alguna arremetía contra todas las cosas de los indios, considerándolas a aquellas como supersticiones y a estos como viciosos incapaces de inventar nada que merecería conservarse⁹. Sahagún, por su parte, afirma expresamente que él se decidió a escribir su Historia General de las cosas de Nueva España, “con el fin de que los misioneros posteriores no encontraran motivo para lamentarse de que los primeros les dejaran a oscuras en el conocimiento de todas las facetas de los nativos que les pudieran ser de utilidad”¹⁰.

Los métodos de evangelización eran constrenidores. Basten enumerar los objetivos de cristianización señalados por concilios provinciales y algunas decisiones episcopales.

El primer texto legislativo del Perú es la Instrucción de 1545-1549, redactada por el arzobispo Loayza. El orden de prioridades es el siguiente: 1) construcción de la iglesia, desarrollo de los oficios, administración de los sacramentos; 2) búsqueda y destrucción de los documentos paganos; 3) refutación de la idolatría; 4) instrucción religiosa.

La instrucción del Arzobispo es terminante:

(Los doctrineros) irán personalmente a todas las poblaciones de repartimiento y permanecerán allí durante seis u ocho días. Tratarán de saber si tienen huaca u otros sitios en donde suelen practicar sus ceremonias. Deberán destruir esas huacas, y si el lugar es decente, colocaran una cruz en donde bien les pareciere. Durante los días siguientes les hablarán (a los indígenas) de cosas de nuestra fe y dejarán en cada población los niños, ya instruidos que hubiesen llevado con ellos¹¹.

El primer Concilio de Lima (1551) cambia un poco el orden, introduciendo la distinción entre indígenas bautizados o no, apóstatas o infieles: 1) construcción material de la iglesia, culto, administración de sacramentos; 2) destrucción de los templos e ídolos indígenas; 3) instrucción cristiana; 4) refutación de la idolatría.

9 Acosta, Historia Natural, 407.

10 Sahagún, Historia General, I, 6, citado por Pedro Borges, O.F.M. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*, Siglo XXI, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Departamento de Misionología Española, Madrid, 1960, p. 69.

11 Citado por Pierre Duviols, *La lutte contre les Religions autochtones dans le Pérou Colonial*, Institut Français d'Etudes Andines, Lima. Tomo XIII, Paris.

Prueba de esta acción demoledora la tenemos en el siguiente párrafo de Duviols:

Entre 1540 y 1550 un observador atento –Cieza de León– recorriendo el Perú de norte a sur, podía constatar que los grandes santuarios estaban en ruinas. Tumbabamba, esta verdadera ciudad sagrada, donde los edificios habían albergado frecuentemente al Inca y su ejército, estaba “destruida, completamente arruinada”. Cieza se alegra de ello: “Dios ha tenido a bien que estas gentes entiendan el Santo Evangelio... y que sus templos hayan sido destruidos...”¹². El escribe de Tamboblanco (San Miguel): Los viejos templos, que los llamaban generalmente las “huacas” son todos demolidos y profanados, los ídolos destrozados y el demonio expulsado de esos lugares... hemos plantado allí la cruz¹³; de Cajamarca: Los templos y las “huacas” de la región son destruidos y los ídolos quebrados¹⁴; de Huamachuco: Todos esos templos son tumbados y sus ídolos destruidos, se les ha reemplazado por una cruz, para echar el demonio. Sucedió lo mismo en Ayavire¹⁵, en Pucará¹⁶, etc¹⁷.

La catequesis era obligatoria:

Para reunir a los indios, los curas y clérigos se valieron de todos los medios, exigiendo su presencia y castigando a los ausentes. Para ello recurrieron a los mismos nativos. Algunos de ellos controlaban la asistencia de modo riguroso¹⁸. A los ausentes se les castigaba, sea con azotes¹⁹, sea con días de servicio²⁰, según se tratase de indios comunes o de los caciques²¹.

Y la “conversión” era muchas veces forzada:

Los cronistas de las órdenes religiosas son también los testigos autorizados del papel que le cupo al poder dominador de los conquistadores en

12 Crónica, XLIV, p. 146.

13 Ibid., LVII, p. 179.

14 Ibid., LXXXI, p. 224.

15 Ibid., XCVIII, p. 254.

16 Ibid., CII, p. 260.

17 Pierre Duviols, op. cit., p. 96.

18 Sínodos Diocesanos de Santo Toribio, p. 39.

19 Ibid., p. 74.

20 Ibid., p. 74.

21 Jorge Rivera, “Dominación y catequesis en América Latina (Siglos XVI y XVII)” en la revista *Sondeos* N° 81, Cuernavaca, México, 1971, p. 4/2.

la conversión de los indios. Dice así el P. Zamora, uno de los cronistas de la orden de predicadores: “Estamos religiosos (los dominicos)... trabajaron incesantemente en su ministerio, en que no fue la menor de sus fatigas apartar algo de los corazones de los indios el aborrecimiento con que miraban a los españoles, ocasionado de las muertes de sus reyes y caciques más principales. Vivían en continuo susto con el asombro de las armas. Juzgaban que el Dios verdadero que los religiosos les anunciaban era tan formidable como los que profesaban su ley. Unos temían entrar en ella; otros la despreciaban y los más la recelaban, juzgando que siendo de la misma nación los religiosos, los engañaban; y como en esta materia representaban la palabra que les habían dado a nombre del Rey, de conservarlos en paz y sin novedad en sus tierras, y especialmente el dominio que tenían de ellas, la superioridad con que los trataban los encomenderos, y el rigor con que les cobraban los tributos; porque como no se pudo en ellos tasa, ninguno se contentaba con poco; los más se resistían con tal tenacidad que no había razón ni ejemplar que los convenciera” (en su historia de la provincia de San Antonio, de la orden de predicadores en el Nuevo Reino de Granada). “Esto comprueba, continúa el historiador Groot, de quien tomamos la cita, lo que hemos dicho antes: los conquistadores, lejos de tener presentes los intereses de la religión, que ocupaban la mente del monarca que los enviaba, atendían solo a sus intereses particulares, aun cuando estuvieran en pugna con los de la religión. De aquí proviene que muchos indios de los que abrazaban la fe no eran sino hipócritas; en su interior la aborrecían y en el exterior la profesaban por miedo. De estos se descubrieron muchos que tenían sus adoratorios ocultos entre las cavernas de las peñas, donde daban culto a los ídolos, y de allí los sacaban los misioneros, que tenían que valerse de otros indios y de mil diligencias, con peligro de su vida, para dar con ellos”^{22, 23}.

La presión de las armas

No dejaron de plantearse los españoles, y con lujo de reflexión, los problemas que surgían de una cristianización con la presencia de las armas.

22 Groot, José Manuel, *Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada*, t.I., i.e., pp. 87 y 88.

23 Jorge Rivera Pizarro, op. cit., pp. 3/14, 3/15.

Así Peña Montenegro en su *Itinerario para párrocos de Indios*, no deja de interrogarse “si para la confesión de los infieles será mejor entrar en sus tierras con estrépido de armas o apostólicamente sin ellas” (se refiere más a los indígenas de las selvas, aun no convertidos al cristianismo). Cita una primera sentencia de que no conviene introducir la ley evangélica con “estrepito o aparato de guerra”, puesto que la fe no sería admitida libremente, y sería nulo el bautismo recibido por la fuerza. “La segunda razón –siempre en favor de esta sentencia, prosigue Peña– es porque cuando van con aparato de guerra los soldados que no llevan tan vivo el celo de las almas como la condición y codicia, sus fuerzas las emplean en robar a los indios, servirse de ellos, de sus hijas y mujeres, ocupar sus tierras y hacerlos trabajar hasta reventar”²⁴, cosas todas que habían sucedido en la conquista española de estos pueblos ya establecidos.

Pero viene la segunda sentencia, sostenida por Solórzano Pereira, que hace suya el obispo quiteño, la cual dice “que cuando los infieles son de capacidad y tienen modo de vivir político, guardan la fe y palabra que prometen, entonces es mejor y más conforme a derecho, predicarles el Evangelio apostólicamente, dándoles a entender la verdad que enseñan, con el buen ejemplo de las obras y con razones claras. Pero que, supuesto por verdad cierta que los indios son tan bárbaros que no guardan razones ni cumplen palabra, sino que inhumanamente se matan unos a otros por comerse, dados a la embriaguez con la que se privan del juicio, que es mejor entablar la fe entre ellos con armas, no para obligarles con ellas a que se bauticen con fuerza”, “sino para que sirvan de escolta y guarda de los ministros evangelicos”²⁵.

Y no era el cristianismo, en lo que tiene de universal y supra cultural lo que se les iba a dar, sino ese “cristianismo-hispánico” que más tarde sería exigido con violencia por los Visitadores de Idolatrías²⁶. Era impensable entonces una adaptación de la liturgia, por ejemplo, al indio, fuera que la misma comunicación con Roma estaba impedida por el

24 Peña y Montenegro, de la *Itinerario para Párrocos de Indios*, p. 174.

25 R. Jaulin, *Anthropologic Critique, Le livre blanc de l’Ethnocide en Amérique*, Fayard, 1972.

26 Solórzano Pereira, *Política Indiana*, Madrid, 1647, III, p. 258.

monarca español: “que no pasase a Roma sino lo que a Vuestra Majestad le sirviese”.

El problema de la encomienda

La encomienda, según la clásica definición de Solórzano Pereira, el gran comentarista jurídico de la conquista, era un “derecho concedido por merced Real a los beneméritos de las Indias para recibir y cobrar para sí los tributos de los indios, que se les encomendaren por su vida y la de un heredero conforme a la ley de la sucesión, con cargo de cuidar del bien de los indios en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueren encomendados, y hacer de cumplir todo esto, homenaje o juramento particular²⁷.”

Bella institución con la cual se quiso explotar al indio evitando el llamarlo “esclavo” pero de muy nefastas consecuencias en un mundo en donde “se acataban, pero no se cumplan” las ordenanzas reales, dictadas muchas veces por la sabiduría y aun el amor de los reyes, puestos siempre a salvo los intereses de la Corona.

Podemos pensar lo que tales “beneméritos” podían cuidar de sus encomendados. Para algunos pueblos de los puruhaes, encontramos como “encomenderos” a Lorenzo de Cepeda (Chambo en 1581); Penipe, Quimiac, Achambo, en 1605), al Príncipe de Esquilache, la misma Real Corona, al Duque de Lerma, a las Monjas Bernardas del Santísimo Sacramento de Madrid, que sin duda oraron mucho por sus encomendados (Calpi, Guano, Illapo, San Luis), al Conde de Villaumbrosa, al Conde de Aguilar... Como se ve, no todos estaban presentes en la provincia; todos estaban lejanos para el cuidado temporal de los indios. Al estudiar el proceso de evangelización, tendremos ocasión de ver como este fue realizado, no por los encomenderos, sino por los misioneros, y en que circunstancias.

Pero lo esencial era que cada encomendado debía pagar tributo y trabajar en las tierras del señor, cuando cambió el sistema de explotación.

Los tributos pagaban todos los indios varones, entre los 18 y los 50 años, con excepción de los curacas y familiares. Los fijaban cuidado-

27 Peña y Montenegro, de la, op. cit., pp. 235-236.

samente un Juez Visitador, quien señalaba las obligaciones tributarias de cada uno y de la parcialidad.

La proporción de los tributos queda bien estudiada por Monseñor Peña y Montenegro, obispo de Quito, en el cual obispado estaba comprendida la región de los puruhaes:

...reduciendo, pues, esta doctrina general de los tributos individuales, digo que en partes paga cada indio en un año cuatro patacones de tributo y cuatro gallinas; otros pagan cinco; otros cinco y medio y otros seis, que toda esta variedad hay en los pueblos, porque los visitadores tasaron esa cantidad, atendiendo a que unos son más ricos que otros. Digo, pues, que en Potosí y en Charcas, donde cada indio mitayo gana en las minas cuatro reales cada día el voluntario doce, no es mucho tributo seis pesos al año al encomendero; pero donde un indio de padrón gana doce patacones por año, sirviendo de gañán o pastor, y de ese poco que gana se ha de sustentar, comer y vestir a su mujer e hijos, y acudir con la limosna de las cofradías de que es cofrado, a las ofrendas de pascua y de finados; quien no ve es mucho tributo para quien gana tan poco, y más si se considera la suma pobreza que comúnmente tienen los indios, y en particular los de esta provincia de Quito²⁸.

Vayan finalmente dos ejemplos de 1605 y de regiones puruhaes: Para Penipe: Cada uno tres patacones, media fanega de maíz, dos aves, entre 16 indios y 1 puerco, 1 manta con algodón dado. Al fraile misionero, 200 pesos de nueve reales, y de camarico (regalo por fiestas y por sustentación), 17 fanegas de trigo, 35 de maíz, 30 carneros, 168 gallinas, 6 puercos, 4 cargas de sal, la leña y hierba que ha de menester.

Para Quimia: lo mismo que Penipe. Al Fraile de San Francisco: 200 pesos de 9 reales, y de camarico: 24 fanegas de trigo, 50 de maíz, 50 carneros, 200 aves, 6 puercos, 6 cargas de sal, papas, leña y hierba que ha menester²⁹. (Cfr. Wachtel, *La visión des vaincus*, p. 165).

28 A Pérez, *Los Puruhuayos*, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1970, vol. I, p. 47.

29 D. Figueroa Francisco. Informe de las Misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas, que hace el Padre Francisco de Figueroa al P. Hernando Cavero, Provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reino de Quito, a 8 del mes de agosto de 1661, en *Historiadores y Cronistas de las Misiones*, BEM, Quito, 1960, pp. 153-154.

La evangelización fue hecha en forma superficial y masiva

El método seguido (San Francisco de Solano es insigne ejemplo de consagración y sacrificio), fue el de la predicación y bautizo, gracias a lo cual se iba formando una masa cristiana. La siguiente página de Figueroa, aunque referente a los indios del Marañón, revela bien hasta que punto degeneraba a veces este mecanismo bautizador:

... “llegados a estas tierras” “a pocos días y lances se reconoció el modo con que los habían puesto los amos a muchos nombres de cristianos, sin bautizarlos, y a los que lo estaban, había sido lo más sin darles a entender lo que era el Bautismo y para qué lo recibían (...). Cuatro o cinco curas tuvieron en los diez y siete años primeros; no se podía averiguar si habían dado a entender algo a los que bautizaban adultos; antes, así españoles como indios, aseveraban que no les decían cosa, sino algunas veces y cual sacerdote (...). Y el mayor daño sería que la entrada del Gobernador, don Diego Vaca (...) iba bautizando los unos en grandes tropas, sin decirles que tocase al catecismo, sino lo que el catequizante les decía, que era un soldado que le acompañaba, y a quien le había encomendado los dispusiese para hacer cristianos; el cual certificaba y refería lo que les decía con un mal intérprete, y el modo con que el sacerdote les bautizaba, diciéndoles solamente en lengua maina, si querían aguas, a que respondían que si (...). También los mismos soldados habían bautizado a muchos sin otra prevención más que echarles agua, con que los sacerdotes sucesores lo tenían por legítimamente bautizados y cristianos”³⁰. El informe indica que hubo también un sacerdote “que trabajaba bien en catequizar y disponer con lo necesario”.

Y que no era esta una excepción, lo testifica el padre José Jouannen hablando de los indios cercanos a Quito y a Riobamba:

Según cálculos de aquella época, que solo pueden considerarse como aproximados, había en Quito y en sus contornos unos 60.000 indios, sometidos a sus amos o encomenderos. Aunque estaban casi todos bautizados, vivían en la mayor ignorancia de las cosas de la religión, y no pocos, aun de las cosas necesarias para la salvación.

30 J. Jouannen, *Historia de la Campaña de Jesús en la Antigua Provincia de Quito*, Edit. Ecuatoriana, Quito, 1941, I, p. 75.

En Riobamba y sus alrededores, se calculaba habría unos 40.000, todos así mismo faltos de toda instrucción religiosa³¹.

Evidentemente en las ciudades y en las doctrinas, sobre todo de religiosos, se intensificaba el cuidado pastoral de los conversos, que respondían con fervor: se multiplicaban explicaciones del catecismo, procesiones, prácticas externas de las cuales eran muy amigos los indios, y hasta se fundaron congregaciones marianas apropiadas, y había práctica de disciplinarse los viernes de cuaresma; se fundaron colegios para caciques, y se establecieron catequistas ambulantes, dando así trabajo digno a los ciegos de la ciudad³².

Pero que el resultado no sobrepasó en mucho los límites de una gran superficialidad masiva, lo refleja el siguiente juicio del padre Velasco, quien escribía bien mediado el siglo XVIII, y no por narraciones de otros, sino por el conocimiento de gran parte de la actual República del Ecuador:

Hay muchísimos indios de irreprehensibles costumbres, de virtudes morales y cristianas, bien fundados en lo que es la religión (...). Hay asimismo muchísimos cristianos en el nombre, muy mal y superficialmente fundados en materia de religión, por el sumo descuido de todos aquellos párrocos que pretenden el empleo por puro interés temporal, mas no por el celo de las almas. De aquí proviene, que cuando se ofrece alguna novedad, sublevación o tumulto, vuelven aquellos infelices fácilmente a su barbarie antigua³³.

Esencialmente sacramentalizadora

Lo que interesaba ante todo era la práctica sacramental. La fe para el español se mediatizaba en las prácticas. Por eso, tras el bautismo venía la confesión y la comunión, como objetivos pastorales. Las confesiones no dejaban de ser cosa extorsionadora.

Catequicé muchos viejos y viejas, cuenta ingenuamente Pedro Ordóñez de Cevallos, el Cura Agradecido. Entablé las confesiones que *no había*

31 J. Jouannen op. cit., pp. 22-30.

32 Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito*, Quito, BEM, 1960, I, pp. 348-349.

33 Pedro Ordóñez de Cevallos, *Historia y viaje del mundo del Clérigo Agradecido*, en *Cronistas Coloniales*, op. cit., p. 518.

remedio, con penas y castigos, y con dádivas, que había cuaresma que los repartía ciento y cincuenta fanegas de pan, y cien paños de agujas³⁴.

Para una pobre mentalidad indígena, el catafalco moral de los “catálogos de confesores” era absurdo. López de Atienza no acaba de entender la reacción de los indios ante la preparación para el bautismo o confesión:

Ni dan muestra de entenderlo, ni de sentir lo que reciben: vienen a ellos muy tibios, la boca llena de coca, las mancebas por las manos, asidos y arraigados en sus vicios, tan ciegos que les parece ninguna de estas, ni otras cosas semejantes, son ni pueden ser impedimento para que no se bauticen y reciban la gracia, para no confesarse y ser absueltos de sus culpas³⁵.

¿Cómo iban a confesarse “por pecados”, como lo quiere Atienza, si no los tenían por tales, o dudaban de que el sacerdote les guardase el secreto, según lo confiesa el mismo Atienza? Contestaban los indios a las preguntas con números inverosímiles, como 200 ó 500 muertes.

Hasta qué punto había penetrado la Eucaristía es difícil establecer. En los levantamientos de Guamote contra los diezmos en 1764, cuando el párroco quiso aplacarles con la procesión del Santísimo, contestaron: “Ese no es Dios, sino una tortilla hecha por el sacristan³⁶.”

Imposible establecer una nueva cristiandad libre y auténtica sin una formación adecuada.

No tienen una sola escuela –responde Velasco– en todo el reino, donde puedan aprender a leer y escribir, aunque quieran; no pueden estudiar nada aunque lo desean con ansia; no tienen más instrucción que la de sus respectivos párrocos. Estos tienen tal vez muchos pueblos, y lo común es que los visiten una vez al año. Aunque sea uno solo el pueblo, toda sus enseñanza se reducen solamente a que por medio de otro indiano, llamado el rezador, que suele ser algún ciego, aprendan de memoria, como los papagayos, las precisas palabras de la doctrina cristiana, más

34 López de Atienza, *Compendio Historial del Estado de los Indios del Perú*, editado por J. Jijón y Caamaño, Apéndice al Vol. I. de la Religión *del Imperio de los Incas*, p. 78.

35 A. Pérez, op. cit., II, p. 282.

36 J. de Velasco, op. cit. I, p. 337.

que nunca las entienden. El explicarlas y el examinar si las penetran o no, es de rarísimos; y esto es lo cierto, lo común y casi general³⁷.

Justo es, sin embargo, declarar que la cristianización de la Colonia perdura hasta el momento actual, y que el cristianismo no ha retrocedido geográficamente, si bien no ha entrado de lleno en un proceso de purificación. También para el Ecuador resulta verdadero el juicio de Ricardo sobre México: “La géographie spirituelle du Mexique contemporain, dans la mesure ou l’on peut la fixer, correspond a la carte de l’expansion missionaire *primitiv*”³⁸.

Complemento a la tesis de la evangelización

Número de bautizados (Pedro Borges, O.E.M., Métodos Misionales en la Cristianización de América, siglo XVI, Missionalis Hispánica, Madrid 1958)

Es muy difícil calcular, aun de manera aproximada:

El caso de los franciscanos –dice Borges– de México, precisamente por ser el más extraordinario y porque no encontró competencia en ninguna otra región de Indias, es suficientemente conocido. Tales eran los frutos de los métodos empleados por estos religiosos que los indios, se nos dice gráficamente, venían al bautizo “a banderas desplegadas”, sin poder los misioneros dar abasto a tanta cantidad de indios como se convertían. De cada uno de los franciscanos se dice haber bautizado más de cien mil

37 R. Ricard, *La conquete spirituel*, p. 330. Citado por E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1972, p. 83.

38 Cuantas referencias aduciremos adelante son otros tantos testimonios de los castigos que se les imponían a los indios. En concreto sobre los medios que se usaban para castigarlos, véase *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en García Icazbalcera, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pp. 122-123; E. Asensio, O.F.M., *Historia memorial de la fundación de la Provincia de Santa Fe del Nuevo Reino, de la Orden de N.S.P.S. Francisco, en las Indias Occidentales*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 139; D. de Córdoba y Salinas, O.F.M., *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*. Lima 1561, 600. Sobre los castigos que imponían los franciscanos en Nueva España, véase M.R. Pazos, O.F.M., *Los misioneros franciscanos de Méjico en el siglo XVI, y su sistema penal respecto de los indios*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 396-403 y 425-435.

personas, y algunos más de cuatrocientas mil contadas numéricamente. Hubo religiosos que en un solo día bautizaron entre dos de ellos más de quince mil indios, contados también con escrupulosidad. Entre 1521 y 1536 el balance de bautismos que nos propone Motolinía arroja un total de más de cuatro millones de indios bautizados en Nueva España, número que en 1609 se hacía subir a dieciséis millones, bautizados solamente por los franciscanos.

Parecidos frutos recogieron los dominicos en Nueva España, en donde, según dicen los misioneros, “comenzaron de tropel a bautizarse innumerables de ellos” (*Relaciones de la Provincia de Santiago*, 1569), y según el cronista Dávila Padilla, “se iban convirtiendo provincias enteras de más de veinte mil y cincuenta mil indios” (*Historia de la Provincia de México*, 80). El mercedario Francisco de Bobadilla, a principios de 1539 en solo seis meses bautizó 52.558 indígenas. En el Perú, para 1565 se arrojaba un total de 300.000 hombres adultos.

Borges nos da este juicio de conjunto:

Naturalmente, muchas de estas cifras no pueden tomarse a la letra. Es sabido que en el siglo XVI, además de carecer del sentido de los números que hoy poseemos, se tendía positivamente a la exageración, bien fuera esta por exceso, como en el presente caso, bien fuera por defecto. Los escritores de entonces, y no solamente los misioneros, con la misma facilidad hablaban de millones de indios convertidos que de millones de indios sin bautizar, según cada uno enfocara la cuestión desde un ángulo optimista o lo hiciera desde el plano opuesto. Por otra parte, algunas de las cifras que acabamos de reproducir se prestan a sospechas. El balance de indios bautizados por él mismo, que nos ofrece Diego de Porres es demasiado exacto para que sea casual el ritmo de conversiones que nos presenta: en donde permaneció dos años obtuvo dos mil; en donde cuatro, cuatro mil, etc. Concurre a proyectar dudas sobre los números; el hecho de que muchos de los que escriben sobre el particular lo hagan dirigiéndose a la Corona, ante quien las cifras pesaban bien para captar su simpatía hacia la orden religiosa a la que pertenecía el misionero, bien para obtener beneficios en premio de la labor realizada. Cuando se trata de *Relaciones* sin destinatario determinado o simples historias o crónicas misionales, puede muy bien haber influido en la supervaloración de las cifras la tendencia que se observa a presentar la conversión

de Indias como un hecho hasta entonces inédito en sus proporciones (op. cit. p.462)

Lo cierto es que fueron muy elevadas, y que en siglo XVI estuvo realizada la tarea en bloque.

Número de no bautizados

En 1570 se afirmaba de Nueva España que en lo pacificado no había indio sin bautizarse. Del Perú se afirmaba lo mismo en 1565. En 1580 el Virrey Toledo dio orden de averiguar en las visitas llevadas a cabo en todo el Incario el número de indígenas que estaban aún en la infidelidad, y se encontró que había solamente “alguna cantidad de ellos”. En Chucuito que era el lugar de mayor número, había unos 12.000 entre niños y adultos.

Apenas si hay testimonios en contrario. Entre estos pocos, en 1570 el Rey manifestaba a la Audiencia de Quito que ha sido informado por el obispo, Fr. Pedro de la Pena, O.P de que en su diócesis había aún “mucho número de indios sin bautizar”. La culpa se hacia recaer sobre los encomenderos, y el obispo solicitaba que se eximiese a los infieles de pagarles tributo hasta que no recibiesen el bautismo (Real Cédula a la Audiencia de Quito, Córdoba 12 de abril de 1570, en Garcés, Colección de Cédulas Reales, 202-203).

Pero los encomenderos, en general cuidaban del bautismo:

Más abajo –dice Borges– tendremos ocasión de ver como el fallo fundamental de las encomiendas, en el terreno de lo religioso, no estribaba precisamente en que los encomenderos descuidaran el bautismo de sus indios (por razones de seguridad y aun económicas, les convenía, en general, que todos se bautizaran). El fallo consistió en que a estos indios, tanto antes como después de bautizados, no se les proveyó de la atención espiritual que necesitaban (op. cit. p. 466).

Castigos corporales en la evangelización

El problema no era teórico, como nos dice Borges: “Se suscito a base de un hecho cuya existencia es imposible negar: la costumbre que los religiosos tenían de imponer castigos corporales a los indios cuando

estos incurrían en determinadas faltas, sobre todo si se relacionaban con la doctrina” (op. cit. p. 119).

Hubo misioneros como Fr. Francisco Jiménez en Nueva España, los dominicos de Chiapas y Guatemala, el franciscano Gonzalo Méndez en la misma región, que se opusieron a esta práctica. Pero la práctica común era la contraria:

Quando un indio incurría en prácticas idolátricas, era negligente en la doctrina, o cometía cualquier otro defecto por el que mereciera ser castigado, los misioneros, bien por si mismo bien por medio de los fiscales, azotaban en la espalda al culpable, le cortaban el cabello (medida dolorosísima para los indios), o lo recluían por algún tiempo en el convento³⁹ (op. cit. p. 120).

El mismo cronista Remesal, empeñado en probar que el sistema nada tenía de cruel, reconoce que los misioneros “tenían dos o tres cepos en su casa, metían en cada uno seis o siete indios, y con el azote o rebenque en la mano les enseñaban la doctrina” (Ibid., p. 121 Cfr. Remesal, Historia de Chiapa y Guatemala, 310, 313).

El problema no era si se debían o no usar castigos, pues todos estaban convencidos que de ellos no se podía prescindir, sino si se debían o no ser aplicados por los mismos religiosos.

Los oficiales reales pedían que se suprimiera en absoluto la autorización a los misioneros de castigar:

No debían ser ellos, sino los corregidores o los fiscales quienes, a petición de los misioneros, pusieran las manos en los indígenas. Por no aducir más que aquellos testimonios en los que, en una cuestión tan llena de pasiones, parecen los más solventes (si bien los hechos en que se fundan quizá no sean absolutamente objetivos), el Licenciado Castro se dirigía al Rey en 1565 y le sugería que prohibiese a los religiosos toda clase de castigos. Le movía a hacer esta petición el hecho de considerar excesivos los que los misioneros ejecutaban (Ibid. p. 123).

Sin embargo, en 1537 hizo mucha fuerza ante Carlos V la petición del Arzobispo Zumárraga:

39 Relación *del Arzobispo de México al Real Consejo de las Indias*, México 15 de mayo de 1556, en CDIA, 498-500.

Es verdad, decía, que los indios habían abrazado el cristianismo, pero su apatía de carácter necesitaba continuamente un acicate que les moviese a cumplir con las obligaciones contraídas, sobre todo con la de asistir a la doctrina. Por otra parte, la aceptación del cristianismo no entrañaba dificultad para que los indígenas siguieran entregándose a prácticas idolátricas. Ambas cosas, la despreocupación respecto de la doctrina y otras obligaciones cristianas y el culto de la religión pagana, ya que no se podía conseguir que los indios las evitaran por convicción, era menester que las abandonaran por el temor a los castigos (op. cit. pp.123-124).

La Corona aceptó las representaciones de Zumárraga, pero la solución fue algo vacilante:

Delegaba a las autoridades de Indias para que estudiaran las razones de Zumárraga y determinaran los casos en los que el Arzobispo y aquellos a quien este autorizara pudieran castigar a los indios. Determinados los casos y las personas, las autoridades prestarían todo su apoyo en la ejecución de los castigos. Por ello añade que en aquellos casos que dichas autoridades se reservasen para sí, procuraran obrar con todo celo y justicia (op. cit. p. 125).

Fueron varias las cédulas que se dictaron sobre este asunto (1560, 1563, 1565, 1569, 1570, 1574, 1578, 1591, 1594), y aunque no conocemos el texto exacto y completo de todas, podemos entrever su insistencia en que no castigasen los religiosos, pues estos se defendían de cargos irrogados.

Con el correr de los años, fueron las mismas autoridades eclesiásticas las que reaccionan en contra de tales castigos, empezando por el I Concilio Provincial de México (1555).

Tanto el tercero Provincial de Lima (1582-1583) como el de México (1585) ordenan que, cuando fuera menester castigar a algún indio, los misioneros se acomodasen al elenco de penas señalado en cada diócesis y nunca las ejecutasen por sí, sino por medio de los fiscales. Pero ya no imponen pena ninguna a los transgresores de la prescripción. Naturalmente, los castigos excesivos nunca se podían permitir; por ello, el Concilio de Lima aun sigue conminando con graves sanciones a los misioneros que se extralimitasen (op. cit. p. 129).

Bien podemos comprender lo deplorable que era este sistema para una auténtica evangelización, aunque los misioneros creyeron que el edificio espiritual se desmoronaba por la falta de tales castigos.

Calidad de los frutos de la evangelización (Cjr. Borges, p. 468)

Si bien se puede afirmar que a finales del XVI el problema de bautizar a los indígenas estaba resuelto, no así el de las auténticas conversiones. Las experiencias de la Española y en general de las Antillas, fueron más bien negativas. En 1532 el Lcdo. Ceynos revelaba a Carlos V el deseo de los indios de verse libres de españoles y religiosos para volver a sus cultos. Juicio igualmente negativo es el del Arzobispo de México en 1556:

La mayor parte de los indios estaba, ciertamente, bautizada, pero su fe era deficientísima. En el orden del dogma, afirma el Arzobispo, unos no sabían ni medianamente los artículos de la fe y las oraciones de la Iglesia, es decir, ni siquiera los rudimentos del cristianismo. Quienes los habían aprendido, los sabían como papagayos, y si se quería profundizar un poco con ellos, proferían, al preguntarles, “mil herejías”. Tanto los unos como los otros, no creían en lo que era necesario para salvarse. En el aspecto de la moral, la perspectiva no era más halagüeña. Juntas la desnudez con la poca resistencia de las mujeres, los pecados de la carne entre adultos eran cosa de todos los días. A ellos había que añadir el hurto, la usura y la mentira, vicios estos, y otros muchos más, que cuando no los cometían, estaban muy lejos de evitarlos por motivos de índole religiosa; y aun cuando de ellos se conseguía esto, era cosa muy poco firme. Puestos ante la perspectiva de una persecución el Arzobispo no duda en afirmar que él no respondía de que hubiese un solo indio que saliese en defensa de la fe. Siendo esto así, concluye diciendo que “nueva teología es menester para decir y creer que algunos de los adultos se salvan”⁴⁰ (op. cit. p. 476).

En el Perú, Pedro de Quiroga en 1560 pone en boca de los indios esta recriminación: “Lo que vosotros habéis hecho es hacernos parar y cesar de nuestra idolatría, pero si tenemos una ni otra ley es por vuestra negligencia”:

40 Polo de Ondegardo, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, en *Informaciones*, I, 189-203. Aun en 1621, el jesuita Arriaga atestigua que muchos indios no creían en el origen adamítico de la humanidad, en nuestra doctrina de ultratumba, y que ignoraban la existencia del Espíritu Santo (Arriaga, *Extirpación de la idolatría*, 40-2).

Los indios no tenían verdadera fe en las verdades que se les enseñaba; a todo respondían que sí y aparentaban creerlo todo, pero era muy problemático asegurar si realmente creían en algo. En el orden de la moral, estos nuevos convertidos eran los únicos, desde la institución del cristianismo, en los que el Evangelio no había dado fruto de buenas obras, pues se comportaban de igual manera que si nunca hubiera llegado a ellos su noticia. Para mayor gravedad, la posición de los indios no era meramente negativa. Los indígenas, afirma textualmente, “habían hecho un nuevo camino para el cielo, el cual nunca los llevaría a él, porque han hecho nueva ley y nueva cristiandad, tan contraria a la verdadera como la misma idolatría (op. cit. p.485).

El Gobernador Vaca de Castro reunió en el Perú en 1565 a los provinciales de las órdenes religiosas misioneras, y convinieron con él que “de más de trescientos mil hombres que estaban bautizados, no había en ellos cuarenta que fuesen cristianos, que tan idólatras estaban ahora como antes” (Vaca de Castro, *Carta a S.M.*, Lima 1565). Dos años más tarde se reunieron ellos mismos en Lima con el Arzobispo y llegaron a la conclusión de que “es muy verosímil que si los españoles faltasen de esta tierra, los indios bautizados apostatarían de la fe y volverían a sus idolatrías y ritos” (Parecer del Arzobispo de Lima y provinciales y frailes del Perú, Lima, 8 de enero de 1567, en Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 345).

Polo de Ondegardo cree que los indígenas no tenían entera fe a los misterios del cristianismo:

De estar, en efecto, al testimonio de Polo, los indios defendían poder adorar sus ídolos de la misma manera que los cristianos sus imágenes; rendir culto a Jesucristo, y tributarlo al mismo tiempo al demonio, pues se “habían concertado ya entrambos y estaban hermanados”. En el orden de la moral, se consideraban creados por Dios “para vivir en pecado” y especialmente para las cosas de lujuria y embriaguez, materias en las que ellos no podían ser buenos. El matrimonio lo consideraban susceptible de anulación por cualquier causa y en todo momento. Pecados entre solteros, los indios no los concebían. Así como probar a una mujer antes de casarse con ella para ver si le convenía, estaba también para ellos muy lejos de ser pecado “porque –decían– ellos lo hacen para servir a Dios”⁴¹ (op. cit. p.488).

41 Acosta, *De procuranda*, 396, 185-6.

Para el P. Acosta la fe de los indios no era sino una fe externa:

Los indios, por una parte, tributaban culto a Jesucristo, pero por otra adoraban sus ídolos. Se podía decir de ellos que temían a Dios y al mismo tiempo que no lo temían. El temor era externo, de labios para afuera, duraba en tanto, en cuanto estaba delante de ellos el encomendero o el sacerdote. Pero en su interior carecían absolutamente de temor, no practicaban el cristianismo por convicción íntima, no creían en una palabra, sincera y cordialmente⁴² (op. cit. p.489).

Bautismos defectuosos

Vimos ya el régimen de las encomiendas, y podemos sospechar el fruto de esa “evangelización”.

Igualmente defectuosos era los bautizos conferidos en varias expediciones. Las Casas refiere que entre 1499 y 1500 en la Española, bautizaron “infinitos” indios “sin darles alguna, ni chica ni grande doctrina” (*Historia de las Indias*, II, 127; III, 51). Gil González Dávila en 1522 al recorrer Nicaragua en unas doscientas veinticuatro leguas, bautizó 32.264, y del 1º de septiembre de 1538 al 5 de marzo de 1539, 52.558, según Fernández de Oviedo (Cfr. *Relación de las leguas que anduvo a pie Gil González Dávila, número de caciques e indios que bautizó y del oro que recibiera*, 1552, en Colección Somoza 1, 88; G. González Dávila *Carta al Arzobispo D. Alonso de Fonseca*, Santo Domingo 8 de marzo de 1524, *Ibid.*, 108; López de Gomara, *Historia de las Indias*, en BAE, XXII, 282; Fernández de Oviedo, *Historia general*, IV, 58. Es curioso lo que Fernández de Oviedo añade a la relación de estos bautismos. Apuesta un peso por cada indio de estos que recordase el Padre Nuestro y Ave María y diese razón de sí como cristiano, contra un maravedí por el que no se acordase de dichas oraciones. No obstante la diferencia de la apuesta, Fernández de Oviedo esperaba salir ganancioso.

Los mismos misioneros bautizaban a veces, dejando la instrucción de los indígenas para después:

En el Primer Concilio Provincial de México (1555) –dice Borges– se constata el hecho de que había misioneros que bautizaban a los indios

42 *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, 2, 19.

sin que estos tuvieran conciencia plena de lo que hacían, debido a la insuficiente instrucción previa que se les daba. El Concilio dicta normas para subsanar esta deficiencia, pero aun a fines del siglo XVI el Tercer Concilio Provincial de la misma ciudad (1585) se vio obligado a lamentarse y dictaminar sobre la materia (op. cit. pp. 507-508).

No solo era el deseo de captarse la benevolencia de encomenderos y caciques, lo que movía a los indígenas a recibir el bautizo:

A veces les movía a ellos la ilusión, infantil para nuestra mentalidad pero que se cotizaba muy alto entre los indios, de llevar un nombre español, Pedro o Juan por ejemplo, o la de “hacerse persona de Castilla”, que era “una cosa como de sueño” para los indígenas, quienes creían alcanzar el rango de españoles solo con bautizarse. En ocasiones se llegaban al sacramento inducidos solo por el temor, o por alcanzar bienes que consideraban ajenos al bautismo: la libertad, por ejemplo, el adquirir la salud corporal o medrar temporalmente, el poder recibir sepultura en la iglesia cristiana, e incluso quizá hasta alcanzar la posibilidad de tener la puerta abierta a los honores, cuando ya no se veían virtualmente obligados a bautizarse (op. cit. pp. 508-509).

Aunque es una larga nota de Borges, dada su importancia conviene que la citemos íntegramente:

En el siglo XVI no se tenía aquilatado como hoy el concepto de conversión. Restringiéndonos a Indias, los misioneros parecen haber partido en los comienzos de la empresa misional del principio de que los indígenas no solo no mostraban resistencia a la fe, sino que estaban dispuestos a abrazarla. Con esta concepción, una vez que supieran la doctrina estaban ya en disposición de bautizarse. De aquí que no tuvieran dificultad en encomendar la enseñanza de esta a doctrieros seculares o indios, los cuales, sobre todo los últimos pues se trataba de adolescentes, apenas si podían hacer otra cosa que *enseñar*, sin poder aspirar a *convencer*. Los misioneros de los primeros tiempos de una región no parecen haber dudado ni un momento de la posibilidad de repliegue de los indios, o de que si ellos no se oponían a la fe, esto tampoco quería decir en muchos casos que, dada su sicología especialísima, estuvieran dispuestos a abrazarla. El caso podía darse teniendo en cuenta el carácter tímido, o la tendencia al repliegue, o incluso la concepción sincretista de la religión por parte de los indios. Fue también este concepto de los misioneros el

que condujo a algunos a enseñar la doctrina en latín o castellano, lenguas que no comprendían los indios.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, es como nos podemos explicar que en las primeras décadas de la centuria hubieran, al parecer, existido dos corrientes distintas sobre cuando administrar el bautismo a los indios. La de aquellos que opinaban debérselo administrar en seguida, dejando la instrucción para más tarde, y la de quienes sostenían que primero era menester instruirlos convenientemente y luego conferirles el sacramento (*Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los indios*, 1 de junio de 1541, en CDIA, III, 543, 445). Diego López de Salcedo dice que en 1526 las corrientes que en la Española existían sobre este punto eran tres: unos defendían bautizar a los indios en seguida (al parecer, aunque ellos no mostrasen deseos de bautizarse), otros que no se les bautizara mientras no solicitasen el sacramento, aunque no exigían los tales instrucción previa, y finalmente otros no querían bautizarlos antes de que estuvieran suficientemente instruidos aunque pidiesen el bautismo (D. López de Salcedo, *Carta S.M.*, Villa de Trujillo 31 de diciembre de 1526, en Colección Somoza, I, 177-78). Los franciscanos de Nueva España fueron acusados de conferir el bautismo sin haber instruido a los indios de la manera debida. La acusación ha sido rebatida con válidos argumentos por Richard y, sobre todo, por Ceccherelli (Richard, *La conquista espiritual*, 186; Ceccherelli, *El bautismo y los franciscanos en México*, en *Missionalia Hispánica*, 12 (1955) 209-289). Aunque tanto los argumentos de Richard y, principalmente, los de Ceccherelli, quien estudió la cuestión exprofeso y concienzudamente, no admiten réplica, no excluyen que en casos particulares, a nuestro parecer más frecuentes que lo admitido por ellos, estos mismos franciscanos procedieran de la manera que se les recriminaban, aunque en general creemos también que obraron irreprochablemente, basados en las razones que aducen entrambos autores y en las que luego propondremos nosotros mismos.

A base de un texto de Motolinía y de otro de Jiménez, se ha querido a veces entrever cierta coacción por parte de los misioneros al bautizar a los indígenas. El primero, en efecto, afirma: “Los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio, sea por fuerza que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado” (Motolinía, *Carta a S.M.*, Tlaxcala 5 de enero de 1555, en CDIA, VII, 268). El texto del segundo es el siguiente: “Otros dicen lo contrario: que esta es otra gente muy diversa que aquella [con la que tuvieron que enfrentar los Apóstoles en la primiti-

va Iglesia] y requiere temor y castigo, y que de estas gentes se entiende a la letra aquello del Evangelio: *compelle eos intrare*" (Jiménez, *Vita Fr. Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 [1926] 67-8). El texto de Motolinía se refiere solamente a obligar a los indígenas a escuchar o asistir a la doctrina. El de Jiménez se refiere a la necesidad de castigar a los indios con el fin de que cumplieran con sus obligaciones de cristianos. Ninguno hace referenda a la coacción para bautizarlos.

El que sí se refiere expresamente a la coacción es Focher. Tratándose de infieles sujetos a un príncipe cristiano, el insigne canonista afirma no poder coaccionarlos a abrazar la fe con coacción absoluta; pero, basándose en Escoto, considera lícito el recurso a una coacción condicionada o indirecta, es decir, valerse de amenazas, castigos y presiones para engendrar en ellos el deseo de abrazar la fe. Valiéndose de estos medios, los infieles así convertidos, según reconoce el mismo Focher, no serían interna y verdaderamente cristianos, pero se obtendría el que no practicasen impunemente un culto y una ley ilícitos, lo cual es un bien mayor que dejarlos en libertad para practicarlos. Esto, en cuanto a la licitud de la coacción. Respecto de la conveniencia, el franciscano reconoce que este medio no era aconsejable en todas las ocasiones. Las circunstancias en que Focher considera útil y conveniente recurrir a él eran tres, las cuales se reducen a aquellos casos en los que, a menos de uso de la coacción condicionada o indirecta, corriera grave peligro la fe de un individuo o de un grupo de fieles (Focher, *Itinerarium catholicum*, 14r-16r) (Op. cit. pp. 509-510).

No dejaba de influir la concepción diferente de *pecado* que existía entre los indígenas:

Polo de Ondegardo, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su gentilidad*, en *Informaciones*, I, 201-2 (véase también el *Confessionario para los curas de indios*, 5v); *Proceso contra los indios idólatras de Sotuto, Kachunup, Mopila, Sahcaba, Yaxcaba, Usil y Tibilón*, agosto de 1562, en Scholes-Adams, Diego Quijada, I, 121.

Wigberto Jiménez Moreno ha sospechado con relación a los aztecas y otros pueblos que no especifica que los indios no consideraban como pecado sino aquello que iba contra la colectividad (el adulterio, la borrachera), pero no lo que solamente dañara al individuo (Jiménez Moreno, *The Indians and the Christianity*, en *The Americas*, 14 (1958) 414). En este supuesto, la mayor parte de los actos religiosos, y entre ellos la idolatría, podrían considerarse solo como actos que **atañían** al indivi-

duo exclusivamente, y, por lo tanto, como lícitos en la mentalidad de los indígenas, sobre todo si al mismo tiempo practicaban lo que prescribía el cristianismo. De ser exacta la sospecha de Jimenez Moreno, la existencia de esta mentalidad entre los indios contribuiría notablemente a explicar su sincretismo religioso, aun cuando bajo el aspecto de la moral no lo justificara una vez recibido el bautismo y la instrucción necesaria. Con todo, de ser verdad lo que afirma Las Casas respecto de Chiapa, la teoría de Jiménez Moreno carece de fundamento, al menos en lo que a estos indios se refiere” (op. cit. pp.524-525).

Tipología del cristianismo indígena

Hipótesis de trabajo

Señalemos como un **punto** de partida la siguiente hipótesis:

El indígena andino ha yuxtapuesto dos concepciones religiosas y hecho una transposición de su religión primitiva en relación con el cristianismo hispánico. Su visión cósmica ha continuado la misma, expresada en ritos cristianos, seleccionados de acuerdo a su propia cultura.

Explicación de la terminología

Llamamos “*sincretismo*” a la unión de dos religiones en una (A+B=C), “yuxtaposición” o “religiones mixtas” cuando en realidad no hay una fusión en una sola religión, sino que junto a unas prácticas hechas con una fe, están otras hechas asimismo con la otra fe (A+B). Y reservamos el término de “transposición”, cuando se conserva el rito de la una religión, pero se le pone un contenido de otra [A (B)]. Así pueden darse ritos cristianos, con un contenido de religión diversa, o ritos “paganos”, para expresarnos de alguna manera, con contenido cristiano. “Selección” será la escogencia de ciertos ritos o devociones que se hacen de acuerdo a una mentalidad (en este caso la indígena).

Mediaciones y foco intencional

Hay que distinguir, siguiendo a Dussel, entre las mediaciones (la sacramentalidad, la corporalidad de la Iglesia: símbolos, ritos, festivi-

dades, etc.) y el núcleo ético-mítico o “foco intencional”, que en último término es la fe en Jesucristo, actuando en una historia de salvación.

Los evangelizadores coloniales no podían aceptar sin más las mediaciones de las religiones pre-hispánicas: todas las mediaciones cristianas estaban fijamente establecidas por una autoridad central –Roma– inspirada en una cultura occidental del hemisferio norte. En cambio, estos pueblos americanos eran agrarios, y su religión agraria. En la imposibilidad de adaptar la liturgia, como hubiera sido conveniente, crearon los misioneros un sinnúmero de paraliturgias que han perdurado en la “fiesta religiosa” y en las “devociones”.

En realidad, la situación era difícil:

- Si se tomaban las mediaciones indígenas, el riesgo de sincretismo era mayor;
- Si se hacía tabla rasa de ellas, la evangelización era menos profunda, pues se prescindía de los símbolos más decisivos para esa cultura.

La vida impuso cierta componenda que está en el fondo de este cristianismo indígena.

Más difícil es descubrir cuanto del nuevo “foco intencional” cristiano, ha ido penetrando en el indígena. Hay ciertos grandes principios que parecen haber sido mejor captados (monoteísmo, Jesucristo [?], matrimonio...), otros parecen ser más oscuros. El mismo desmoronamiento de su cultura, como que le ha llevado insensiblemente a aceptar una “cultura cristiana”. Cuanto haya de “cristianismo puro” es difícil establecerlo (Y ¿qué es “cristianismo puro”?).

Diversas hipótesis

- a) Jiménez Rueda cree que España dio las mediaciones y no el foco intencional, cuando dice: “el indio solo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y de organo”⁴³.

43 *Siete ensayos de interpretación*, (Lima 1928, p. 127), Lima Amauta, 1973, p. 173.

Cosa parecida Mariátegui: “los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia... El paganismo aborígen subsistía bajo el culto católico”⁴⁴.

Esta es la posición de muchos críticos. George Kubler cree que esto es verdad de siglo XVI, pero que en el XVII penetró ya en el indígena el foco intencional.

b) Luis de Valcárcel admite un contenido idolátrico, religioso, en las prácticas indígenas. Una transposición en la práctica⁴⁵. Kubler y Valcárcel han sido refutados por Armas Medina.

c) Constantino Bayle⁴⁶ y Fernando de Armas Medina son de la opinión contraria: los nuevos convertidos son, en frase de Medina, “esencialmente cristianos”, y las deficiencias “no atañían a los principios fundamentales del cristianismo”.

d) Borges, en cambio, defiende una “religión yuxtapuesta”:

Si los indios, aun después de bautizados, seguían tributando culto a sus dioses, mientras no se demuestre lo contrario (y los autores citados hemos visto que no lo demuestran), es de suponer que este culto revestía las dos características que integran toda forma cultural: una manifestación externa (ritos, ceremonias, solemnidades) de lo que se acepta internamente (fe en aquello que se adora y voluntad de rendirle homenaje). Constando, pues, con toda certeza, que los indios, por una parte, daban culto a sus dioses y por otra se lo tributaban al de los cristianos, debemos admitir que tanto una forma cultural como la otra llevaban en si un contenido religioso. En otras palabras, los actos religiosos de los indios no eran externamente cristianos e internamente idolátricos, o viceversa. Cuando practicaban la idolatría, tanto externa como internamente ejecutaban un acto religioso pagano, así como cuando asistían a misa, se confesaban, recibían la Eucaristía, etc., tanto externa como internamente realizaban actos religiosos del cristianismo. Se trata, por lo tanto, de lo que, a nuestro parecer impropriamente, se ha dado en designar con el nombre de religión mixta o de mestizaje religioso, a no ser que con estos términos no se intente significar un sistema elaborado de creencias y prácticas religiosas, sino simplemente una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar

44 Ruta *Cultural del Perú*, México, 1945, 184.

45 Los clérigos y la extirpación de la idolatría entre los neófitos americanos, *Misionaria Hispánica*, 3 (1946) 66-68.

46 *Cristianización del Perú*, 596-598.

el cristianismo con el paganismo, practicando en ocasiones el uno sin dificultad para practicar en otras ocasiones el otro. Los indios quisieron cumplir al mismo tiempo con dos religiones opuestas: ser cristianos, pero sin dejar por ello de ser paganos (op. cit. pp.521-522).

e) Para Dussel, no hay que tomar las religiones como algo objetivo, como si existieran separadas de los sujetos, sino como algo subjetivo, que se viviría, en este caso concreto, como un paso claro-oscuro de la experiencia de lo sagrado que se vive en un mundo mítico riquísimo, y que pasa a este otro mundo mítico de los conquistadores. Pasaje que de suyo supone muchos siglos hasta formar un todo coherente, como sucedió en el mundo greco-romano. El indígena vive, en expresión de Dussel, “en un catecumenado iniciado pero no terminado”. La religión mixta tiene sus mezclas dogmáticas (como en el espiritismo brasileño); aquí habría mas bien transposiciones.

Juicio de conjunto

6.5.1 En la evangelización de América hay una deficiencia cuantitativa: la poca profundización religiosa del indígena se debió en buena parte a la falta de un cultivo conveniente, por parte de los misioneros, dada la enormidad de la tarea, geográfica y culturalmente considerada. A esto habría que añadir el entibiamiento misional (op. cit. p.538).

Pero hay también deficiencias de orden cualitativo

1. Faltó la dimensión antropológica para comprender que lo religioso no es algo aislado, que se puede quitar o poner, sin erigir un cambio en toda la cultura, con un nuevo reajuste.
2. Se presupuso la voluntad de conversión en los indígenas, dada la sumisión que manifestaban frente a la fuerza política y militar de la Metrópoli.
3. No se tuvo en cuenta que ni el temperamento ni el tipo de religión del indígena suponían un todo o nada, como en el español o el musulmán frente a las otras religiones. Una religión politeísta o de múltiples manifestaciones jerárquicas de la divinidad, bien podía incluir, además de sus dioses, los que ellos suponían pertenecer a la divinidad cristiana.

4. La concepción de pecado era muy diferente en el indígena (ofensa comunitaria, o malquistarse la voluntad divina). De ahí que para ellos no seguir con sus cultos propios era el verdadero “pecado”, y no el de idolatría, que juzgaba el conquistador.
5. No se consideró el valor de los jefes espirituales indígenas, confundiéndolos simplemente con brujos-curanderos.
6. Privo el “formalismo jurídico”, tanto en el ordenamiento de la evangelización (cédulas reales, encomiendas, misiones, doctrinas), como en el paso de conversión jurídica del indígena por la recepción del bautismo. En suma: una evangelización poco antropológica.

Por eso creemos, en resumen

1. No hay una nueva religión sincrética, al menos de los tiempos coloniales, pues no medió tiempo suficiente para realizarse una entera fusión de diversos elementos.
2. Hay fundamentalmente un proceso de yuxtaposición, dado el mismo tipo de religión precolombina con diversas divinidades y posibles ritos diversos. Era, por lo demás, un recurso obvio para “librarse” de las divinidades antiguas y del vencedor.
3. Son innegables las transposiciones (ritos cristianos y contenido “pagano”), que aparecen en las luchas religiosas del siglo XVII y en algunas manifestaciones actuales.
4. El “claro-oscuro” de Dussel se traduce en la práctica en yuxtaposición o transposición o algo confuso. Depende de la indoctrinación el que se pase de lo oscuro a lo claro, o viceversa.
5. El que la cosmovisión y el ethos hayan permanecido casi intactos hay que probarlo por otros caminos, si bien se refleja esta visión de mundo en la vida religiosa especialmente en la fiesta.
6. La religión indígena ha influido también en la religión cristiana vivida, sobre todo en ritos paralitúrgicos (junto a los litúrgicos), como celebración de la Semana Santa, procesiones.
7. Tanto el indígena como el blanco-mestizo han seleccionado devociones, ritos, símbolos, etc., en consonancia con su ethos propio. En tesis posteriores se precisara este punto.

Capítulo XIII

Desintegración de la cristiandad colonial y liberación

Enrique D. Dussel

(Tomado del libro: *La Cristiandad colonial Latinoamericana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 52-69).

Entramos ahora en lo nuestro. La tercera cristiandad que voy a llamar como Toribio de Mogrovejo —en sus cartas y al comienzo del concilio de 1583—: la nueva *Cristiandad de Indias*. Es, pues, la cristiandad colonial de Indias, la nuestra. Y no ha habido cuatro; ha habido solo tres. Y esta tercera es totalmente distinta de las dos anteriores. Porque las dos grandes cristiandades bizantina y latina eran cristiandades imperiales: ellos estaban en el centro y organizaban la periferia.

La única cristiandad que fue colonial o dependiente

La cristiandad de Indias en la periferia es colonial. El adjetivo de *colonial* le es esencial: somos la única cristiandad *colonial*. De tal manera que, descubrir en qué sentido somos “colonial”, es teológica, filosófica e históricamente descubrir que es lo que somos como cristianos latinoamericanos. Dejar de ser “colonial” es liberarse, universalizarse pero no en la opresión de una cultura. Solo después del concilio de 1962 se tiene ahora, un poco, la posibilidad, habiendo superado los límites de la cultura mediterránea, de ir realmente abriéndonos a una evangelización que nos va a deparar, creo, la conversión universal, es decir, la del África y del Asia. Eso se va a cumplir a partir de la desnudez del cristianismo que recupera su libertad, dejando a la cristiandad atrás. El cristianismo lo hace aun contra su voluntad. Así, muchos de los movimientos que se

llaman secularismo o de secularización aparecen a los ojos de algunos como una ruina. Si la Iglesia ha quedado reducida, en la persecución secularizante de los siglos XVII y XIX a una extrema pobreza, ella misma le permite ahora ser libre para la predicación del evangelio. Lo que acontece en el nivel de la expropiación de los bienes, pasa, también, sobre todo, a nivel de las estructuras teológicas y exegéticas y de las actitudes pastorales. Pero veamos esto poco a poco.

¿Cómo se organiza nuestra cristiandad? ¿Que es la cristiandad de las Indias? En el contexto indicado lo que quiero explicar en primer lugar es la etapa de la historia de la Iglesia que comienza en 1492, el día en que Colón sale de España hacia América, y año en el que, por su parte, los Reyes Católicos conquistan Granada, el último bastión árabe. Llegó Colón en 1492, a la parte más primitiva de América, que justamente es la del Caribe. ¿Por que más primitiva? Porque son solo plantadores; son indios que están en el paleolítico ciertamente, no tienen ninguna gran civilización urbana; y los primeros impactos de la conquista serán decisivos. Consideren que Colón, cuando el vigía grita: “¡Tierra!”, y ve algo que parece ser una isla, antes aún de pisar nuestra América, como los salva: le pone el nombre de San Salvador. Nuestro destino se juega antes de comenzar, porque en vez de llegar a esta tierra y preguntar a sus habitantes como se llama la isla, o quienes son los que la habitan, Colón le puso un nombre. En el sentido bíblico poner el nombre es dominar su ser. Quiere decir que el destino de América se juega antes de empezarse, en el primer viaje. Y en el primer contacto que tiene con tierra americana, Colón encomienda algunos indios a sus gentes; y se crea, de hecho, en el primer viaje de Colón el sistema que después será nombrado de las encomiendas, que posteriormente va a ser organizado, legislado. Al indio, el otro americano, le ponen un nombre y, además, lo encomiendan al servicio del conquistador. Se puede decir que Amerindia, la madre de América Latina, queda oprimida, y el decir esto es muy concreto: el español venía casi siempre él solo, el varón; la mujer de América no era la española sino la india, que amancebada a un español, dio como fruto el mestizo, que es el latinoamericano. De esa mujer nadie nunca ha escrito nada o muy poco. Es la primer mujer oprimida y lo sigue siendo hasta nuestra época. Esa es la que soporta la potencia dominadora del conquistador europeo. Después Nietzsche va a hablar

de la “voluntad de poder” y se va a olvidar que, frente a una voluntad de poder, hay una “voluntad oprimida”. Eso nunca lo pensó el genio de Nietzsche y nosotros, al pensarlo, podemos ir más allá que él: esa es la ventaja nuestra de estar viendo los acontecimientos desde abajo, desde el futuro, desde la pobreza.

España no tenía más que una experiencia del cristianismo: la de la cristiandad. El arzobispo de Toledo, Cisneros, reformador que era, a su vez, poseedor también de palacios y ejércitos, hacía temblar al rey; y el rey tenía que vérselas con los obispos para poder también llevar adelante sus tareas. Pero al mismo tiempo, el rey había logrado, por la debilidad de Roma, el poder de presentar los candidatos a obispos. Tenía que presentar tres, pero siempre presentaba uno; y casi nunca se dejó de nombrar al obispo que presentó el rey de España. Es decir, que el rey de España eligió, de hecho, a todos nuestros obispos en la época colonial. ¿Quién dirigió a la Iglesia latinoamericana desde 1524? Lo que se llamó el Consejo de Indias. El Consejo de Indias dirigió todo lo americano: desde ahí fue gobernada América. Se gobernaba en todo sentido: de que se enviara una flota, de que se hiciera o no el comercio, de que se comenzara una guerra o no con un pueblo, de que se fundara o no una diócesis, de que se enviaran misioneros; en fin, todo. Muchas veces el presidente o el que actuaba en el Consejo de Indias en su lugar era un obispo; muchas veces era un administrador laico. Eso significa la cristiandad: significa una cultura donde el cristianismo es “parte”. Con esto esta todo dicho y ahí se encuentra todo el equívoco. “Parte”, pero parte cultural de un “todo”; de tal manera que junto a lo militar, a lo cultural, a lo económico, está la Iglesia como una parte del todo. Por supuesto, entonces, que ella sirve para otros fines, que ella ha de rendirle al Estado obediencia y servicio en otros niveles que sus fines propios. El obispo va a informar como gobierna el virrey y también el virrey va a informar como trabaja el obispo. El obispo es una potencia económica porque cobra los diezmos que, a su vez, se los apropia el rey, aunque después se los regala con creces. Además es una gran autoridad ante el pueblo y por consiguiente una potencia política. Pero al mismo tiempo el virrey tiene también facultades espirituales, porque tiene poderes, primero en cuanto al lugar que ocupa la catedral, tiene derecho a veces a encarcelar a alguna persona eclesiástica en el caso que contravenga leyes, etc. Gran-

des conflictos se producen continuamente. El rey dividía para reinar. Lo cierto es que de todas maneras se crea una nueva cultura. Y comprender esto es importante. El cristianismo es una iglesia que trasciende toda cultura. La cristiandad es una cultura que incluye al cristianismo y, por tanto, lo ata; y al atarlo, desde el momento mismo en que ya no favorezca a los fines de la cultura, como totalidad, entonces lo ataca. Es por eso que en 1767 se echa de América a los jesuitas. Porque es la única orden religiosa que no admite que el rey organice el envío de misioneros –lo organiza el general de Roma–; mientras que franciscanos, dominicos, mercedarios, etc., siempre permitían que el Consejo tuviera poder en cuanto a la organización de todos los problemas de esta zona. Entonces, por el rey, los jesuitas eran una quinta columna. Además, las misiones jesuíticas eran verdaderos estados dentro del Estado hispánico y esto tampoco podía admitirlo el absolutismo borbónico. De tal manera que cuando la Iglesia cobra autonomía se la expulsa y cuando admite formar parte de esta totalidad cultural entonces hay paz. Pero en ese caso la Iglesia ha perdido el impulso profético y crítico propio del cristianismo.

Esta cristiandad, a su vez, va a tener sus etapas. Desde 1492 hasta 1808, se produce la gran expansión y la vida de la cristiandad colonial. Cuando se efectúan los movimientos de la “independencia”, desde 1808 hasta 1962, se sitúa la gran crisis de la cristiandad, crisis que nosotros hemos vivido en nuestra vida concreta, personal, cotidiana. Se puede decir que nosotros mismos estamos como cortados por dos experiencias eclesiales y de ahí la crisis espiritual, teológica, que estamos sufriendo. Creo que solo desde 1962 en adelante, al mismo tiempo que la Iglesia universal, se comienza otra etapa en América Latina. Pienso dedicar más tiempo esta última etapa, a estos diez años últimos.

El siglo XIX es clave para comprender lo que nos pasa hoy; pero, a su vez, no podemos entenderlo sin saber lo que paso antes. En mi librito *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, indico como a partir del número de religiosos en Chile, se logra descubrir la siguiente progresión: en 1700 había en Chile ocho religiosos por cada diez mil habitantes, incluyendo a los araucanos; y en 1900, y sobre todo ya con cifras más precisas en 1960, había un religioso por cada diez mil habitantes. Eso es más o menos, lo que ha pasado con la Iglesia: la presencia masiva de la

Iglesia en la época de la cristiandad colonial, descendente en el siglo XIX, es mínima en el presente. A la vista de esta progresión, de esta ausencia de Iglesia, habría que tomar decisiones pastorales. Y darnos cuenta de esto es, por ejemplo, llegar a pensar soluciones distintas de las europeas, ya que hay 45.000 sacerdotes en Francia cuando no tenemos ni 30.000 en toda América Latina, y Francia es veinte veces más pequeña que América latina. Quiere decir que nosotros tenemos diez veces menos sacerdotes en América Latina que Francia, Italia o Alemania. Tendríamos que saber defender nuestra situación real, a partir de un proceso histórico nuestro, porque es único, porque no es igual que los demás.

¿Cuáles han sido las grandes etapas de nuestra historia de la Iglesia? Voy a tener que remitirme nuevamente a mi librito *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. En el voy describiendo una por una de las grandes etapas de nuestra historia que aquí solamente voy a poder bosquejar muy rápido. Pero antes, todavía, una indicación.

El primer profeta latinoamericano

Solo en 1511, allá al comienzo de nuestra historia, después de casi veinte años de inicio de la conquista, el primer gran profeta de América, predico la diferencia entre hispanismo y cristianismo. No en vano en aquel domingo tercero de adviento de 1511, una fecha grande en nuestra historia eclesiástica, la primera grande desde el púlpito dijo al pueblo: “Yo soy la voz del que clama en el desierto”, y a partir de la explicación de este texto se lanzó en una lucha profética, echó en cara a los encomenderos que lo que hacían con los indios era un pecado mortal que no pensaba absolver más; es decir, interpretó la historia en su presente y le dio un *sentido*, y lo hizo con las palabras proféticas que había usado Juan e Isaías. ¿Qué es lo que en verdad dijo? “Yo hombre de iglesia no soy solo la cultura hispana, sino que la trasciendo”. Y esa posición que toma Montesinos, y que va a apoyar Pedro de Córdoba y todos los hermanos del convento de la Española, será como la gran bandera que durante su larga vida portará un gran cura encomendero: Bartolomé de las Casas.

Bartolomé de las Casas vino a América y se instaló en Cuba; no sabemos bien cuando fue ordenado sacerdote. Lo cierto es que fue un

sacerdote como tantos otros, con unos cuantos indios que trabajaban a su servicio. Le llegó de oídas lo que predicaba Montesinos, y leyendo el Eclesiástico donde decía: “Impuro es el sacrificio que me inmolás, cuando tus manos están llenas de injusticias” comenzó su conversión en 1514. No pudo terminar el texto cuando ya se dio cuenta que estaba en una situación contradictoria. El carisma profético le interpretó su situación existencial como contradictoria con lo que estaba leyendo y, entonces, Bartolomé empieza una misión que terminará en 1566, con su muerte. Se va primero a hablar con Montesinos, y de ahí parte a España. Cuando llega a España, Fernando está muriendo en el 1517; sin desalentarse comienza todas sus luchas. Allí logra tomar contacto con Cisneros, hasta que se le nombra “Protector universal de los indios de las Indias”¹. Ahora se distingue claramente entre lo hispánico y lo eclesiástico-misionero. Pero no va a ser de ningún modo aceptada esta distinción, no va a tener el asentimiento de la mayoría; van a ser muy pocos los misioneros que tengan clara conciencia de que una cosa es ser español y otra es ser cristiano. Pero, sin embargo, todos se daban cuenta del escándalo de esta unificación, de este “mesianismo hispánico” que producía, en los indios, en vez de la conversión, la anti misión, el anti evangelio. Un obispo, por ejemplo, el de Santa María, escribía al rey, que “con sus entradas (se llamaban entradas cuando “entraban” los españoles con sus caballos y robaban a los indios, el oro de los indios, en la parte de Nueva España y sobre todo de la Nueva Granada), lo que hacen es matar a mujeres y niños”. Escandalizados huyen los indios a los montes: escandalizados porque identifican cristianismo con los españoles. La Iglesia misma, este es el gran drama de la Iglesia en toda la época de la Colonia, confundía a la Iglesia con la civilización hispánica y con su cultura. Cuando se habla hoy de separación de Iglesia y estado, se habla un poco de todo esto que seguimos padeciendo hasta el presente. Creo que va a ser un gran bien, cuando logremos realmente distinguir, como lo hizo Bartolomé de las Casas, la civilización hispana y el cristianismo. Por eso propuso Bartolomé aquel profético proyecto de la evangelización pacífica. No quería

1 Sobre Bartolomé de las Casas y los antecedentes de su acción profética y la obra de sus primeros años nada mejor que la obra de Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, Sevilla 1953-1960, obra monumental y ejemplar.

más que se evangelizara por las armas sino por el Evangelio; propuso en consecuencia la evangelización pacífica de Cumaná al norte de Venezuela. Este proyecto fracasó porque previamente a la llegada de Bartolomé habían estado unos españoles esquilmando, matando y robando indios; cuando llegó Bartolomé ya las cosas estaban muy mal y fracasó su intento. Sin embargo, en Guatemala, invitado por un gran obispo, el primer obispo de Guatemala, Marroquín, logra convertir pacíficamente a los indios del “país de la guerra”, transformándolos en indios de la paz. Por eso se llamará después esa región de la Vera Paz. Este hecho permite el desencadenamiento de todo un proceso hasta las leyes nuevas.

Lo interesante es esto de que el “mesianismo hispánico” unifica el cristianismo con la civilización hispana y, entonces, la Iglesia se encuentra en una enorme dificultad en su misión redentora; en la medida en que la Iglesia logró separarse del hispano, el Evangelio entró más y más profundamente entre los indios. Pensemos en el caso de las reducciones, que no comienzan en el Paraguay. El primero que tuvo la idea de las reducciones fue el gran Vasco de Quiroga, el “Tatavasco”, obispo de los tarascos en Michoacán, en México. Siendo oidor de la Audiencia de México, un laico de unos sesenta y tantos años, se estableció entre los indios y los “pacíficos”, los evangelizó como laico y no más. Quiroga era un humanista que había leído mucho a Tomás Moro. Leyendo la *Utopía*, pensó constituir sociedades cristianas fuera del contacto con los españoles. El rey, por último, lo propone como obispo. Fue una vida extraordinaria, un gran civilizador de misionero. Vasco de Quiroga es una de las personalidades americanas, un hombre que decía: “Yo no soy obispo de hispanos sino de indios”. No llegó a construir su catedral porque todo el tiempo vivió entre los indios. Hizo cincuenta pueblos de indios; admirable era la organización que tenían aquellos tarascos. Por providencia tuvieron su primer contacto con los españoles por medio del obispo Vasco de Quiroga. Así nació la diócesis de Michoacán. Junto a él hubo muchos otros, pero antes de citar algunos, quiero proponer una periodificación. Creo que lo más interesante para entender nuestra historia eclesiástica es ir viendo los distintos momentos.

Los primeros pasos (1492-1519)²

La historia de la Iglesia empieza cuando llegan los primeros evangelizadores a América y esto acaece en el Caribe. Por lo tanto en un tipo o grupo de indios muy primitivos. Cuando llega Boyl a Cuba, Haití y las otras pequeñas islas, en 1493, la región estaba habitada por los indios caribes. Los grupos caribes eran indios de los más primitivos que había en Amerindia; eran del tipo caribe y también arawak y tupí, de los mismos que ocuparon toda la parte central y norte del Brasil, y que en tiempos anteriores habían ido bajando por Florida y que dominaban todos aquellos mares. Con pequeñas piraguas, con instrumentos ingeniosos de navegación se movilizaban de isla en isla; vivían en esas islas muy pobladas y con un nivel de vida bajísimo; eran vegetarianos; las madres amamantaban a sus chicos hasta los cinco o seis años, porque los chicos se alimentaban de otro modo muy mal, por lo que preferían amamantarlos; esto hacía que tuvieran muy poca natalidad. Con la entrada del español toda aquella gente frágil es presa de las enfermedades que exportan los hispanos de Europa: la tuberculosis, la sífilis y otra cantidad de males. El indio se diezma rápidamente; los españoles encuentran ante sí poca resistencia física. Mucho mayor dificultad es el encontrar una gran diversidad de lenguas sin ninguna organización política, porque ahí no hay ni repúblicas ni imperios, son un conglomerado de clanes o de tribus. Se hace imposible la tarea de evangelizar. Y por ello, en los primeros tiempos se tiene una visión totalmente negativa del indio. El indio o muere o pasa directamente a la encomienda. Si América fuera solo esto, España no hubiera hecho nada y América no hubiera nacido. Lo malo es que en esa época hubo errores. Muertes de indios por enfermedad, por el mal trato. Esta imagen, el primer reflejo de la conquista, la expresó Bartolomé, en la *Destrucción de las Indias*; allí se muestra la desaparición de esta civilización ante el hispánico. El hispánico no pudo evangelizarlo realmente, porque el bajísimo nivel cultural no permitió el diálogo. Se trata de un período absolutamente negativo. Esto dura **hasta**

2 Cf. la ya citada obra Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina, 52-71, 103-152.

1517-1519, cuando Velázquez piensa organizar la conquista de una región que se había recientemente descubierto.

La evangelización de México y el Perú (1519-1551)

Yucatán se descubre un poco antes de esta fecha. En 1513 se descubre el mar del Sur, y la Florida había sido descubierta antes. De todos modos hasta 1519 el panorama era este que hemos bosquejado y mientras tanto no había aparecido ninguna gran cultura; los españoles se encuentran con culturas de poca consistencia. Esta fue la primera época y, sin embargo, la definitiva; habría que estudiarla “con lupa”, porque allí aparecen todas las instituciones: la institución de la encomienda, de los cabildos que van a existir después, aún el esbozo de las primeras audiencias que todavía no existen pero van a existir, y a su vez la Iglesia se acostumbra a sus vicios, aunque también comienza a tener virtudes; ahí fue cuando comienza a tener sus primeros actos proféticos, etc.

Esta época miserable y negativa es, sin embargo, lo más original de nuestra historia de la Iglesia americana. Después, en cambio, viene una época muy distinta con una importancia muchísimo mayor. En el 1519, un lugarteniente de Velázquez, el gobernador de Cuba, se le subleva; mucho más osado que él se lanza a la conquista del Yucatán y se da cuenta de la existencia de un imperio: es Hernán Cortés. Rápidamente se dibuja un México legendario y rico, una civilización realmente adulta, importante. Esto cambiará todo el destino de la evangelización, porque estas nuevas gentes tienen formas culturales firmes y superiores. El español puede así conquistar mucho más en poco tiempo, porque pueden dominarlos usando los mismos instrumentos que ellos tenían. Van a México, toman México y allí se instalan. Comienza la evangelización en masa. En el 1524, llegan los “doce apóstoles” Se llaman así a aquellos franciscanos extraordinarios que se lanzan a recorrer todo México. Uno de ellos era Montolinía, que significaba “el pobre”. Conocemos hoy la calidad de aquellos misioneros; venían de una España del siglo XVI donde florecía santa Teresa y san Juan de la Cruz; esa España que se hallaba en lo más fervoroso de su afán caballeresco y a su vez de su ansia de santidad. Montolinía recorría a pie, descalzo, todo México; cientos de kilómetros; los indios le llamaban “el pobre” pues era más pobre que

ellos, tenía una raída sotana franciscana, aprendió rápidamente el azteca y predicaba admirablemente en este idioma; todos estos primeros misioneros aprendieron el idioma indio. A tal punto que los españoles se quejaban de que los indios no aprendían el idioma castellano, porque la Iglesia no lo permitía.

Ahora eran muchos millones de gentes y la organización política era necesaria; la Corona toma mano activa en el asunto. Sin embargo, solamente Castilla se lanzaba a América, mientras que Aragón estaba comprometida en la política europea. Hasta 1519 América era insignificante, “no aportaba un centavo”, no interesaba. Mientras que desde 1519 en adelante comienza la época de esplendor y es cuando llegan los grandes eclesiásticos. Llega Zumárraga en 1528 y salva a México de la primera audiencia, que era un desastre. Llega Julián Garcés, un obispo dominico, a la región de Tlaxcala; después Vasco de Quiroga, en Michoacán y Marroquín en Guatemala; llegaron muchos otros obispos muy buenos, un clero secular en aumento y también muchos miles de misioneros; dominicos y franciscanos. Los franciscanos fueron los primeros. No faltaron igualmente los mercedarios. Mucho después llegaron los jesuitas. Entonces, poco a poco, se va organizando la Iglesia, aun en Florida que en 1520 es constituida obispado; México en 1530 y después van apareciendo todos los obispados de la región. Todo esto gira en torno a Santo Domingo, la actual Santo Domingo, la isla Española: es una gran ciudad, el centra de todo el tiempo primitivo. Pero, poco a poco, México tomará la primacía, enorme ciudad si se cuenta a los indios.

Después, Pizarro descubre el Perú, apoyado especialmente por el que será luego el primer obispo de Quito, García Arias, que es el que pone buena parte del dinero, el que entusiasma al grupo y le da un objetivo a la empresa. Pizarro sale de Panamá y llega a Tumbes. Comienza así la conquista del Imperio Inca. Con estos dos imperios la situación cambia, porque ahora América tiene una consistencia propia. Además, es descubierta la región de los chibchas, al reunirse dos expediciones; una viene desde el norte y otra desde el sur, desde la región de Pizarro. Con Benalcázar y sus compañeros se origina la Nueva Granada. Tiempo después se fundara el obispado de Santa Fe de Bogotá; ya existía el de Santa María y el de los

Coro; en América central el de Panamá. En fin, muy rápidamente existen veinticinco diócesis con toda la organización necesaria.

La organización de la Iglesia (1551-1620)

Una nueva etapa comienza en 1551. Hacia esa fecha concluye la primera gran evangelización de América; no así la parte de Brasil y la Argentina, que era justamente la más primitiva. El español de ningún modo negó lo amerindiano; plantó raíces sobre lo existente y no en vano vino por el Pacífico; mucho más fácil les hubiera sido venir por la vía del Atlántico sur hacia el Plata, pero no fue así. Nuestros indios eran miserables, es decir, con una prehistoria muy pobre. La gran prehistoria, tenía como centro el Pacífico y ahí se constituye la Iglesia en todo su esplendor. Por eso la iglesia colonial tuvo dos grandes centros: México, la capital del Imperio Azteca, y Lima en el Imperio Inca. Allí se fundaron las grandes universidades; allí se instalaron las imprentas y de allí irradió su vida la Iglesia. Es decir, los dos grandes arzobispados fueron fundados sobre los dos grandes imperios: los fundamentos de la Iglesia no fueron artificiales. La región más próspera futura va a ser la del Atlántico. Pierre Chaunu traza un ángulo con vértice en el Atlántico y que incluye las partes tropicales de América, y excluye la región de las pampas, donde la conquista en vez de hacerse rápidamente se realizará con el lento avance del alambrado en el siglo XIX; esta región es la más rica actualmente, donde el hombre ha trabajado y conquistado lentamente la tierra. Mientras que en la zona del Pacífico, Pizarro llega, y de “un golpe”, conquista todo un imperio, porque había ya organización política.

En 1551 comienza realmente la organización de la Iglesia en todos los pormenores. En ese año se realiza el primer concilio de Lima, que preside Loaiza, quien fue durante cuatro decenios obispo y arzobispo de Lima. Loaiza es la gran figura del Perú naciente, mucho más que Almagro y Pizarro, y aun que La Gasca que organiza las cosas pero se marcha. Después de Loaiza vendrá Toribio de Mogrovejo, que es una figura imponente, que desde 1580 a 1606 realmente conduce el Perú, aunque vivió en esa época Francisco de Toledo, que fue un buen virrey. En 1551, como decíamos, se celebra el primer concilio. En 1536 se había

celebrado ya un sínodo según algunas lecturas en los archivos que he podido hacer, se trata del primer sínodo que se realizó en Guatemala.

He podido construir una lista de setenta y dos sínodos diocesanos desde 1536 y 1636, entre los cuales muchos están inéditos. Estos setenta y dos sínodos eran propiamente autóctonos, hablaban casi exclusivamente de la evangelización de los indios, de las lenguas, de las exigencias que debían plantearse a los doctrineros, a los curas, etc. Es decir, que de ningún modo era una Iglesia “importada”, era una Iglesia que hacía el esfuerzo de entrar en la realidad, un esfuerzo enorme. Lo que pasa es que la complejidad de la realidad sobrepasaba a sus posibilidades, pero que trabajaba seria y realmente mucho, como nunca después lo hará nuestra Iglesia. El siglo XVI es un siglo de oro, y este 1551 es un momento original. Loaiza había dictado 18 ordenanzas para sus misioneros; eran muy concretas. Se explicaba como realizar la misión, se indicaban las exigencias de un clero reformado, misionero realmente. Los obispos mismos veían la realidad. Desde el primer y segundo en México con Moya y Contreras; se celebra el segundo del Perú que lo hace también Loaiza, después el tercero, que es el que ha quedado como prototipo de los concilios provinciales americanos. Entre 1582 y 1583 se celebró el tercer concilio de Lima que lo realizó Toribio de Mogrovejo. Es el gran concilio de la época colonial.

Toribio de Mogrovejo era joven laico, presidente de la Inquisición de Granada, que estaba muy relacionado con los islámicos recién convertidos. Era un hombre de una gran formación, había sido muy buen alumno en Salamanca y tuvo hasta pretensión de llegar a ser profesor de la universidad. Estaba solamente tonsurado cuando Felipe II lo propone para que reemplace a Loaiza porque luego de varios intentos no encuentra sucesor. Con cuarenta y dos años Toribio acepta la propuesta y se va al Perú. Se puso a leer de inmediato los papeles que había del Perú para saber lo que pasaba allí. Partió por la vía del Pacífico, después de largos meses llegó a Lima y de inmediato entró en contacto con el indio. Realizó cuatro visitas. Se dice que en sus visitas caminó más de quince mil leguas, sesenta mil kilómetros; una visita duró cinco años; entró en muchísimos lugares donde jamás había puesto el pie un español, en plena montaña. Hay que contemplar los mapas de sus distintas visitas. Llegó hasta el norte del Perú, más allá de Trujillo y luego hasta el sur, es

decir, por todas partes. Realizo doce sínodos diocesanos en sus años de gobierno y a su vez tres concilios provinciales; es decir, que cuando no podía llegar a Lima iban sus curas, su gente y donde estaba se reunía en “sínodo”, allí se discutían todas las cuestiones que había en su arquidiócesis. Toribio de Mogrovejo es un obispo eminentemente misionero y para los indios era casi un “dios”, un inca, porque era un hombre de una pobreza absoluta, de total entrega; nunca tuvo nada; cuando murió no dejó nada y en su palacio episcopal residió poco tiempo, estuvo siempre en sus “andanzas” misioneras³. Vale la pena leer el libro de Rodríguez Valencia sobre *Santo Toribio de Mogrovejo*, un muy buen trabajo, uno de los primeros trabajos históricos sobre nuestro obispado.

Esta etapa histórica de la Iglesia terminaría justamente con la muerte de Toribio en 1606 o en 1620. En esta época se funda la última diócesis del norte: Durango, y la última gran diócesis de la época colonial en el sur: Buenos Aires. Con estas dos diócesis queda la Iglesia prácticamente organizada en todo el ámbito americano y no avanzará mucho más; solo se fundarán algunas diócesis secundarias y aún un poco será lo que prosperaron las misiones; un poco en el norte, hasta el siglo XVIII, pero nada más. En 1620 podríamos decir que ha quedado concluida la organización eclesiástica de América. En este siglo hay una cantidad de sínodos diocesanos en Argentina. Para los primeros sínodos argentinos tenemos que remontarnos hasta 1594. Esta sería para mí, la tercera etapa: la organización de la Iglesia en América Latina. La misión ha bautizado prácticamente la gran masa de los indios que estaban en contacto con los españoles. ¿Hasta que punto se evangelizó? No hay que relativizar y mofarse de aquella evangelización en masa; es verdad que en muchas partes fue totalmente superficial y no fue una auténtica evangelización. Sin embargo Robert Ricard en su libro *La conquista espiritual de México*, ha demostrado que las regiones bien evangelizadas en el siglo XVI, son las que han permanecido, al menos en su decir, cristianas hasta hoy, aunque en un catolicismo que llamaríamos popular. Pero han permanecido cristianas, mientras que las regiones mal evangelizadas de esa época, son las que han sido más impregnadas de paganismo y de influencias externas al cristianismo. Se puede decir entonces, que esa

3 Cf. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo*, 2 vols.

misión no fue tan superficial como se cree y hubo una enorme eficacia. Lo cierto es que en 1620, o en 1623, fecha de la muerte de Felipe III, o en 1625, cuando se celebra el Primer Concilio de Santa Fe de Bogotá, o en el 1629 el Primer Concilio de La Plata de las Charcas, que lo celebró el mismo obispo Arias de Ugarte, termina esta época.

Arias de Ugarte era un gran obispo, miembro de la Audiencia de Panamá; de ahí fue nombrado obispo de Quito, paso como arzobispo de Santa Fe de Bogotá, luego arzobispo de La Plata de las Charcas, y luego terminó en Lima. Era un hombre del temple de Mogrovejo; visitaba a sus indios. Su camino desde Bogotá hasta La Plata de las Charcas lo hizo a lomo de mula unos cuantos miles de kilómetros. Convocó dos grandes concilios para solucionar la pastoral y ver como se encaraba la misión.

El siglo XVII hispanoamericano

De 1620 en adelante, comienza una época de estabilización. Es cuando comienza mas bien esa época colonial cuya idea tenemos nosotros hoy. Las fronteras con el indio se solidifican; los misioneros dejan de hablar a los indios en sus lenguas; entra ya la política de la corona de hacer estudiar el castellano al indio. Los que han sido convertidos en el siglo XVI permanecen cristianos; los que no lo han sido, mas bien se retiran hacia la selva, las montañas, y se reintegran al estado de paganismo que después subsistirá en nuestros campos. El siglo XVII es un siglo distinto, de grandes luchas entre los obispos y religiosos, entre los jesuitas y dominicos. Los jesuitas tenían una política muy particular, un tanto separatista. Se ve esto muy concreto en la fundación de la universidad de Lima. Los dominicos habían fundado una universidad primero en su convento; luego el obispo quiere que se transforme en una gran universidad diocesana y que en ella colaboren todos los religiosos; los jesuitas no aceptaron formar parte y, por último, se hizo la universidad como pensaba Loaiza, fuera del claustro dominico y sin la participación de los jesuitas. En muchas partes los jesuitas organizaron sus extraordinarias obras pero un tanto aparte de los demás. Esta es época de conflictos aguerridos y por eso se explica que hayan sido después expulsados. El jesuita tenía ante la corona una posición de independencia, lo que nos parece muy positivo; era la única orden que no estaba bajo el dominio de la Corona. Por el patronato y por las bulas

que consiguieron los reyes de Adriano VI, era el rey quien constituía los grupos de misioneros, les daba los medios para se concentraran en Sevilla y de ahí los enviaba a América, les pagaba el viaje, eran un poco los enviados del rey. Los franciscanos y dominicos, estaban bajo la autoridad del Consejo de Indias. Mientras que los jesuitas nunca aceptaron esto; el que constituía los grupos era el general de Roma. Los jesuitas eran, en el nacionalismo exagerado de los españoles, un elemento de universalismo y un contacto indeseable con Roma, claro, el rey no aceptaba esto, lo cual creo habla en pro de los jesuitas. Pero en América tampoco apoyaban la política episcopal; hubo continuas rencillas, continuos roces entre jesuitas y obispos, y también lo hubo entre los religiosos. ¿Por qué? Porque en esta época se comienza a producir un fenómeno que se llama de la secularización, pero en un sentido distinto al actual. Las “doctrinas” comienzan a ser pasadas al clero diocesano; esas doctrinas habían sido fundadas por los religiosos, franciscanos, dominicos. ¿Qué había pasado? En los comienzos, claro, los indios eran paganos; se trataba de un trabajo durísimo: el de ir a la conquista; eso lo hicieron los religiosos. Pero después esas regiones se transformaron en regiones cristianas, ricas y que dejaban buenos diezmos. Los obispos decían: “Estas regiones deberíamos entregarlas al clero secular y los misioneros, que eran los mendicantes, deben ir a la avanzada; esto es ser fiel al sentido de la orden mendicante que siempre es misionera”. Esta posición no era aceptada; por esto hubo continuos conflictos. No creamos que esta época tuvo tanta escasez de clero; en Lima en el momento mismo de Toribio, escribía: “Tengo muchos sacerdotes y no se que hacer con ellos”. No tenía donde ocuparlos. Es decir, en la zona de Lima y de México, a fin del siglo XVI y comienzo del siglo XVII, comienza a sobrealundar el clero; se cubren realmente las necesidades; las doctrinas tienen uno o dos ministros; en los puntos más perdidos siempre hay algunos que los visitan. En Lima había dos cátedras de lenguas y para poder ordenarse los sacerdotes tenían que saber o quechua o aymara, además de sus estudios teológicos. Esta cátedra de aymara era muy importante. Todavía existe en Perú parte de la población que solo habla aymara o quechua y no hay quienes les hablen en su lengua, quien los evangelice. Esto se cumplió en cambio en el siglo XVI y después se fue perdiendo. Nuestra historia tiene sentido desde España. El siglo XVI es el siglo de oro, el de la gran España; era la nación que ejercía la primacía en el contexto europeo;

era una gran cultura. Pero desde el siglo XVII todo esto se pulverizó, y nosotros también somos fruto de aquella decadencia.

La decadencia borbónica (1700-1808)

Desde 1700 al 1808 estamos en la época de los borbones. América pierde mucho de su importancia: la Iglesia se fosiliza un poco más y es escaso lo que avanza; es una época triste, en el sentido de que no hay nada radicalmente nuevo. Lo poco que se puede decir de la época es que en el norte los misioneros siguen avanzando, son los jesuitas primero y los franciscanos después de la expulsión de aquellos. Sobre la expulsión de los jesuitas en 1769 (1767 en Brasil, y en 1769 en las otras regiones) sería poco decir que fue un hecho esencial. Salieron más de 2.200 jesuitas de América y esto era la élite de las comunidades, de las universidades; eran los que estudiaban física y química, que pensaban una filosofía y teología modernas. Esta orden al salir deja un mundo “desequipado” que lo ocupan los franciscanos y dominicos. En general no estaban a la altura de sus antecesores; se produce un primer derrumbamiento del sistema de cristiandad. Creo que mucho de lo que vendrá a continuación, el catastrófico siglo XIX, vendrá originariamente por aquel golpe. Si los jesuitas hubiesen permanecido no es difícil que las cosas hubieran evolucionado de otro modo. En Mendoza, por ejemplo, los jesuitas salen; tenían un gran colegio ahí. Al cerrarse este colegio no queda nada de importancia en el plano educativo. Solo después de la independencia se comienza a organizar un colegio nacional fundado por el Estado.

La lucha social y obispos mártires

Hay un mártir inequívoco en la época colonial: es el obispo Antonio de Valdivieso de Nicaragua. Valdivieso era obispo de Centroamérica, coetáneo de Bartolomé de las Casas y también de otros grandes obispos de la zona de Centroamérica, donde se explotaba al indio de una manera inimaginable. Hay que leer los documentos de la época para comprenderlo. Valdivieso escribe al rey: “Estoy en peligro porque yo pongo cada vez a estos indios bajo el dominio de su majestad”. Vale decir, quería sacar a los indios de las encomiendas, según las leyes nuevas de 1542, y

ponerlos a disposición del rey, libres. El gobernador de Nicaragua, en esa época, se llamaba Contreras. Y tres años antes de su muerte, Valdivieso dice: “Mi vida corre peligro pero yo continúo en la defensa del indio”. Y en el año 1550 el gobernador lo hace asesinar. Valdivieso muere, y muere mártir inequívoco en la época colonial: se llama el obispo desconocido. Nadie se acuerda de él, sin embargo, es una enorme figura que proyecta su luz en Latinoamérica. Y no fue uno; fueron más de veinte obispos lo que se jugaron totalmente en defensa del indio, en torno a los años 1540 al 1560. Por ejemplo, Pablo de Torres, obispo de Panamá, expulsado de Panamá por la misma causa: Juan del Valle, obispo de Popayán. Este, por ejemplo, al ver que no podía defender a sus indios de Popayán, fue hasta la audiencia de Santa Fe de Bogotá; y como no lo dejaron proceder se fue hasta el Consejo de Indias, y como el Consejo de Sevilla no lo acepto, con su mula, cargado de legajos donde acusaba a los encomenderos de injusticias que cometían contra los indios, se fue al concilio de Trento. Y murió en el camino, en Francia, en un lugar desconocido. Es un poco como la historia de la Iglesia: quiso llegar a Roma, pero nunca pudo llegar, porque Roma hablaba con América a través del rey y del Consejo de Indias; nunca directamente. Roma nunca tuvo presencia en América colonial. Cuando se produzca la independencia, nuestros gobiernos van a tener que pedir a Roma, directamente, que acepte la independencia; pero Roma está comprometida con el imperio austriaco y con Francia; no puede aceptar la independencia de América y la condena en 1816. Hay una encíclica condenando nuestra revolución de independencia. De tal manera que San Martín, militar español, “traidor” a su patria, es además, condenado por el Papa. Si yo me pongo en su lugar, puedo entender esta gesta; si no me pongo en su lugar, entonces digo: “¡Viva San Martín, o Bolívar, o Hidalgo!”; pero no se quienes fueron. La historia, en esto, es maestra de la vida.

La guerra de la “emancipación” nacional. La crisis de la cristiandad colonial

La cristiandad que se organizó desde casi el origen de la conquista entra en crisis desde la independencia (1808), cuando Fernando recibe el embate de la invasión napoleónica. La independencia nos cae un poco

como un regalo no logrado por nosotros; es como un don, que en cierta manera todavía no habíamos nosotros mismos merecido. Y es por eso que, no maduros todavía en la historia, quedamos un poco a la disposición de los poderes imperantes a comienzos del siglo XIX.

Se habla de una guerra de la “independencia” –1808 a 1825–. Pero, en verdad, no hay una guerra de la independencia popular, sino solo de un grupo oligárquico criollo que logra liberarse de España para caer nuevamente dentro de otro imperio. Hoy se habla de países subdesarrollados y de países desarrollados. En verdad, la primera antinomia es entre las sociedades tradicionales y las sociedades desarrolladas. Las sociedades tradicionales son las que no han recibido todavía el choque de las sociedades desarrolladas, de manera que son independientes. Tales serían los esquimales, los pigmeos o los indios antes de la llegada de los españoles. Pero cuando la sociedad desarrollada impacta la sociedad tradicional, esta cobra conciencia de la desproporción. Y solamente en la conciencia de la desproporción tiene conciencia de necesitar algo que no tiene. Y en esta como oposición es que realmente aparece la sociedad subdesarrollada.

Subdesarrollada significaría entonces, una relación con sociedades desarrolladas; pero en conciencia de la distancia. Podríamos decir, entonces, que América Latina nace subdesarrollada. Yo no digo Amerindia (los aztecas, los mayas, los incas), sino América Latina. Nace subdesarrollada porque los conquistadores que llegan a América, llegan ya en conciencia de que no están en España, pero querrían estar en España. Y de ahí los nombres de: *Nueva* España que tuvo México; *Nueva* Granada que tuvo Colombia; *Nueva* Rioja, etc. Todas esas “nuevas” significan un poco repetición de aquello que ellos querían cumplir entre nosotros; pero quiere decir, entonces, paradójicamente, que este mundo no es “nuevo” sino que es “viejo”, porque si quiero *repetir* lo que he dejado atrás, lo que hago ahora es imitación de lo que es anterior. Quiero decir que aquello es más joven; esto es más viejo porque lo repito. En nuestro “nuevo mundo” (quizás lo descubramos hoy) de hecho lo que se hizo, sobre todo en la época de la cristiandad colonial, fue repetir una sociedad ciertamente más desarrollada; y, por eso, ya en conciencia del subdesarrollo. Subdesarrollada fue y, al mismo tiempo, dependiente, porque toda la estructura de nuestra cultura, de nuestra economía, de

nuestra política y de nuestra Iglesia, dependía de la metrópoli. De tal manera que, en la totalidad (en la que habíamos puesto a Moisés en el desierto; ahora vamos a aplicar de otra manera esta categoría), estaba España como la dominadora y dominaba a la cristiandad colonial. La dominaba, por ejemplo, pidiéndole el oro o la plata con lo cual Carlos o Felipe cumplían sus hazañas católicas contra los luteranos germanos. Pero ese oro y esa plata, con los cuales pagaban sus campañas y que iban a parar a los holandeses, ingleses y otros industriales surgentes de aquellas épocas, eran extraídos y regados por la sangre y con la muerte de los indios. De tal manera que estaban manchadas ya con una injusticia de la cual, por más que los hispanistas no lo quieran ver, el rey católico se hacía solidario; se hacía solidario de la muerte del indio cuando les pedía a los virreyes que le enviasen oro y plata para pagar “la gran cruzada católica contra los herejes luteranos”. España, por tanto, domina como sociedad más desarrollada, según un cierto criterio de desarrollo, sobre una sociedad que se sabe ya subdesarrollada, y se comprende como tal dentro de una totalidad en la cual ella no ocupa el lugar del poder sino más bien el de aquellos que sufren el poder: los oprimidos.

Es esta la situación de la cristiandad colonial, a todos los niveles, aún filosófico y teológico. Los libros llegaban de Europa y las glorias de un filósofo o de un teólogo americano (que hubo muchos) eran que sus libros se publicasen en España, en Venecia, en Leipzig, o por uno de los grandes editores europeos, gracias a la mediación de España en Europa.

¿Qué va a significar la guerra de la independencia, la ruptura del gran sistema de cristiandad? Va a significar solo lo siguiente, dentro de las colonias hispánicas había un grupo que sufría de manera directa o primera ese influjo, pero que a su vez quería liberarse de ese influjo dominador. Era la oligarquía criolla. ¿Por qué? Porque España gobernaba en América gracias a una burocracia (que eran los oidores de las audiencias de los cabildos, los mismos obispos, virreyes, gobernadores, etc.) que se enviaban en gran parte de España. Pero los criollos no tenían poder; sobre todo, no tenían poder de decisión sobre las cuestiones económicas, eclesiásticas, etc. Esta clase criolla es la que en realidad se levanta contra España. Nuestra “independencia” del siglo XIX no es más que una revolución de la oligarquía criolla, que quiere romper este

pacto colonial con España. No nos olvidemos que esa oligarquía criolla también domina: primero al indio y también al pequeño pueblo español que no ha podido formar parte de esta oligarquía, en especial, la gran masa de mestizos. De tal manera que tenemos: a los burócratas hispano-dominadores, a los criollos subdominadores-dominados y al verdadero pueblo pequeño-indio, también criollo muchas veces y mestizo, que es el que en la guerra de la “independencia”, allá en el 1808-1825, no influyó para nada sino solo como carne de cañón.

Ruptura, entonces, de la dependencia de España. Pero esa oligarquía rompía con España porque quería un pacto más beneficioso. Ese pacto más beneficioso se lo proponían los ingleses. Los ingleses no le pedían oro ni plata, y tampoco le vendían vino o aceite, que se podían producir aquí. Ese era el pacto con España. España compraba el oro y la plata, y nosotros le vendíamos cosas que podíamos producir, pero que no se nos permitía, de lo contrario, ¿con qué nos pagaría? Mientras que Inglaterra instaure un nuevo pacto, y ese pacto consiste en vendernos materias manufacturadas y nosotros, en cambio, materias primas, dentro de las reglas estudiadas por Adam Smith. El nuevo pacto es firmado por nuestras oligarquías, y nuestra “independencia nacional” no es más que el pasaje de la dominación española a la dominación de lo que en ese tiempo era el gran imperio que dominaba todos los mares: Inglaterra. Esta oligarquía, entonces, se libera solo en el sentido de liberarse de España y va a organizar un nuevo sistema: ahora es ella la encargada de dominar al pueblo pedagógicamente domesticado. Y esa es la situación en que nos vamos a encontrar desde el siglo XIX, en el siglo XX. Inglaterra puede cambiar de nombre, pero al fin habrá un gran imperio que domine la totalidad latinoamericana. Ese pueblo pobre latinoamericano es el que nos va a interesar en la etapa presente, porque es quizás el que comienza a despertar por primera vez. Y si en 1808, 1810, 1825, fueron ellos, la oligarquía criolla, la que despertó, hoy en cambio estamos en un proceso de despertar del simple y humilde pueblo. Este proceso va a ser algo distinto del anterior y quizás cobre características mucho más cabales: sería la liberación del pueblo, con ruptura de la dependencia de los imperios; lo cual significaría por lo menos un tiempo de coexistencia sin dependencia para, quizás, en el próximo futuro, converger en una gran cultura universal analógica, donde cada uno podrá colaborar

con lo propio. Y esa cultura universal analógica concreta, o va a ser la convergencia de todas las culturas –si nos liberamos antes– o será simplemente la imposición de una de ellas y la aniquilación de las otras, como la historia, a lo largo de los siglos, ha conocido ya muchos casos.

¿Cuál es la actitud de la Iglesia? ¿Cuál es la actitud, por ejemplo, de los obispos? Los obispos eran realistas en parte; de tal manera que mas bien se opusieron a esta ruptura y muchas veces optaron por regresar a España. El bajo clero, en cambio, es el que se juega porque ya es criollo en su totalidad y perteneciente, muchas veces, en sus más preclaros exponentes, a la propia oligarquía criolla. Los sacerdotes tomaron las armas, organizaron ejércitos (como Hidalgo y Morelos), hicieron cañones con campanas de iglesias (como fray Luis Beltrán, ofm); otros sacerdotes fueron diputados de provincias, etc. De tal manera que el clero se juega también a favor de esa ruptura con España y, por supuesto, el laicado oligárquico apoya también esta posición. Se pasa entonces, lentamente, de 1808 a 1825, a la ruptura definitiva en la doble guerra de la independencia.

En 1814, la única región que todavía queda independiente de España, es la del Río de la Plata. Todas las demás regiones han sido recuperadas por el rey; y si Güemes no hubiese defendido las fronteras del norte argentino, quizás el destino de América hubiese sido muy distinto. Lo cierto es que hay un primer movimiento de emancipación; después una vuelta de España; un tercer proceso, en el cual colaboran San Martín en el sur y, genialmente, Bolívar en el norte, rematando el proceso en la unidad de Guayaquil; y, por último, en el que México declare la independencia. El conservadurismo mejicano declara la independencia de España porque los liberales se han apoderado de las cortes y, contra los liberales, la conservadora Méjico declara la independencia. Lo cierto es que este pasaje se hace dentro del más claro conservadurismo católico. Nada es cambiado ni en cultura ni en modos de ser. No hay ruptura cultural.

Continúa la decadencia con matices conservadores (1825-1850)

Desde el 1825 hasta el 1850, concretamente hasta 1849 en Colombia, hay como una conservación de las estructuras anteriores: se ob-

serva la organización de los nuevos estados que van naciendo en torno a las audiencias, principalmente, o en torno a una gran capital. Centroamérica ya comienza a pulverizarse porque había un gran antagonismo entre las capitales centroamericanas. La historia de San Salvador es muy distinta a la de Guatemala, la de Costa Rica o de Panamá, esta última pertenecía a Lima y no a México. En esa época, entonces, se va constituyendo la unidad nacional; el deterioro de la Iglesia es cada vez mayor. Hay que pensar que la independencia significa la destrucción del sistema del patronato, ya no hay ningún misionero que venga de España. Los españoles habían mandado miles y miles de misioneros, y habían enviado libros. Ahora no entra más un libro de España. España había mandado dinero, no solamente para mantener la administración, sino también para mantener la Iglesia, y este dinero no llega más. Hay regiones enteras, como la Argentina, en que no se ordena un sacerdote más: no se los puede formar; no hay ni siquiera quien los ordene. En esos años comenzó la ruptura. En 1849, en Colombia, se promulga la primera constitución liberal; es la “nueva América”, la época colonial es dejada de lado. Esta constitución se propone la separación de la Iglesia y el Estado. La gran conmoción, sobre todo por el sentido que tenía la secularización, había avanzado a tal punto que unas minorías podían ahora imponer doctrinas que hasta ese momento eran imposibles. En esta época comienza la *ruptura* entre una iglesia que se iba minimizando o casi desapareciendo, que no podía responder más a las incitaciones de esa época, pero, que, sin embargo, tenía todavía cierta importancia socio-política; mucho poder todavía, porque los obispos eran “grandes señores”, no por su situación económica, sino por su influencia; “todo el mundo” se sentía todavía cristiano y de hecho lo era a su modo. Pero, de todos modos, la élite ya no era cristiana; era más bien de tipo liberal inclinándose hacia lo que después se concretará en el positivismo.

La ruptura se produce (1850-1929)

En 1849 los liberales suben al poder en Colombia: es el primer gobierno liberal latinoamericano. El liberalismo, ahora sí, los gobiernos liberales (el Partido Liberal, se va a llamar en muchas partes) van a producir una ruptura y va a ser el primero que se declarará anticristiano,

sobre todo, anticatólico; va a repudiar el pasado hispánico y la cristiandad. Ellos van a escribir la nueva historia; van a presentar a los hispanistas como lo negativo, porque negando a los hispanos, niegan también el catolicismo colonial y niegan todo el pasado popular. Esto acontece en Colombia y acontece también en Argentina en 1853 y, más o menos, en la misma década en toda América Latina.

De 1850 a 1929 se desarrolla una gran época, la época de un nuevo proyecto latinoamericano. Ese nuevo proyecto es dado por la oligarquía, pero no conservadora sino liberal, y teniendo como ideal histórico concreto, en gran parte a Francia en lo cultural, a Estados Unidos en lo técnico. La “civilización” es Estados Unidos; la “barbarie” es nuestro pasado. Ahora comienza nuestra oligarquía conservadora criolla a ser oligarquía liberal y burguesa, empieza a tener una actitud distinta ante la vida, empieza a tener el ideal de “estar-en-la-riqueza”. En 1870 aparece, después del krausismo, el positivismo como su gran ideología. Esta irrupción (un José Ingenieros en Argentina, un Lemos en Brasil, y tantos otros en todos los países de América Latina) del positivismo, materialismo dicho ateo (en realidad anticreacionista, y por lo tanto afirmando la divinidad de la materia, panteísmo, entonces) se impone en nuestra cultura. Nuestros abogados y médicos todavía se forman en esta ideología positivista, desde el ya lejano 1870-1890. Esta burguesía oligárquica que no tiene en definitiva demasiado poder, es anticlerical, anticatólica. La crisis de la cristiandad se debe no solo al desequipamiento en la Iglesia, no solo a que durante muchos decenios en la guerra de la independencia no hay obispos, no solo a que desaparecieron numerosos seminarios, no solo a que de España no vienen más sacerdotes ni libros; significa una ruptura querida y planificada de todo el sistema. Hay ahora una élite en el poder que es fundamentalmente anticatólica.

Esa oligarquía burguesa e incipiente, llega sin embargo, tarde al proceso industrial; de tal manera que pierde poder y la crisis del 29 es fatal y definitiva para ella. Pierde poder y no puede gobernar más. Por una razón muy simple: la oligarquía burguesa inglesa, por ejemplo, cuando Adam Smith escribía su libro famoso en 1776, sobre *El origen de la riqueza de las naciones*, tenía una paz social total, porque ellos podían organizar su industria y explotar al obrero; ese obrero no tenía

ante sí ninguna imagen de un hombre mejor tratado que él. Trabajaba dieciocho horas por día y todos hacían lo mismo en Lyon, en Liverpool, en Berlín, en París. Esa burguesía tuvo tiempo, tuvo dos siglos, para, a partir de esta relación de explotación, ir acrecentando su capital; y al mismo tiempo que iba creciendo el empresario, iba creciendo el obrero e iba creciendo la sociedad desarrollada. Pero, en cambio, nuestra burguesía industrial llega tarde en 1890-1900. El que trabaja en una fábrica argentina, brasileña o mejicana, no trabaja dieciocho horas por día porque ya sabe que el obrero europeo trabaja nada más que diez. Entonces se produce una contradicción imposible de superar hoy todavía: es que el pueblo, el simple pueblo, aquí, tiene ante sí la imagen de un país desarrollado; y, por lo tanto, exige a sus empresarios burgueses mucho más de lo que estos le pueden dar en un sistema capitalista. Se produce continuamente una contradicción: si el empresario da más de lo que puede no se capitaliza y la industria no funciona más; o da menos de lo justo y se produce el conflicto social. La burguesía ha llegado tarde al proceso industrial y no tiene salida como clase industrial. La crisis del 29 es por ello una crisis fatal para esa élite burguesa, lo que significa desde 1930 la irrupción de un nuevo factor de poder.

El proyecto de “nueva cristiandad”

1930 para toda América Latina es un año clave. La pérdida del poder de la clase liberal anticatólica, permite ahora un respiro al catolicismo, el cual va a comenzar una renovación; y a esta renovación la llamaría el intento de una “nueva cristiandad”. La cristiandad ha sufrido un golpe fatal en América Latina, porque España era católica, mientras que a Inglaterra esta dimensión religiosa no le interesa (lo que le interesa es nada más que el beneficio industrial), y además es anglicana. Allá bien son un poder oligárquico— pierde poder, se funda la acción católica en casi todos nuestros países, poco a poco. El laico irrumpe nuevamente en la escena. Desprestigiado el liberalismo por este fracaso imposible de superar, irrumpe también en la escena una nueva clase que, ante la falencia de poder de la oligarquía burguesa, toma dicho poder: la clase militar. La clase militar se va a hacer presente porque no hay quienes gobiernen: 1930 no solo en Argentina, sino de una manera y otra, el

fenómeno se expande por América Latina. Porque pierde poder la oligarquía anticatólica y surge entonces el proyecto de una nueva cristiandad. ¿Por qué digo de una “nueva” cristiandad? Porque la teología de la tercera escolástica solo nos permitía pensar la renovación o imitación de la cristiandad. Maritain escribe *El humanismo integral*, que habla de una nueva cristiandad analógica. Nosotros, como no conocíamos nada de nuestra época colonial, el único testimonio de cristiandad que teníamos era el medieval, Belloc, Leon Bloy y muchos otros autores de aquella época, son leídos por todos los laicos. “Nueva” cristiandad significa un querer nueva-mente instalar la cristiandad, ya que esta casi ha desaparecido bajo la persecución laicista de los liberales. Surge desde estos años en adelante, hasta 1962, el gran intento de la reconquista masiva y, por lo tanto, mayoritaria, de un catolicismo que quiere también ser triunfante y que quiere llegar a dominar la enseñanza, la política y hasta la economía; todo lo que pueda dominarse. Hay efectivamente un gran proyecto triunfalista de nueva cristiandad. Es toda la época de la acción católica y de la democracia cristiana, época de resurgimiento cristiano, pero que va a quedar atrás desde el Concilio Vaticano II.

El intento de la nueva cristiandad va a comenzar a mostrar sus límites y esos límites van a estar indicados en la crisis, por ejemplo, entre otros, de la democracia cristiana, por una parte, y de la acción católica, por otra. Es Comblin, un teólogo belga, el que escribió el libro que se llama *El fracaso de la acción católica*. Lo escribe desde Brasil. El experimenta el proceso desde América Latina. Ese libro fue una “bomba” allá por los años 1961 y 1962, antes del concilio. El fracaso de la acción católica no es en realidad un fracaso, sino más bien un llegar a sus límites.

La crisis universal de las cristiandades

La cristiandad ruso-bizantina recibe el golpe fulminante en 1917. Europa había comenzado, por su parte, mucho antes, un proceso de secularización. Este proceso de secularización se transforma en secularismo. Lo que comienza por ser un movimiento de secularización, que es un proceso de autonomía de lo temporal, normal, más aún, inspirado por la Iglesia, se transforma en “secularismo”. El secularismo es la secularización anticristiana, producida en mucho por la reacción que tuvo la

Iglesia. Pero ¿por qué?, porque Bossuet, Belarmino y muchos hombres de iglesia, defendían la cristiandad pero no el cristianismo. Defendían la influencia cultural de la Iglesia; defendían algo muy concreto, los estados pontificios. El Concilio Vaticano I está todo saturado por ese ambiente de defensa de los estados pontificios. No creamos que la cuestión desapareció hace ya muchos siglos. En pleno siglo XIX era todavía el problema fundamental el hecho de que algunos “libertinos” italianos querían atacar los estados pontificios. En el trasfondo del Vaticano I están los estados pontificios. Hoy hemos recuperado una saludable libertad.

En Hispanoamérica el liberalismo anticlerical, el positivismo, son como los instrumentos providenciales. Así surgieron en la América Latina la secularización, el laicismo y el secularismo. Se trata entonces del fin de una época. De una época que, como dijimos, se trata de la universalización mediterránea del cristianismo. El Concilio Vaticano II es como un pasaje a la tercera época.

La nueva situación

Hubo hombres que se anticiparon a esta época. Esos hombres que se anticiparon, “la pasaron mal”. Recordemos la figura de un Lagrange, gran exegeta dominico, que, oculto como los profetas de Jerusalén, escribía sus grandes obras, perseguido. Por ejemplo, Teilhard de Chardin, o, todavía hasta hace muy poco, Yves Congar. Congar escribió en 1937. *Los cristianos desunidos*. Si leemos ahora ese libro no podemos menos que preguntarnos: ¿que tiene ese libro de novedoso? En el momento en que lo escribió Congar era un libro peligroso; se prohibió su reimpresión. La gran escuela Le Saulchoir fue dispersada. Se liquidó un gran movimiento que se llamaba la *nouvelle thologie*; no era más que una *bonne thologie*, histórica. Esa teología de Le Saulchoir sufrió un golpe definitivo, fatal. Y todo lo que después cada uno de sus componentes pudo seguir escribiendo fueron cosas que habían perdido su impulso. La gran obra que conjuntamente habían emprendido fue pulverizada; porque se separó el equipo; se los apartó de la monumental biblioteca que habían formado. Todo esto es muy reciente. Hubo gente que se anticipó al concilio, pero, sin embargo, no pudo expresarse. En cambio, el concilio ha producido una inversión; pero, como el péndulo, va un

poco adelante y después retrocede; por ahí avanza y por ahí vuelve atrás, sin embargo las cosas al fin avanzan. De todas maneras, hay conciencia de que estamos en una nueva etapa. Esta nueva etapa va a ser la de la manifestación del cristianismo extensivamente a todos los hombres de la tierra, a la humanidad. Extensión a todas las culturas que han ido quedando en la historia sin ser evangelizadas. La Civilización universal es la europea, de hecho, la civilización técnica. Se nos presenta así la grave cuestión de preguntarnos si no van a unificarse todas las culturas en una sola. De tal manera que quizá dentro de un siglo o dos el que lea el *Martin Fierro* de Hernández, quizás, diga: “¡interesante documento histórico!”; y el que lea el *Mío Cid*, quizás, exclame: “¡Que importante recuerdo histórico!”. En cambio, quizás el que lea a Shakespeare dirá: “¡Ah, esto no es lo mismo, porque esto lo vivo como mío, es de mi cultural”. Todo esto es cuestión actual y trágica, porque si realmente se unifica toda cultura en una cultura universal, en torno a solo una experiencia cultural, y las demás no son capaces de agregar algo nuevo a ella, todo lo que han hecho los otros pueblos que no sea única cultura se va a perder absolutamente. Esto es lo que hoy vivimos. Ricoeur, en un artículo que tiene por título *La civilización universal y la cultura nacional*, indica que los siglos venideros observarán el gran proceso de nuestra época, el enfrentamiento de culturas y quizás la supervivencia de una sola, como el acontecimiento fundamental del siglo XX. Esa es la situación en la que nos encontramos. La Iglesia está en la historia y la Iglesia se encuentra igualmente interpelada por este enfrentamiento. Es posible, sin embargo, que ante nuestros ojos se está produciendo una pre-evangelización, y que no lo hayamos descubierto.

Ricci no logró la evangelización de China, los ingleses tampoco la conquistaron por más “guerra del opio” que tramaran. Pero de pronto, un chino marxista europeíza China. No debemos olvidar que el joven doctor en filosofía, alemán, que se llama Carlos Marx, es bien alemán y bien europeo y a su vez fundado en la tradición judeo-cristiana, aunque secularizada. De tal manera que hoy contemplamos un hecho notable: Confucio se hace difícil de leer en China, en cambio, es fácil leer a un filósofo europeo alemán. Lo que ha permitido Marx es europeizar China: lo que nunca antes había logrado el occidente. También ha hecho lo propio con la segunda Bizancio, lo que tampoco habían logrado nunca

los latinos occidentales. De tal manera que, secretamente, puede ser que se produzca una pre-evangelización. Marx, de todas maneras, nació en Europa, aunque sea secularista y aparentemente anticristiano, crea las condiciones de un humanismo de tal estructura que su culminación, su verdadero acabamiento, solamente lo puede cumplir el cristianismo. Y, efectivamente, eso es lo que estamos viendo: el hinduismo está igualmente en una crisis de agonía. ¿En qué sentido? Tomemos como ejemplo, un hecho muy concreto y banal. Si los hindúes matan las vacas, toda la doctrina de la reencarnación de las almas entra en crisis. Si aceptan la técnica occidental, entran en una crisis teológica irreversible. Pero esa técnica occidental surgió orientada por el cristianismo. Surgió por influencia cristiana. El cristianismo no tiene problemas con las máquinas electrónicas ni con los mataderos, porque esos instrumentos son parte de su cultura orientada por el mismo cristianismo. El Islam aun tiene igualmente grandes problemas hoy. Considérese la situación de Turquía; tómese como ejemplo al mismo Egipto. El estado islámico es teológico, es teocrático según el *Corán*. Pero, en cambio, los estados contemporáneos son laicistas como en Turquía. Grave dilema teológico-político que pone en crisis la propia fe coránica. El estado islámico se disuelve ante los estados seculares. En cambio, el cristianismo no tiene ese dilema, porque el mismo ha inventado los estados seculares. La fe como comprensión profética tiene que abrirse a todos estos grandes acontecimientos y saberlos situar, comprender.

Nuestra tesis, muy simple, la resumimos así: la cristiandad, ese gran movimiento socio-político-religioso-cultural, está en vías de desaparición. Esta es la causa de todos los problemas y las crisis que están viviendo los cristianos en nuestros días en América Latina; es justamente el hecho de que esa cristiandad desaparece. Hay algunos que la quieren sostener. Todo tiempo usado en la sustentación de la cristiandad es tiempo perdido para el cristianismo.

Capítulo XIV

Los doctrineros “wiracochas” recreadores de nuevas formas culturales: estudios de caso en el Quito colonial

Segundo E. Moreno Yáñez

Ponencia presentada a la Conferencia: “Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX” Quito, 28-30 de julio de 1986. Auspiciada por el Social Science Research Council.

En las Constituciones sobre Indios y sus Doctrinas, preceptuadas en 1570 por el Primer Concilio Quitense, se determinan las cualidades que se requieren en el Doctrinero de Indios, a saber: “... *que sean sacerdotes doctos, que den buen ejemplo con vida y costumbres, (y) que sepan la Lengua de los Ingas ques general en este nuestro obispado*”¹.

Los mencionados atributos, según el auto-elogio de los presentes en el Sínodo, adornaban a más de cien sacerdotes clérigos y a muchos religiosos: “... *todos dotos e de buen ejemplo, buenas lenguas...*”².

Contradice esta opinión, o por lo menos la relativiza, el autor de la relación sobre “*La Cibdad de Sant Francisco del Quito 1573*”, según la cual: “*Falta hay en la tierra de buenos ministros para la conversión de los naturales*” (Jiménez de la Espada, 1965, II: 224).

1 El Signodo y Constituciones signodales celebrado en el obispado de Quito. Año de 1570. En: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*. Revista del IDEHE, N° 3-4. PUCE. Quito, 1978 (p. 42).

2 *Ibidem*.

Es importante sin embargo recalcar que los objetivos teológico-misionales de la evangelización coincidían con un proyecto político que con frecuencia se transformaron en una contradicción super-estructural o subordinada al conflicto inter-étnico y de explotados y explotadores, dentro de una confusión de catolicidad con mesianismo imperial.

Los doctrineros de indios, según el pensamiento indígena

Una visión indígena contraria sobre los padres doctrineros, quienes eran además considerados como lugartenientes de la divinidad cristiana, concuerda con la impresión transmitida en 1572 por Girolamo Benzoni (1969: 162 v-163 r) sobre los primeros años de evangelización en la Costa del actual Ecuador, según cuyo testimonio hacían burla los indios públicamente del Evangelio, al decir que no querían ser cristianos a causa de las maldades que observaban en los españoles. Son también conocidas las afirmaciones de Guamán Poma de Ayala (1980, 2: 533 y ss.) de que los curas de doctrina eran coléricos, señores absolutos y soberbios y que obligaban a sus feligreses indígenas a hacer tejidos finos “cumbe”, ropa de “*auasca*” para mujeres y fajas de cintura o “*chumbes*” para venderlas, además de obligar especialmente a las mujeres a servir gratuitamente en sus casas y aun a pecar públicamente con ellos.

Los autores citados parece que ponen de relieve que en la historia de la evangelización el testimonio de la vida se sobrepuso pronto a la predicación catequética, concepción que de algún modo explicaría la aparente dicotomía entre la Utopía de la Iglesia oficial y la realidad de sus representantes en los pueblos de indios. Es sin embargo importante considerar que la ortodoxia católica de la España del siglo XVI, surgida dentro de una historia de cruzada, la que se prolongó durante casi siete siglos, y condicionada por una exaltada contra-reforma, propuso a los nuevos pueblos conquistados una predicación estática y una fe integrada en un conjunto institucional-cultural formado en los reinos de la Península Ibérica.

Aunque no se prescinda de ellos, desarrollar estos pensamientos no es el objeto del presente estudio, sino más bien, dentro de un contexto diacrónico colonial, explorar lo que significó en los grupos aborígenes de

la Audiencia de Quito la institución de los “doctrineros” y consecuentemente de la “doctrina”, a fin de examinar su inserción en la dinámica de reproducción y transformación de las sociedades y culturas andinas.

Es conocido el mito andino americano del dios civilizador Wiracocha, quien después de reinar benéficamente desapareció de modo misterioso, no sin antes prometer su retorno, en las aguas del océano frente a Tumbes. Durante la guerra civil de Huáscar y Atahualpa percibieron muchos indígenas los acontecimientos de la conquista a través de la óptica del mito e interpretaron, aunque no en forma general y perdurable, la aparición de los españoles en Tumbes como el retorno de Wiracocha. Según los cronistas de la tradición cuzqueña, los wiracochas hijos del dios civilizador habían surgido para defender el orden legítimo del soberano del Cuzco contra el usurpador Atahualpa, entonces ya victorioso. Titu Cusi Yupanqui Inca (1916: 14), en 1570, después de describir los extraños rasgos de los invasores europeos, añade que: “*es una jente que sin dubda no puede ser menos que no sean Viracochas*”. (Cfr. también Guamán Poma de Ayala, 1980, 2: 353-354).

En años ulteriores, después del encarcelamiento del Manco Inca, sucesor de Atahualpa designado por los españoles, la codicia y la brutalidad de estos dispuso toda ilusión y de hijos de Wiracocha pasaron los españoles a ser considerados hijos de demonio (Wachtel, 1971: 42-50).

Monstruos tan fieros, menciona Benzoni (1969: 171 v - 172 r) casi en los mismos años, según la opinión de los indígenas no podían haber sido generados por seres humanos, sino que procedían de la espuma del mar y, al igual que los vientos y el fuego, arruinaban las casas y los campos, esos wiracochas devoraban todo lo que estuviera a su alcance y consumían la tierra. Resume estas aseveraciones la respuesta que algunos señores de los pueblos cañarís dieron a los razonamientos evangelizadores del religioso franciscano Fray Jodoco Ricke, en la lengua del Cuzco, de que las cosas de los wiracochas no eran para ellos y que tenían otros quehaceres más importantes que ir a la iglesia.

Juicios de esta naturaleza, aunque verdaderos, no pueden ser generalizados. El inevitable encuentro de una cultura religiosa y de la cosmovisión española trasplantadas a las Indias avasalló, pero no aniquiló, a las religiones autóctonas, aunque constituyó, como señala Dussel (1967,

1972), un sistema total y totalizante de “cristiandad colonial”, forma de cristianismo determinado por categorías de dominación y dependencia que tematizan la historia del continente. Una religiosidad de esta índole demostrará con el tiempo una protesta de la conciencia indígena sometida a una cultura, una religión y una moral extranjeras, pero que reconstituye bajo los nombres y las formas de estas los elementos de su propia identidad religiosa y culturas (Míguez Bonino, 1974: 441-442).

En el discurso mítico andino sobre las estructuras organizativas precolombinas, ocupa un lugar relevante el ciclo de los Wiracocha: conjunto de relatos en los que aparecen algunos héroes con este nombre. El repertorio de sus nombres insinúa la idea de un conjunto de funciones, que pueden reducirse a la de ser “*criador y hacedor de todas las cosas*”. Entre ellas son claras las referencias a funciones agrícolas y al conocimiento de las virtudes alimenticias y curativas de las plantas, así como a las labores artesanales, de modo especial a la elaboración de tejidos culturales. Descolla sin embargo, dentro de un código de jerarquía, la capacidad de Teci Wiracocha en el ordenamiento del mundo y, como maestro por excelencia, su talento de definir todas las cosas, dentro de un ordenamiento del espacio, como manifiesto testimonio de su sabiduría (Urbano, 1981: XXI-XXXVI).

A la par de un orden jerárquico entre Teci Wiracocha y sus “servidores” o “criados”, no es menos importante el código de parentesco entre el denominado Wiracocha Pachayachachic y sus hijos legitimados Imaymana, el mayor, y Tocapo, el menor (Urbano, 1981 XX-XI). Es comprensible, por lo tanto, que Cieza de Leon (1967: 12-13) intente rectificar la opinión vulgar, que explicaba que el nombre wiracocha, impuesto a los españoles, se debía a su advenimiento por el mar, y que afirme que este nombre les fue aplicado en el Cuzco por los vencidos seguidores de Huáscar, quienes:

con grandes suplicas imploraba(n) su ayuda contra Atahualpa su enemigo, diciendo ser enviados por mano de su gran dios Ticiviracocha y ser hijos suyos, y así luego les llamaron y pusieron por nombre Viracocha.

El calificativo de “hijos de Dios”, con una tradición que se remonta a los primeros siglos del Cristianismo y que es usado en los diferentes

catecismos destinados a la instrucción de los indios³, para designar a los que han recibido el bautismo, pudo coincidir, por lo menos nominalmente, con el código de parentesco de los héroes culturales andinos: los wiracochas.

En la cultura religiosa andina, el cura doctrinero ha sido considerado hasta la actualidad como el representante del Dios cristiano sobre la tierra, a quien incluso en el campo ecuatoriano todavía se le denomina con un vocablo híbrido, mezcla del castellano y del quichua: “*Taita-amito*”, denominación que se usa con la misma frecuencia para designar a Dios. No es sin embargo el objeto del presente trabajo estudiar el ministerio del cura doctrinero en su totalidad, sino más bien analizar el carácter del párroco de indios en la aniquilación o transformación de elementos culturales, especialmente ideológicos, en las colectividades indígenas y en la recreación de nuevas modalidades, dentro de una sociedad y cristiandad coloniales. Desgraciadamente, hasta el momento, poco es lo que se conoce en lo referente a la lucha contra las religiones autóctonas en la Audiencia de Quito (actual Ecuador), por lo que este estudio presenta una doble característica: iniciar una nueva temática dentro de la Etnohistoria de Andinoamérica septentrional y, en segundo lugar, presentar algunos resultados parciales, que intenten ofrecer no una respuesta definitiva, sino más bien una orientación para investigaciones futuras.

Los doctrineros de indios y las idolatrías

Los conquistadores europeos justificaron su dominación colonial en el hecho de aportar a los indios la “verdadera fe”, acción que conllevaba esencialmente la destrucción inapelable de la religión de los conquistados, la que era considerada obra del demonio, actitud exclusivista española basada en su herencia cultural católica e islámica.

Es claro, por lo tanto, que el Primer Concilio Quitense (1570), celebrado bajo la dirección del obispo fray Pedro de la Peña (1565-1583),

3 Por ejemplo cfr. *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios... Año de MDLXXXIII años*. Reimpresión facsimilar. Ediciones Copé Lima, 1984 (fol. 17r, 35v, 47r).

religioso dominicano, ordenará a los curas que su principal fin y cargo de conciencia era la conversión de los indios. Por lo tanto, dicen las constituciones sinodales:

... han de dar a entender a los indios los grandes errores de su infidelidad, e la pena y castigo que Dios hace a los infieles en el infierno, y el gran bien y merced que les ha hecho en traelles a su conscimiento, porque gozaran de la gloria del cielo si fueren cristianos e hicieren buenas obras⁴.

Evidentemente las religiones autóctonas, consideradas como “idolatrías”, eran los grandes errores de la infidelidad, y su aniquilamiento el objetivo esencial de los ministros de la Iglesia. Según la opinión de los españoles del Quito, en 1573, esta política religiosa con los indios era justificada, pues:

Ley ni adoración no se les conoció más que de todos sus sacrificios y ofrendas eran al Demonio, que llaman Zupay. Había personas diputadas que hablaban con él; teníanle gran temor, y los sacrificios de ofrendas decían que los hacían porque estaba enojado y no les hiciese mal (Jiménez de la Espada, 1965, II: 225).

La suposición, por demás simplista, mencionada en líneas anteriores no ofrece un conocimiento más cabal de las creencias indígenas. Incluso los curas doctrineros que redactaron las Relaciones Geográficas correspondientes a sus pueblos, parece que concedieron poca importancia al conocimiento de la religiosidad pre-hispánica. De sus informes es posible deducir de modo general, que entre los grupos indígenas de la Región Interandina era frecuente la adoración del sol y la luna y de los cerros altos, entre ellos los volcanes y nevados. La importancia otorgada al culto del sol y de la luna fue probablemente motivada por la imposición de una religión oficial del Estado incaico, mientras que la adoración a determinadas montañas revelaba quizás un origen anterior a la expansión del Tahuantinsuyo.

Son conocidas las costumbres religiosas de los puruhaes gracias a la descripción de fray Johan de Paz Maldonado, doctrinero hacia 1580

4 El Signodo y Constituciones signodales celebrado en el obispado del Quito. Año de 1570. En: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*. Revista del IDEHE, N° 3,4. PUCE. Quito, 1978 (p. 46).

del pueblo de Sant Andrés Xunxi (en Jiménez de la Espada, 1965, II: 261-264). Los puruhaes tenían gran veneración al volcán Chimborazo porque decían que ellos habían nacido de él y en su honor antiguamente habían sacrificado doncellas, hijas de señores, y ovejas de la tierra, a las que también abandonaban vivas en los páramos de la montaña. El volcán Tungurahua era a su vez considerado como su mujer y ambos demostraban su enojo con heladas. También en la región septentrional de la Sierra ecuatoriana, incluso en la “ceja de la montana” de Lita y Quilca, al occidente, o en Chapi, al oriente, eran considerados los cerros altos como divinidades o como lugares de culto (Jiménez de la Espada, 1965, II: 244, 246, 250). Al respecto es de interés mencionar que en 1792 (tres siglos después del descubrimiento de América), a causa de una larga sequía, más de cien indios del partido de Otavalo habían efectuado una procesión de rogativa dirigida

“a un serro nombrado Imbabura... con el objeto de idolatrar...”

Ante la noticia de esta, ceremonia el cura del pueblo de Atuntaqui, Miguel Michelena, ordenó se castigare públicamente a la india Rosa Solano, por haber participado en esa especie de adoración al Imbabura. En la petición de Juan Paulino Carlosama y Rosa Solano, dirigida al Protector de Naturales, afirma aquel:

... que el día Domingo de Casimodo hallándose toda la gente India congregada en el cementerio... a tiempo de doctrina publica, sucedio que este parroco sin que aya precedido la correspondiente averiguacion del echo de la berdad... executo aquel biolento castigo hasiendo latase a mi muger en un arbol de nogal sujetandola al impulso de dos indios asiendole despojar el ropaje de la espalda mando descargar cien azotes y yo dolorido... de ber a mi muger en tan micerable estado... me llegue a lo de ella y con mi manta la cubri; y solo por este echo mando dicho Cura, a sujetarme con dos indios, y me izo dar siquenta y dos azotes...

Añade Carlosama que ambos profesan la fe verdadera y que su mujer:

... por su curiosidad abriendose ydo... aser un poco de leña y llegase a las boces de resos y cantos cristianos, a un paraje donde se abian juntado mas de cien almas asiendo reclamos por la seca que se a experimentado se introdujo mi mujer el que dio motibo a este riguroso Castigo...

Sentencia el Protector que el castigo fue justo, aunque la falta se debió a la ignorancia religiosa de los indios⁵. El sacerdote, en este caso y ante un pecado de idolatría, se debe haber considerado no “*como hombre sino como juez de Dios*”⁶ y la pena, al ser impuesta públicamente, a la par de servir de escarmiento, estaba dentro de los métodos propuestos un siglo antes por el obispo Alonso de la Peña y Montenegro, en su *Itinerario para Párrocos de Indios* (1771: 521):

... porque a los indios las penas que no miran con los ojos y tocan con las manos, ni perciben con los demás sentidos exteriores, les aprovechan poco.

Los doctrineros de indios y las prácticas de hechicería

Hacia 1570 era conocido que en la región del Quito los indios tenían supersticiones y practicaban muchas hechicerías, las que fueron puestas en conocimiento de las autoridades eclesiásticas, con motivo de la celebración del Primer Sínodo Quitense. Para el concilio provincial, se oponían a la expansión de la Religión Católica:

cuatro maneras de ministros del demonio... hechiceros, homos, condebiccas, hambicamayos. Los hechiceros en nombre general que son ponsoñoza parte diabólica espantan y atemorizan y sujetan los indios, y les hacen entender que son parte para dar enfermedades y salud, para dar seca y llover, y así son muy temidos y obedecidos. Los homos y condebiccas y hambicamayos son hechiceros famosos, usan estos oficios con pacto del demonio con muchas supersticiones: unos guardan las guacas y hablan con el demonio, otros como sacerdotes confiesan los indios y predicán las supersticiones del demonio⁷.

Según la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (1968: 166), escrita por un jesuita anónimo, hacia 1592, entre las tres categorías de ministros del culto en el Incario, era la de los “Humu”

5 Expediente de Juan Paulino Carlosama y Rosa Solano, indios del pueblo de Atuntaqui, contra el Dr. Dn. Miguel Michilena, cura del dicho pueblo, sobre agravios. Año de 1792. (ANH/Q. Fondo Corte Suprema. Sec. indígenas, 1792).

6 El Signodo y Constituciones signodales celebrado en el obispado del Quito, año de 1570. En: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*. Revista del IDEHE, NT 3-4. PUCE. Quito, 1978 (p. 57).

7 *Ibidem*, pp. 51-52.

la más baja y correspondía comúnmente a los hechiceros, opinión que también comparten otros autores, entre ellos el extirpador de idolatría José de Arriaga (1968: 205, 249) (Cfr. también Duviols, 1971: 352). También para Arriaga (1968: 238):

Muchos de los hechiceros son ambicamayos, como ellos llaman, o curanderos, pero con muchas supersticiones e idolatrías que preceden a las curas, y se procura que los curas tengan examinados y bien instruidos a los que han de curar para que, quitado lo que es supersticioso y malo, se aprovechen de lo que es bueno, como es el conocimiento y uso de algunas yerbas y de otros simples de que suelen usar en sus enfermedades.

Coincide lo anterior con la definición que proporciona Guamán Poma de Ayala (1980, 1: 166) de los “Hambi camayoc” como curanderos con hierbas. Se ignora sin embargo el significado de “Condebiccas” o “Condebicecas”.

En lo referente al Ecuador colonial, son ya conocidos algunos procesos por hechicería, los que han sido adecuadamente interpretados por Salomón (1983: 413-428), dentro de la importancia política de la agresión mágica, como una respuesta a la imposición del Estado colonial, cuya capacidad fue escasa para responder a las transformaciones que se dieron “de facto” en el poder nativo. Pocos son sin embargo los datos conocidos hasta el momento y que se refieren al papel de los doctrineros en relación con las prácticas de la hechicería. En la información que se llevó a cabo en Quito, en 1743, acerca de la despoblación del pueblo de San Pedro de Atenas, distante dos leguas de Gualea y situado en territorio yumbo al noroccidente del Pichincha, entre otros testigos, declara el mestizo de 60 años Mathias Andagoya, que por tradición conoce que existió al margen del río Guayllabamba el mencionado pueblo, el que se destruyó, según referencias que tiene, hace más de 60 años. Que el testigo había escuchado que San Pedro de Atenas tenía más de 3000 indios que no pagaban tributos y que les doctrinaban los mercedarios. La hechicería fue la causa de su despoblamiento, puesto que unos a otros se mataron con hechizos y venenos y las pocas familias restantes abandonaron la población y se trasladaron al anejo Guagpi, a donde también emigraron varias familias del anejo Anopi, perteneciente también a San Pedro de Atenas. La doctrina se traslado también a Guagpi,

pues recordaba Andagoya que cuando él ya tenía uso de razón, era doctrinero fray Juan de Billalta. Entonces tendría Guagpi unos 50 feligreses, número que descendió en los años siguientes a 8 ó 10 personas indígenas, a las que se sumaron varios mestizos y mulatos. 18 años antes de su declaración, la iglesia y la casa del cura se incendiaron, evento que fue la causa para que desertaran los restantes pobladores. Después de cuatro años fue nombrado doctrinero el mercedario fray Thomas Bamonte, quien con 4 indios naturales y otros forasteros formó el pueblo y edificó una capilla. El cura permaneció dos años y, una vez que salió de Guagpi, los pocos habitantes del mismo se retiraron. Desde entonces el sitio de Guagpi se quedó desierto y únicamente se rememoraba que en la montaña se habían enterrado las dos campanas, una de las cuales de tres arrobas de peso había sido desenterrada posteriormente por Andagoya y transportada a su casa. Un comerciante español radicado en Gualea, Luis Rodríguez, confirma la versión anterior, mientras que para el indio sacristán de Gualea, Manuel Pantia, una parte de la gente de San Pedro de Atenas había fallecido por la peste y por otros accidentes y otra parte se habría ausentado a vivir con los gentiles a orillas del río Verde⁸.

La sucesiva despoblación de San Pedro de Atenas y Guagpi, el incendio de la iglesia y convento y las frecuentes ausencias de los doctrineros mercedarios quizás fueron ocasionadas por una permanente enemistad entre parte de la población yumba y su doctrinero, aquella quizás bajo el dominio de poderosos shamanes. Uno de ellos, Juan Roza Pinto, mestizo nacido en Guagpi y que probablemente creció en una zona conocida por las rivalidades entre hechiceros, fue llamado al ministerio shamánico por una alucinación, en la que se le apareció un muchacho español con una corona dorada, quien permanentemente le acompañaba transformado en una luna y una estrella. Después de haber vivido durante su juventud entre los mulatos y zambos de Esmeraldas y aprendido la magia local, se estableció en el caserío de San Juan de Tulla, en la región del Intag (ceja de montaña occidental cercana a Otavalo), cuyos habitantes le consideraban como un poderoso shamán. Incluso

8 Información acerca de la despoblación de San Pedro de Atenas, Quito 28.02.1743. (En: Rumazo González J. (compilador): *Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito*, Tomo I. Afrodisio Aguado S.A. Madrid, 1948 (pp. 332-340).

los españoles que en número escaso residían en el Intag le tenían temor a instaron, sin resultado alguno, a que su cura le vigilara. Uno de los doctrineros mercedarios, fray Diego Merino, incluso le defendió para que como mestizo no pagara los tributos, cuando los caciques por este motivo intentaron apresarlo. El gobernador indígena de Otavalo y alcalde del obraje, Don Salvador Ango, al estar en peligro de perder un juicio contra el general español don Sebastián Manrique, acudió a su compadre Roza Pinto, para que este infligiera a los enemigos de Ango un hechizo. Después del rito con tabaco, Manrique se sintió gravemente enfermo y su esposa, además de contratar a un shamán curandero, quien logró restablecer temporalmente la salud del enfermo, inició ante la Audiencia un proceso contra Ango y el hechicero mestizo Juan Roza Pinto (Salomón, 1983: 422-424)⁹.

El episodio en mención se había iniciado en 1690, por la oposición de Manrique a los abusos que se cometían en Otavalo, al obligar a los indios a mitar en el obraje de comunidad, o en su defecto a pagar cuatro pesos a favor de los arrendadores de la manufactura. Quien, además del tributo, no podía pagar esta cantidad y se negaba a cumplir el servicio de la mita era encarcelado y como tal debía trabajar en el obraje. Hacia 1700 era arrendatario del mismo el general Simón de Ontañón, a cuyo favor y con el apoyo del presidente de la Audiencia Matheo de Mata, fue rematada la manufactura. A esta acción y probablemente movido por sus propios intereses económicos, se opuso el corregidor de Otavalo Sebastián Manrique¹⁰, lo que también suscito la oposición en su contra de Salvador Ango Pillas Inla de Salazar, cacique mayor y provinciano del repartimiento de Otavalo. Después de la muerte de su esposo, considerada como un efecto de la brujería, la viuda de Manrique puso en conocimiento del gobierno, que Ontañón estaba de común acuerdo con Salvador Ango, alcalde mayor del obraje:

... pues teniendo este yndio casique deli to de dos muertes y delito de apellidarse Rey de los Indios de esa Provinsia no se pudo provar en

9 Criminales contra Don Salvador Ango por haber pretendido quitarle la vida a Don Sebastián Manrique, por medio de uno hechicero. Quito, 1704 (ANH/Q. Sec. indígenas, 28-1704).

10 Informes de Sebastián Manrique, Otavalo 20.09.1690; 01.09.1700 (AGI. Quito, 142).

forma porque todos estaban atemorizados. Y antes bien el dicho Lcdo. Don Matheo de la Mata le hizo Gobernador conque se hallo el Indio tan altivo; y viendo se le avian de declarar sus maldades se balio de unos yndios brujos ydolatras que con malefisios le hizieron perder el juicio y en menos de un mes la vida, por desir no le quitase el obraxe a Don Simón de Ontañon...¹¹

El episodio de un shamán que adquirió poder colonial, hacia 1786, en Santa Elena, asentamiento del litoral, cercano a Guayaquil, demuestra al contrario, según Salomón (1983: 420-422), una relación de enemistad con el cura de esa población. Quizás la política de agresión shamánica estaría asociada con intentos para contrarrestar el ascendiente de los curas, una vez que comenzaban a declinar los poderes políticos de las autoridades étnicas. Entre la población española de la región peninsular de Santa Elena, el indio alfabetizado Sebastián Carlos Gavino tenía reputación de sedicioso y hostil a la Iglesia y de haber promovido tumultos e incendios maliciosos. A lo anterior se añadía la antipatía por sus costumbres sexuales supuestamente relajadas y sus actividades como buscador de tesoros entre los restos de naufragios, con la ayuda de varillas (denominadas vulgarmente de San Cipriano), sobre las que se celebraron misas. No se debe olvidar además que según las Constituciones Sinodales de 1594, había excomunión apostólica contra las personas que hubieren tomado algunas cosas de los navíos que hubieran dado a través¹². Cuando Sebastián Gavino fue elegido alcalde ordinario, en 1786, la ceremonia de posesión fue interrumpida por el cura párroco, quien además de quitarle la vara, ordeno su prisión. Gracias al apoyo del protector de indios del distrito de Guayaquil y al cambio del cura, la causa iniciada contra Gavino no pudo ser llevada a término y supuestamente este pronto consolidó su liderazgo.

Fue sin embargo diferente el caso de Joseph Canchinchigua en 1789. Este indio, entonces y octogenario, fue acusado por el cura y vica-

11 Carta de la viuda de Sebastián Manrique a S.M. Quito 05.01.1705 (AGI. 142).

12 Constituciones Sinodales fechas por el Ilustrísimo Señor don Fray Luis López... en este año de 1596. (p. 165) Constituciones Sinodales fechas por el Ilmo. Sr. D. Fr. Luis López de Solís... en el año de 1594. (p. 148). En: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*. Revista del IDEHE, N° 3-4. PUCE. Quito, 1978.

rio de Baba, Ignacio Cortasar, de ser brujo y bajo sus ordenes azotado, a voz de pregonero, por las calles del pueblo. El infeliz anciano indígena no pudo soportar tan inhumano castigo y falleció al día siguiente a consecuencia de los golpes recibidos. Ante estas circunstancias, el Teniente de Baba levanto un proceso contra Cortasar, al que se sumaron los autos en virtud de real provisión seguidos por el obispo de la ciudad de Cuenca contra Cortasar, quien había cesado en sus funciones de cura de Baba, para ser nombrado cura de Guayaquil¹³.

Ya en el estudio de Salomón (1983: 413-428) sobre shamanismo y políticas en la Audiencia de Quito, durante la última centuria del dominio colonial, se pone de relieve que la “montaña” de las tierras bajas constituye un elemento cosmológico que, en contraposición a lo “civilizado” del Altiplano Interandino, representa los poderes primordiales y naturales. De este modo se da un intercambio complementario y “vertical” entre la riqueza que otorga el Serrano al shamán como paga por su actividad, y el poder mágico que este devuelve a su cliente.

Además de la oposición entre la civilización y el poder del Estado centralizado en el Altiplano urbano, contra lo natural e incivilizado de la montaña de tierras bajas, conviene señalar que la más importante red de hechiceros, durante la época colonial e incluso en la actualidad, está ubicada en la montaña húmeda tropical que se extiende a ambos lados de la Región Interandina. A modo de ejemplos ilustrativos pueden mencionarse los casos tratados por Salomón (1983) y en diversos trabajos. El valle del Intag, Guagpi y San Pedro de Atenas, Santo Domingo de los Colorados, la región de Angamarca, las zonas bajas del ramal montañoso de Chimbo, Paccha y otros lugares... todos ellos están ubicados en las estribaciones ponentinas de la Cordillera Occidental. De modo análogo, los grupos indígenas más conocidos por contar con

13 Autos de Sumaria seguida por el Thente de Baba sobre la muerte de Joseph Canchinchigua Indio, por los azotes que el Cura y Vicario Dr. Dn. Ignacio Cortasar le mando dar. Año de 1789. (ANH/Q. F.C. Suprema. Sec. indígenas, 1789). Autos remitidos en virtud de R1. Provisión por el Ilmo. Sr. Obispo de Cuenca seguidos contra el Dr. Dn. Ignacio Cortasar, cura que fue de Baba y lo es de Guayaquil, por la muerte del indio Josef Canchinchigua. Año 1789. (ANH/Q. F.C. Suprema. Sec. indígenas. 1789).

especialistas poseedores de conocimientos mágicos, fueron y son todavía los cofanes, quijos y canelos, shuar y achuar, habitantes de la ceja de montaña y tierras bajas aledañas a las estribaciones orientales de la Cordillera de los Andes. A las redes situadas en territorios subtropicales se suman las regiones altas cercanas a los “pasos de montaña”: travesías desde épocas precoloniales (Cfr. Sharon, 1980: 158 y ss.; etc.) Se podría suponer, como lo hace Urbano (1981: XXXII y ss.) que las concepciones míticas andinas asociaban al Antisuyo y la ceja de montaña con la región originaria de la agricultura, con las plantas medicinales y especialmente con las artes mágico-curativas. Es sin embargo importante señalar que en Andinoamérica Septentrional, donde el Ecuador se cruza con los dos ramales principales de la cordillera andina, la ceja de montaña ocupa ambas vertientes, por lo que se podría redefinir el concepto de Antisuyo, no como el levante de los Andes, sino como una doble región situada en las vertientes orientales y occidentales de los Andes y correspondientes a un clima húmedo subtropical.

Los doctrineros de indios y las rebeliones indígenas

Es una concomitante invariable, a lo largo de la historia de las sublevaciones, la colaboración del estado eclesiástico, como grupo social al servicio de los intereses coloniales. La conciencia indígena sobre la identidad de intereses entre la Iglesia y el Estado se manifiesta en el vituperio lanzado con alguna frecuencia por los rebeldes, de que los curas eran los “alcahuetes de la aduana”, expresivo insulto que da a entender que la región no era utilizada sino para encubrir las injusticias de la explotación colonial. Es necesario considerar que este juicio se refería al comportamiento de los funcionarios de la Iglesia, como un determinado grupo social, y no tanto al de sus componentes excepcionales, que denunciaron las formas de opresión colonial como causas del miserable estado social al que estaban reducidos los indígenas (Moreno Yáñez, 1985: 421; cfr. también: 94-100, 181-195, etc.). Las consideraciones mencionadas no son sin embargo el objeto del presente trabajo, en el que se pondrán de relieve algunos movimientos de protesta generados directamente contra o a favor de los curas doctrineros.

A semejanzas de las discrepancias entre el cura de Guasuntos, Pablo Silbeyra, y sus feligreses indígenas, las que motivaron el abandono de sus parcialidades, su dispersión en otras doctrinas y posteriormente el tumulto popular en Alausí, en 1769, para defender al indio Tomás Asitimbay (Moreno Yáñez, 1985: 37-43), surgieron algunos disenti-mientos e incluso asonadas en la segunda mitad del siglo XVIII y en los años postreros del régimen colonial. A modo de un primer ejemplo ilustrativo, es conveniente mencionar la queja presentada al fiscal de la Audiencia de Quito, por Joan Santos, natural del pueblo de Celica en el corregimiento de Loja, en 1795, por los agravios que sufrían los indios de parte de los curas, autoridades civiles y particularmente mayordomos de las haciendas. Tantos ultrajes habían tenido como consecuencia el abandono de sus tierras por parte de las naturales y la migración a la ciudad de Loja. El aumento de la población foránea en los poblados españoles tuvo resultados negativos para el fisco, puesto que habían disminuido sustancialmente los tributos. Las quejas presentadas en el memorial de Santos fueron acogidas por el tribunal de la Audiencia, el que otorgó, con fecha 10 de septiembre de 1795 una Provisión Real a favor de los demandantes¹⁴.

Parece que con alguna frecuencia los indígenas, más todavía si se trataba de “mandones” o líderes de una comunidad, enjuiciaban por diferentes razones, especialmente por maltratos, a sus curas doctrineros. Este fue el caso ya mencionado del cura de Guasuntos Pablo Silbeyra, así como las circunstancias relativas al presbítero Pedro Ochoa, párroco de Biblián, pueblo cercano a la ciudad de Cuenca. Como las acusaciones tenían quizás visos de verdad, las autoridades determinaron que mientras durase el juicio, el cura párroco estuviera separado de su beneficio y arraigado en Cuenca. Mientras tanto asumió las funciones de cura teniente de Biblián el coadjutor Martín Tapia. Los capitulantes indígenas creyeron que habían vencido en el proceso y decidieron no asistir a las funciones religiosas, incluso a las obligatorias como la misa y la recitación de la “doctrina”. El Domingo de Pascua 29 de marzo de 1807, varios indios embriagados se negaron a asistir a las plegarias y con audacia

14 Memorial de Joan Santos, natural del pueblo de Célica, dirigido al Fiscal Protector General, Quito 31.08.1795. (ANH/Q. F.C. Suprema Sec. indígenas, 1795).

respondieron que la Real Audiencia les había eximido de tales obligaciones. Martín Tapia ordenó entonces que fueran atados a dos pilares colocados en la plazuela, acción que fue interpretada como previa la aplicación de la pena de azotes. Ramón Azebedo, el principal acusador del cura Ochoa, encabezó un tumulto, para librar a los castigados y con gran osadía insultó a Tapia, ante la incuria de los alcaldes indígenas. El cura teniente sin embargo consiguió que algunos indios fieles apresaran a Azebedo y a otros compañeros, los que amarrados fueron enviados a los alcaldes de la ciudad de Cuenca, destino al que no llegaron, porque en el trayecto fueron liberados por sus amigos, quienes obraban bajo la protección de un terrateniente de la zona. Posteriormente sin embargo las autoridades coloniales ordenaron la prisión de los insurrectos, la que no se llevó a cabo por la fuga de los acusados; no así la orden de secuestro de bienes, que se cumplió unos días después de estos sucesos¹⁵.

Las frecuentes sublevaciones indígenas durante el siglo XVIII crearon la conciencia de que esta era la forma más típica de protesta, tradición que pudo también ser falsamente interpretada por los miembros de la sociedad dominante. Hacia 1816, los indios del pueblo de El Ángel, en el corregimiento de los Pastos, iniciaron una querrela contra su párroco, el religioso mercedario fray Juan Narváez, por haberse apoderado arbitrariamente de las tierras de la comunidad. El cabecilla era el indio Nicolás Nasati, originario del pueblo de Qumbal de los Pastos y que había hecho suya la causa de defender el derecho a la utilización de las tierras de comunidad por parte de la población indígena. Una acción de esta naturaleza fue interpretada malévolamente por el sacerdote, como el intento de organizar una sublevación, e incluso Narváez acusó a Nasati de ser sedicioso e intranquilizar a las gentes, acusación sumamente peligrosa si se tiene en cuenta la situación de inestabilidad política en los años de lucha por la Independencia¹⁶.

15 Testimonio de los criminales promovidos por el presbítero Dn. Martín Tapia, Cura Teniente del Pueblo de Biblián, contra Ramón Acebedo, Matías Lema, Alberto Lazo y socios, por insultos y sublevación tumultuaria. Cuenca. Año 1807 (ANH/Q. F.C. Suprema. Rebeliones, 1807).

16 Autos contra el indio Nicolás Nasati del Pueblo de Qumbal, provincia de los Pastos, sobre ser sedicioso e intranquilizar a las gentes. Año 1817 (ANH/Q. F.C. Suprema. Rebeliones, 1817).

Parece que una forma usual de protesta contra los curas doctri-neros era no asistir a las ceremonias y obligaciones religiosas, como se pudo comprobar en Biblián en 1807. Estas eran las circunstancias también en el pueblo de Conocotoq, cercano a Quito, y particularmente en su anejo Guangopolo, a donde era difícil llegar, por existir sobre el caudaloso río San Pedro únicamente una tarabita. El cura de Conocotoq, Maximiliano Coellar, para poner orden en su feligresía, decidió el día de la Ascensión, 31 de mayo de 1821, exigir a sus parroquianos inscribirse en los padrones de doctrina y, de este modo, facilitar el control del cumplimiento de sus deberes religiosos. Su iniciativa fue contradicha por los indios del pueblo, dirigidos por su gobernador Fermín Osculio e incitados por la población blanca de Conocotoq. Ante estas circunstancias el párroco Coellar ordenó que fueran apresados el hijo del Gobernador e incluso su padre, lo que motivó un tumulto, en el que Coellar fue atacado y resultó herido en la cabeza. Según su parecer, estos sucesos se debieron a que los pobladores de Conocotoq carecían de la autoridad de un teniente juez pedáneo, pues las tradicionales autoridades indígenas (gobernador y alcaldes) no ostentaban poder alguno: circunstancias que habían sido el motivo para que los pobladores blancos e indígenas se hubieran rebelado anteriormente en varias ocasiones¹⁷.

De índole algo diferente fue el movimiento de los indios de Calpi, en 1785, en el corregimiento de Riobamba. Por fines organizativos y quizás con el propósito de dejar de lado a las órdenes religiosas en la administración de las doctrinas indígenas, el cura de Calpi decidió, por su cuenta, reemplazar a su coadjutor, el religioso mercedario Fray Mariano de Sevilla y Chiriboga y poner en su lugar al sacerdote Marcelino Montenegro. Este hecho fue suficiente motivo para provocar un tumulto de indios, quienes dirigidos por su gobernador don Eugenio Chuquillangui, se opusieron a esta decisión. La asonada no tuvo el éxito deseado, pues el provincial de la Merced, a solicitud de la Audiencia, ordenó a fray Mariano de Sevilla que abandonara definitivamente su coadjutoría. Como principal instigador, el gobernador Chuquillangui fue reducido a

17 El presbítero Dn. Maximiliano Coellar, contra el Gobernador y más individuos del pueblo de Conocotoq, por injurias. Año de 1821 (ANH/Q. F.C. Suprema. Rebeliones, 1821).

prisión en la cárcel de Riobamba, sometido a juicio y, al ser encontrado culpable, sentenciado a trabajar dos años en la real fábrica de tabacos. Gracias a su conducta ejemplar en la prisión, donde por su honradez se ganó el aprecio de todos, Eugenio Chuquillangui pudo ver rebajada su pena¹⁸, la misma que quizás fue determinada con exagerada severidad por el corregidor Manuel Pontón, autoridad que algunos años antes, en 1778, se había mostrado rigurosa y despiadada con los sublevados indígenas y mestizos del pueblo de Guano (Moreno Yáñez, 1985: 203-228).

Los doctrineros de indios y las fiestas religiosas

El 6 de diciembre de 1786 se exhibió a las autoridades judiciales una “Representación de los curas del distrito de Riobamba, hecha a la Real Audiencia de Quito, para impedir la fe que se había dado a un informe que contra ellos produjo don Ignacio Barreto”. La mencionada representación fue escrita por Eugenio Espejo y se la conoce con el nombre simplificado de *Defensa de los curas de Riobamba* (Espejo, 1923). Además de criticar a la burocracia criolla y de analizar la situación económica de la Audiencia de Quito, la “Defensa” muestra la dimensión religiosa de las fiestas populares y la religiosidad auténtica de las mismas. Sintetizando la visión teocéntrica y dominadora sobre los “infelices indios”, Espejo afirma que se les tiene por poco menos que bestias respecto de la razón y por poco menos que idólatras respecto de la piedad, a quienes los blancos atribuían una imbecilidad natural que les convertía en vagos, salvajes y borrachos. Al referirse a esta última acusación, Espejo afirma:

La imbecilidad de los indios no es imbecilidad de razón, de juicio ni entendimiento, es imbecilidad política, nacida de su abatimiento y pobreza... Querer suponer a los indios místicos, salvajes y divorciados de la común luz natural, prontos por eso para hacer fiestas sin discernimiento, elección, ni gusto acerca de ellas, es el error de gentes que no saben su idioma, sus usos y costumbres, y es un absurdo político, filosófico y

18 Autos seguidos del Ynforme del Corregidor de la Villa de Riobamba Dn. Manuel Pontón, acerca del mobimiento hecho por los Indios del Pueblo de Calpi, con el fin de que su Cura, no mude la Quadjutoría, al Padre Fray Mariano de Sevilla. Año de 1785 (ANH/Q. F.C. Suprema. Rebeliones, 1785).

aun teológico, el mayor que puede excogitarse, y es un aprobio de la humanidad pensar así (Espejo, 1923: 225) (Guerra Bravo, 1978: 282-289).

Sin pretender analizar detenidamente el nivel de veracidad de la “Defensa” escrita por Espejo, es conveniente tener en cuenta la existencia de algunos abusos particulares. Entre ellos pueden ser mencionados algunos casos. El cura de Yaruquíes, pueblo cercano a Riobamba, por ejemplo, había sido acusado de obligar a los indios del anejo de Cacha a celebrar más fiestas de las prescritas¹⁹. Al mismo tiempo se practicaba en Riobamba la costumbre, no reprobada por los obispos, de exigir a los indios descendientes de forasteros y en edad de tributar, un peso anual, cantidad que se consideraba como “estipendio” y que permitía al indio recibir gratis los servicios del párroco en los entierros de sus familiares difuntos²⁰. En algunos casos el “priostazgo”, o encargo de celebrar una fiesta religiosa recaía sobre un feligrés pobre y para eludirlo no se hacía esperar un reclamo ante la autoridad competente²¹. A las exigencias sociales de “pasar” la fiesta, podían también sumarse imposiciones de las autoridades indígenas. En 1817, por ejemplo, protestó el común de indios del anejo de Picaygua contra el gobernador de naturales del asiento de Ambato, por exigir tres reales a cada uno de los indios que se vestían de danzantes²², probablemente con motivo de la fiesta del Corpus, celebración cristiana

-
- 19 Cuaderno 1º donde constan varias providencias dadas por el Tribunal de esta Real Audiencia a pedimento del Sr. Fiscal Protector General de Naturales acerca de remediar y cortar de raíz la continuación de las fiestas y otras contribuciones, corruptelas y abusos introducidos por los curas de la Jurisdicción de Riobamba... Año de 1787 (ANH/Q. F.C. Suprema. Sec. Indígenas, 1787).
 - 20 Autos del Sr. Fiscal Protector General sobre el abuso introducido en los pueblos de la villa de Riobamba de contribuir anualmente cada indio un peso por año con nombre de salario. (ANH/Q. F.C. Suprema. Sec. Indígenas, 1788).
 - 21 Por ejemplo: Expediente del Señor Fiscal Protector General, por Fabián Tiguasa, indio del pueblo de Isamba, sobre no hacer la fiesta de Corpus por su pobreza y representación hecha por el Dr. Dn. Jph. Ruis Sobrino, cura de Quisapincha, en donde está el auto reformativo sobre fiestas de indios. Año de 1788 (ANH/Q. F.C. Suprema. Sec. Indígenas, 1788).
 - 22 El común de indios del anejo de Picaygua, contra Don Alexandro Rodríguez Tinta, gobernador de naturales del asiento de Ambato, por exigir tres reales a cada uno de los indios que se vestían de danzantes. Año de 1817 (ANH/Q. F.C. Suprema. Sec. Indígenas, 1816-1817).

correspondiente a las festividades del “Intiraymi” (Acosta, 1962: 269) y todavía caracterizada en algunos lugares por sus “danzantes”.

Más importante que discutir sobre la objetividad de las aseveraciones de Espejo, es poner de relieve que la “Defensa de los curas de Riobamba” revela una cultura religiosa indígena, diversa de la precolumbina, pero que en líneas generales y aun en numerosos detalles corresponde ya a la todavía vigente en las poblaciones rurales de los Andes ecuatorianos (Cfr. Rueda, 1981) y, en gran parte, a la que se denomina “cultura popular”.

Es verdad que el modelo de cristianismo implantado en América por la Corona e Iglesia española se identificaba con las reformas y regulaciones centralizadoras de la Contrarreforma, que conllevaban una hegemonía cultural y política de la Europa católica y condicionaban con innumerables restricciones el desarrollo autónomo de las culturas indígenas. En la actividad evangelizadora, que al mismo tiempo era de política colonial, el Doctrinero de Indios consiguió no solo infiltrarse a nivel organizativo, moral y en la enseñanza de una nueva fe, sino que coadyuvó históricamente en la promoción de nuevos sistemas organizacionales, de nuevas concepciones éticas y de nuevos complejos simbólicos culturales.

De este modo, el párroco de indios, al mismo tiempo que era un agente de aculturización, experimentaba a su vez una inculturación por su contacto con la cosmovisión indígena diariamente pensada y vivida. Solo la aceptación de este fenómeno, como presupuesto histórico podrá aclarar la persistencia varias veces secular, y el valor de una ideología religiosa popular y de su práctica en el contexto social. La persistencia de un distinto sistema de traducción del Cristianismo, dentro de los condicionamientos históricos de un sistema colonial y, al mismo tiempo, la permanencia de un universo simbólico heredado de los ancestros andinos, están íntimamente relacionados con el Doctrinero de Indios: destructor de las “idolatrías”, pero al mismo tiempo recreador de nuevas formas culturales.

Quizás resuma adecuadamente los cuatro siglos de historia: “estaciones” de un proceso de destrucción y “tiempo sagrado” regenerador, el modelo mítico de reloj que gobierna las sesiones del “Chamán de los cuatro vientos”. el que:

está dado por el movimiento del sol, el ciclo de vida de las plantas mágicas y la imitación mística de la vida de Cristo. el héroe cultural contemporáneo que incorpora y media entre los ciclos celeste y terrestre (Sharon, 1980: 145).

Bibliografía

- ACOSTA, Joseph de
1962 *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anónimo
1968 “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú”. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX (pp. 151-189). Ediciones Atlas, Madrid.
- ARRIAGA, Pablo José de
1968 “Extirpación de la idolatría del Pirú”. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX (pp. 191-277). Ediciones Atlas, Madrid.
- BENZONI, Girolami
1969 “La Historia del Mondo novo”. In: *Venetia. Ad instantia di Pietro et Francesco Tini, fratelli*. MDLXXII. Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz.
- CIEZA DE LEON, Pedro de
1967 *El Señorío de los Incas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1594 Constituciones Sinodales fechas por el Ilmo. Sr. D. Fr. Luis López de Solís, Maestro en Santa Teología, Obispo de Quito, del Consejo del Rey Nuestro Señor.
1978 En: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*. Revista del IDEHE, N° 3-4 (pp. 86-158). PUCE, Quito.
1596 Constituciones Sinodales fechas por el Ilustrísimo Señor Don Fray Luis López, Maestro en Santa Theología, Obispo de Quito, del Consejo del Rey Nuestro Señor.
1978 En: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*. Revista del IDEHE (pp. 159-198). PUCE, Quito.
- Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios... Año de M.D.LXXXIII Años.
1984 (Reimpresión facsimilar) Petroperú. Ediciones Copé, Lima.

DUSSEL, Enrique

1967 *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona.

DUSSEL, Enrique

1972 *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)*. Barcelona.

DUVIOLS, Pierre

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Institut Français d'Etudes Andines, Lima.

1570 El Signodo y Constituciones signodales celebrado en el obispado del Quito.

1978 En: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*. Revista del IDEHE, N° 3-4 (pp. 17-68). PUCE, Quito.

ESPEJO, Eugenio

1923 “Representación de los curas del Distrito de Riobamba hecha a la Real Audiencia de Quito, para impedir la fe que se había dado a un informe que contra ellos produjo Don Ignacio Barreto”. En: *Escritos*, tomo III (pp. 1-233). Editorial Artes Gráficas, Quito.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1980 *El Primer Nueva Coránica y Buen Gobierno* (3 vols.). Siglo XXI Editores, México.

GUERRA BRAVO, Samuel

1978 “El itinerario filosófico de Eugenio Espejo: 1747-1795”. En: *Espejo: conciencia crítica de su época* (pp. 239-349). Ediciones de la Universidad Católica, Quito.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (compilador)

1965 *Relaciones Geográficas de Indias-Perú* (Vol. I-III). Biblioteca de Autores Españoles, tom. CLXXXIII, CLXXXIV, CLXXXV Ediciones Atlas, Madrid.

MIGUEZ BONINO, José

1974 “La piedad popular en América Latina”. En: *Concilium*. Revista Internacional de Teología, N° 96 (pp. 440-447), Madrid.

MORENO YANEZ, Segundo E.

1985 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

PEÑA Y MONTENEGRO, Alonso de la

1771 *Itinerario para párrocos de Indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración* (1668), Madrid.

RUEDA, Marco V.

1981 *La fiesta religiosa campesina* (Andes Ecuatorianos). Ediciones Universidad Católica (EDUC), Quito.

RUMAZO GONZALEZ, José (compilador)

1948-49 *Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito* (tomos I-VIII). Afrodisio Aguado S.A., Madrid.

SALOMON, Frank

1983 "Shamanism and politics in late-colonial Ecuador". En: *American Ethnologist* 10 (3). (pp. 413-428). American Ethnological Society, Washington.

SHARON, Douglas

1980 *El Chamán de los Cuatro Vientos*. Siglo XXI Editores, México.

TITU CUSIYUPANQUI, Diego de Castro

1916 "Relación de la Conquista del Perú y Hechos del Inca Manco II (1570)". En: *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. la. serie, tomo II. Lima.

URBANO, Henrique

1981 *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

WACHTEL, Nathan

1971 *La visión des vaincus. Les Indiens du Perou devant la Conquete espagnole*. Editions Gallimard, Paris.

Capítulo XV

Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana

Segundo Galilea (IPLA)

Tomado de *Catolicismo Popular*, por A. Büntig, S. Galilea, J. Monast, M. Marzal, CELAM, IPLA, Departamento de Pastoral CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), N° 3, Quito 1969, pp. 51-63.

Tenido en cuenta lo dicho sobre las características de la religión de masas y su concepción de la relación Dios-mundo, podemos entrar ahora al interior de la religión popular latinoamericana, y ensayar su análisis empírico.

Comencemos por sus riquezas, aunque ya en ella existan ambivalencias y ambigüedades. Hay un sentido agudo de lo sagrado. Se expresa esto por un gran respeto por los lugares sagrados (cimas de los cerros, grutas a la Virgen, santuarios, simples templos; al pasar frente a ellos, en muchas partes el pueblo suele descubrirse y persignarse); por el respeto también a las almas de los muertos y a todo lo que se relaciona con ellos, lo que representa a lo menos una abertura al mundo de los espíritus. En fin, por todo aquello que rodea el culto, incluyendo al sacerdote.

Igualmente hay un respeto grande por la Biblia, en confuso. Frente a los ritos de la Iglesia, incluyendo los sacramentos, muy pocos los rechazan.

Hay un sentido del sufrimiento cristiano, y de una vida trabajadora y dura ofrecida a Dios. Junto a esto, un gran sentido de solidaridad y mutua ayuda (en faenas y labores, en la hospitalidad).

Hay un gran apego –evidentemente ambiguo– por las bendiciones de la Iglesia (“evangelio” a los niños, bendición de casas, campos...). El pueblo latinoamericano tiene igualmente un cierto sentido y una real capacidad para la oración, con características bien propias: una oración absorta, contemplativa, pasiva. No hay más que observar la actitud del pueblo en los templos; y en su gusto por las misas y misiones largas; hay ahí un valor devocional indudable e inexplorado. Su oración no tiene por lo mismo mucha base intelectual, pero es sincera, y con necesidad de expresarse en gestos (brazos en cruz o alargados, posición de rodillas, marchas). Esto último hay que tomarlo en cuenta en los retiros y celebraciones populares: el pueblo es de expresión religiosa “motriz”.

Junto a esto, hay que colocar las deficiencias más comunes. El fatalismo “providencialista”, fruto tanto de su visión de Dios “en” el mundo y “en” las causas segundas, como de una catequesis deficiente. Leemos por ejemplo en el “Tercer catecismo y exposición de la Doctrina cristiana por sermones” (Lima, 1585), de Acosta, que está en el origen de toda la catequesis hispanoamericana (citado en *Catecismos peruanos*, p. 237):

El que envía los tiempos de lluvia, y multiplica vuestros ganados, acrecienta vuestras sementeras, y os da el maíz, el trigo, las papas, y todo cuanto hay en la tierra, para que comáis y vistáis, y os alegréis: ese es Dios. El que os da la salud y los hijos, el buen contento y el buen corazón: ese es Dios. El que truena en las nubes, y echa relámpagos y rayos para espantar a los hombres y hacer que le teman: ese es Dios. El que os envía algunas veces enfermedades, muertes y temblores de tierra para castigo de vuestros pecados y para que os enmendéis de ellos: ese es Dios...

Su vida religiosa es más devocional que sacramental: es más sensible al Domingo de Ramos que al de Resurrección; a los aspectos “folclórico-devocionales” de la Navidad que al advenimiento de Cristo; a los primeros viernes (al menos en algunas partes), que a los domingos.

Tienen además una fuerte tendencia animista, que se expresa en el vicio de poseer y recibir agua bendita para defenderse de los espíritus; en el culto con velas en pequeños oratorios de muertos y accidentados (“animistas”); en la devoción desequilibrada a las almas del Purgatorio, a las misas de difuntos, etc.

Hay una concepción “inspectorial” de Dios, inculcada a los niños menos por el catecismo que por los “te castigó Dios” o “Dios te va a castigar”, de padres y maestros.

El ritualismo es otra deficiencia seria. En este sentido hay una concepción automática de las bendiciones y devociones y del uso de ciertos objetos: vestidos, cinturones, ramos, escapularios, promesas y mandas.

En resumen, y para ir a características generales de la religiosidad popular, podríamos decir que esta es una religión de salvación y seguridad individual, donde los novísimos ocupan un lugar más importante que Jesucristo. Esto es igualmente válido en los sermones populares, que además son moralizantes y sacramentalistas, lo que ha creado una religión cultural, ligada a creencias y tradiciones.

Podríamos decir también que es una religiosidad donde hay una gran influencia femenina. No solo en el sentido que en América Latina la mujer practica más que el hombre, sino también en el sentido que la formación religiosa popular está en manos de ella tradicionalmente. La catequesis, y la instrucción en el hogar está entregada a la mujer. Ella enseña a rezar, a practicar, se entiende habitualmente con el sacerdote... Esto le da a la mujer un campo de autoridad familiar, competitiva con la autoridad del hombre, que la protege y la asegura en la familia. (Aun en ciertos medios rurales la mujer vive absorbida en la casa, y sale casi solo a la iglesia).

Esta influencia femenina en el cristianismo popular (con mujeres de formación precaria y que comunican de generación en generación lo que a ellas les inculcaron), ha marcado la religiosidad latinoamericana con un sello de tradición y sentimiento, con desviaciones y desproporciones en el aprecio de los valores cristianos, donde el pueblo no sabe lo esencial y sabe lo que no tiene importancia o es dudoso. En fin, como algo de mujeres.

Otra característica que debe entrar en nuestro análisis, es que se trata más de una religión de “tener”, por oposición a una religión de “valorización”. Es decir, se valorizan los ritos y la doctrina por lo que aportan egoístamente, y no por lo que significan en sí, en la vida moral o en el plan de Dios. Así comprendemos la afluencia y el interés del pueblo

por recibir ceniza el Miércoles de Ceniza, agua bendita el Sábado Santo, o un ramo el Domingo de Ramos, en desmedro de la participación en la ceremonia misma.

Por ello mismo, se trata preferentemente de una religión más hagiocéntrica que cristocéntrica. Este hagiocentrismo, centrado sobre todo en imágenes, llega a veces al fetichismo, en que “tal imagen, tiene un valor en sí, y en general las imágenes vienen a ser el santo mismo.

Otra característica nos parece ser que la religión (a lo menos en Hispanoamérica) tiene matices de tristeza. Las devociones principales son sufrientes, tristes (la Pasión, la Virgen de la Soledad, etc.), y la Resurrección y la alegría cristiana no están presentes. (“Dios es triste, y nuestro canto le alegra”, hemos oído decir a un piadoso mestizo).

Esta “tristeza religiosa”, sin embargo, no es incompatible con el hecho que la religiosidad popular es amante de la música, del canto, de procesiones y fiestas, y aun de bailes culturales. Tal vez sea una forma de compensación religiosa.

Igualmente el pueblo gusta de la acción participada en el culto: llevar cosas, hacer cosas que requieren esfuerzo muscular (siempre la tendencia motriz del cristianismo popular), etc.

Encontramos también en todas partes una gran tendencia a las promesas y mandas –valor este muy ambiguo–, pero que tiene como saldo positivo un fuerte sentido de la gratitud para con Dios. Cuando piensan que recibieron un favor de lo alto, no lo olvidan, y cumplen a cualquier precio lo prometido en cambio.

Para terminar con algunas de las características principales, habría que agregar el “compadrazgo”, de raíz cultural-religiosa. El ser y hacer compadres tiene importancia absolutamente desproporcionada en el Bautismo, en el Matrimonio, en la Confirmación, y en algunos países como México, casi toda bendición de casa u objeto crea un padrinazgo...

¿Cuál es la práctica religiosa popular en América Latina? No tenemos aun estudios completos, ni con criterio uniforme, aunque ya se ha hecho bastante estadística, que al fin y al cabo se puede tomar como un

índice –no como juez– de la fe cristiana popular. Las cifras que presentamos son de varios centros de Sociología Religiosa del continente, de hace 3 ó 4 años y corresponden de hecho a la práctica católica.

Número de bautizados: más o menos el 90% en todo el continente, que llega al 95 ó 98 en México y América Central, y baja al 70% en Cuba. En Brasil y Chile se observa un descenso lento pero permanente en los últimos 10 años.

Cumplimiento pascual: promedios muy variados según los países, entre el 7% y el 50%. (Este último porcentaje corresponde a Colombia y México).

Recepción de la Primera Comunión: entre el 30% y el 70%, según los países. Los Primeros Viernes, por otra parte, es devoción muy propagada en Colombia y Costa Rica, hasta el punto de absorber una semana al mes toda actividad ministerial, entre dar comuniones y escuchar confesiones.

El sacramento del Matrimonio es practicado más o menos como el cumplimiento pascual. En Puerto Rico es el 63%, en Cuba el 28%; en este campo no hay buenos estudios. En Panamá, el 80% de los niños en algunos colegios son hijos naturales.

Las razones de este ausentismo sacramental se reducen a la ignorancia, negligencia, complejidad de los trámites, razones financieras o aun sociales... En encuestas realizadas en Chile, un 80% de los no casados recibiría gustoso el Sacramento, un 14%, no.

Sacramento de la confirmación: datos muy vagos. Va del 25% al 75%. En Puerto Rico es el 92%, en Cuba el 25%.

Asistencia a misa: es el área que tiene más estudios. Argentina, Uruguay, Paraguay, Chile, tienen entre el 15% y el 30%; (mucho más alto es el porcentaje de los que asisten a misa de vez en cuando). En Venezuela es el 13%, en Colombia el 15%, salvo en los Departamentos de Antioquia y Caldas, que es el 60%. En Perú es el 12%, aunque en Lima y otras regiones llega al 40%. En general, las cifras en el continente van del 5% al 30%, con un promedio de 20%.

La asistencia a misiones es aun fuerte en el campo, donde es acontecimiento social y una oportunidad para “cumplir con la Iglesia”. (La vida cristiana después sigue igual; hoy día está en crisis toda la pastoral del Misionero, aun en el campo). Esta misma actitud existe en ciertas ciudades muy tradicionales, como Quito y Medellín. En otras ciudades ya no significan nada (Gran Misión de Buenos Aires, 1960), aunque en algunas como Santiago y México, se han realizado con un estilo nuevo, tendientes a la reorganización de la Pastoral misma y a la mentalización de sus agentes.

Peregrinaciones y procesiones populares: subsisten en casi todos los pueblos, coincidiendo con la fiesta patronal. Lo profano, los vicios, lo puramente folclórico tiende en todos los casos a degradarlas. Algunos de los principales santuarios de América Latina son Chalma y Guadalupe, en México (este último el más concurrido e impresionante de toda América); N. S. de la Tirana (40.000 asistentes en la fiesta). La Inmaculada de Lo Vásquez (95.000 asistentes en la fiesta, solo el 10% escucha misa), en Chile; N. S. de Lujan, la Virgen del Valle (Argentina); Caacupé (Paraguay); N. S. de Copacabana (Bolivia); Jesús Nazareno, Santa Rosa, S. Martín de Porres (Perú); N. S. de Chiquinquirá (Colombia); N. S. de Coromoto (Venezuela); N. S. de Suayapa (Honduras); la Virgen de la Caridad del Cobre (Cuba); N. S. de Altagracia (Rep. Dominicana, Haití...).

Hay además algunas encuestas (difíciles de hacer debido en parte al analfabetismo) sobre la práctica por edad, sexo, clase social...

La edad menos practicante es entre los 18 y 30 años. La clase social más practicante varía según las grandes religiones. Podemos decir en general que en México y América Central la práctica religiosa es de mayoría popular, en cambio en el Cono Sur, de mayoría de alta clase media.

Las mujeres practican mucho más, en todas partes. El sicólogo mexicano González Pineda tiene una hipótesis de sicología profunda para explicar la reticencia del hombre a la práctica religiosa, en su libro *El mexicano y su dinámica sicosocial*. Sería el resultado inconsciente de la rebelión a la madre por parte del adolescente, a la que se estuvo apegado, y quien realizó la educación religiosa. El sacerdote, por otra parte, que encarna la religión, representa la autoridad paterna, bochornosa ya para el hombre adolescente y libre (la autoridad sacerdotal apareció estricta,

inhibidora, frustradora...). Influye también en este prejuicio religioso masculino el liberalismo y positivismo estilo s. XIX, superado en muchas partes, pero en otras aún relevante.

En el Cono Sur, la juventud practica más que los adultos, y la práctica masculina aumenta permanentemente a partir de la década del 30 al 40, debido seguramente a los movimientos de Apostolado Seglar, y al oca-so del laicismo. En cuanto a las creencias, tenemos pocos datos estadísticos. En encuestas realizadas en un medio industrializado de Chile, el 90% cree en Dios, el 80% que Cristo es Dios; el 40% que es además Salvador. La Santísima Trinidad es ignorada. Pocos tienen una idea clara de la bondad de Dios; el 60% cree en el más allá. El 55% acepta que María es Madre de Dios. En todo caso, lo más importante de sus creencias son los santos y los santuarios, donde parecen creer en un pluralismo de "Vírgenes".

La actitud hacia el sacerdote es muy variable. En general no hay anticlericalismo ideológico en América Latina, salvo en algunos medios universitarios y profesionales. La región rioplatense tal vez sea la más "fría" al respecto; en cambio en muchas zonas de México, Brasil y Colombia hay un clericalismo popular.

¿Se puede hablar de matices populares en la fe en Jesucristo? Pensamos que sí. Por lo pronto, la cristología popular es bastante desequilibrada. Como ya dijimos más atrás, está absorbida por los misterios de la Pasión; el Cristo Glorioso, el Cristo Cabeza de la Iglesia, el Cristo fuente de la humanización, no están presentes en la conciencia popular. (Nos referimos bien a la interiorización espontánea de la imagen de Cristo).

La cristología latinoamericana popular, sin saberlo, es bastante monofisita. Esta actitud es de origen complejo; habría que remontarse a la actitud antiarriana de la Península Ibérica, que junto con acentuar en la piedad y en la doctrina al Cristo-Dios, por consiguiente acentuó también la importancia de otros mediadores, que tenían que reemplazar una humanidad del Verbo oscurecida y como absorbida en lo divino (de ahí viene la fuerte devoción mariana y santoral). En los casos en que aparece una devoción a Cristo-Hombre (Pasión, crucifijo), este es concebido como algo instrumental, pasivo, sería más bien devoción al

“Cuerpo” de Cristo, receptáculo de la divinidad. Esta depreciación práctica de la Humanidad de Jesús, hace también que el pueblo no tenga sentido claro del Padre, ya que se les presenta a Cristo-Dios como la meta. Igualmente lleva a una degradación de la “imagen” de la Iglesia, que deja de ser –en la línea de la Encarnación– el Cuerpo de Cristo, su Humanidad sacramental, para quedarse algo jurídico e institucional. En esta perspectiva se pierde el dinamismo trinitario –por Cristo al Padre en el Espíritu; esta queda en la conciencia y devoción popular algo nominalista y estático–. Se pierde por ende el dinamismo religioso

La catequesis, ya desde el s. XVI, preocupada por la distinción de naturaleza y por la Redención de Cristo, puso en la sombra el encuentro con su persona, en la fe y vida cristianas.

Unas palabras sobre la “moral cristiana” popular. A primera vista podría parecer, sobre todo al observador extranjero o superficial, que el pueblo (sobre todo indo-mestizo) no tiene principios morales. Esto no es exacto. El pueblo tiene una moral, aunque a menudo se base en otras normas o escala de valores que las nuestras. Esto es lo que desorienta.

En medios populares, por ejemplo, la fornicación y el adulterio es bastante corriente en los hombres, aunque se exija que la mujer sea fiel. El control antinatural de los nacimientos, el aborto, tienen amplia aceptación. En esta jerarquía moral deformada, para el marido será más grave que la mujer no le lleve la comida al lugar de trabajo, que le sea infiel... Aun el matar (pensamos en partes de México) parece menos grave que tener un disgusto con el compadre... Ciertas expresiones insultantes son el colmo de la ofensa, más que cualquier otra cosa.

Llama la atención en la religiosidad popular la separación existente entre la moral y la creencia religiosa. Es normal, ver en las casas, en los ómnibus, etc., estampas de santos junto a pornografía. Parece haber un doble “standard” moral; el admitido públicamente en la vida corriente y el de la religión, del confesionario. En este sentido, aquí tampoco la religión influye suficientemente en la vida.

Entre los valores morales, la amistad, el cariño, la hospitalidad, son más importantes que la eficiencia y los valores económicos. La ab-

negación de la mujer en el hogar y en el trabajo es extraordinaria; esto va acompañado de abandonos del hogar y uniones libres.

Otro desequilibrio de la moral católica esta en su falta de enfoque de lo temporal. La actitud moral ante lo social, lo temporal, nace de una visión errada del mundo, como enfrentamiento del bien y del mal, de buenos y malos. La moral entonces es algo mítico, pre-establecido, al margen de la historia y de la construcción del mundo. El juicio de Dios se hará según ciertas normas, preferentemente religiosas a menudo desproporcionadas y alienadas del servicio a los demás y de los compromisos temporales. Es decir, la salvación, el bien moral, no parecen tener que ver con estos últimos valores. De ahí que el latinoamericano encuentre dificultad de formarse recta conciencia propia en su vida corriente: tiende a recurrir a la autoridad religiosa a cada caso, que es la que conoce las normas preestablecidas.

Además eficacia temporal, construcción del mundo, y moral y salvación quedan desligados.

En resumen, la visión de la otra vida es más apocalíptica que escatológica. La visión escatológica (verdaderamente cristiana), de la salvación y del otro mundo juzga ambos a partir de este mundo y de las actividades temporales. La visión apocalíptica, juzga lo temporal y la vida actual a través de los novísimos.

Capítulo XVI

Análisis del parentesco ritual (compadrazgo)

Sidney W. Mintzy Eric R. Wolf

Traducción hecha por María Eugenia Tamariz Tormen, del libro: Mintz, Sidney W., and Wolf, Eric R. "An Analysis of Ritual co-parenthood (Compadrazgo)". *South western Journal of Anthropology* (winter 1950), 6 (4): 341-368.

A medida que los antropólogos han sido atraídos al estudio de las culturas latinoamericanas, han recopilado una creciente cantidad de material sobre los mecanismos culturales característicos del compadrazgo. Este término designa el complejo particular de relaciones establecido principalmente entre individuos, aunque no siempre, a través de la participación en el ritual del bautismo católico.

Este rito incluye, entre sus varios aspectos, tres individuos o grupos de individuos. Estos son: primero, el iniciado, generalmente un niño; segundo, los padres del iniciado; tercero, el padrino¹ o padrinos ceremoniales del iniciado. De esta manera se incluyen tres conjuntos de relaciones. El primero vincula padres y niño, y se establece dentro de los límites de la familia biológica inmediata. El segundo vincula al niño a su padrino ceremonial, persona situada fuera de los límites de su familia biológica inmediata. Esta relación es conocida por la mayoría de americanos como la relación entre godfather (padrino) o godmother (ma-

1 Las palabras sponsor-sponsors del texto original serán traducidas simplemente como padrino-padrinos, cabe señalar sin embargo que esta palabra implica también el sentido de alguien que fía o auspicia algo.

drina) y godchild (ahijado)². El tercer conjunto de relaciones vincula a los padres del niño con los padrinos ceremoniales del niño. En español, estos se llaman entre sí *compadres* (latín *compater-com-mater*, español *compadre-comadre*, italiano *compare-commare*, francés *compere-commere*, alemán *gevatter-gevatterin*, ruso *kum-kuma*, etc.), literalmente compadres del mismo niño. La vieja forma inglesa de este término, *godsib*, es actualmente tan desconocida para la mayoría de los angloparlantes que incluso ignoran su escondida supervivencia en el sustantivo “gossip” (compadre, comadre, charla, cotilleo) y en el verbo “to gossip” (apadrinar, charlar, chismear, murmurar). En inglés, como en el *compadrear* ecuatoriano, significado del término ha sido reducido para incluir solamente una, tal vez la característica más notable de las relaciones de *compadre*. La mayoría de los otros aspectos de esta relación han caído sin embargo en el camino. En contraste, en la Europa Medieval, el mecanismo de *compadrazgo* tuvo una importancia cultural considerable, y actualmente en América Latina su rol cultural es atestiguado por sus frecuentes extensiones más allá de los límites del padrinzago bautismal.

La cosa en sí misma es curiosa, y casi una novela para un inglés en los tiempos actuales. Los padrinos y madrinas de un niño devienen, por su participación en la ceremonia, relacionados entre sí y con el cura que bautiza al niño, y se llaman uno a otro, incluso después, *compadre* y *comadre*... En México, esta conexión obliga a los *compadres* y *comadres* a hospitalidad y honradez y toda clase de buenos oficios entre unos y otros; y es maravilloso cuan concienzudamente es guardada esta obligación, incluso por gente que carece totalmente de conciencia para el resto del mundo. Un hombre que podría estafar a su propio padre o hijo se mantendría leal con su *compadre*. Esta influencia se halla tan extendida, mezclada en toda clase de negocios y es tan importante, que necesariamente debe ser contada entre las cosas que tienden a alterar el curso de la justicia en el país (Tylor, 1861: 250-251).

En este artículo, los autores esperan presentar algún material relacionado con los antecedentes históricos de los mecanismos de *compadrazgo* y discutir algunas de las actuales correlaciones funcionales.

2 Las palabras escritas entre paréntesis son aclaratorias.

Hasta la fecha el énfasis de los estudios de *compadrazgo* ha sido frecuentemente centrado en intentos de identificar los orígenes europeos e indios en sus diversos rasgos componentes (Parsons, 1936; Redfield y Villa, 1934; Foster, 1948). Otros estudios han estado relacionados con la difusión del complejo en ciertas partes de América Latina y la diversidad de funciones que ha asumido (Paul, 1942). Una reciente tendencia ha considerado al sistema de *compadrazgo* como una característica significativa de una cultura criolla putativa (C.L.A.A.N.R.C., 1949: 152).

El presente artículo espera abordar el sistema de *compadrazgo* más bien en términos de posibles relaciones funcionales a otros aspectos de la cultura, tales como la familia, el sistema de status, el sistema de tenencia de la tierra, el sistema legal, el rol del individuo en la cultura y otros. Enfatizamos especialmente sus funciones como promotor de solidaridad social. Emplearemos el término “horizontal” para designar la dirección que el mecanismo de *compadrazgo* toma cuando relaciona entre sí miembros de la misma clase. Usaremos el término “vertical” para indicar la dirección que toma cuando liga a miembros de diferentes clases. Finalmente, confiamos en tratar al *compadrazgo* no solamente en términos de un presente etnográfico, sino también en términos de sus funciones pasadas, eso es, en términos de su contexto histórico.

Antecedentes históricos

En esta parte se abordará el desenvolvimiento histórico del *compadrazgo* y sus implicaciones funcionales en el pasado.

Hemos visto que en la práctica católica, el padrino ayuda en la iniciación de un nuevo miembro dentro de la Iglesia. Él deberá ser un miembro establecido de la comunidad religiosa. Su presencia y colaboración testifica en efecto que el nuevo candidato es deseable y apto para recibir el rito de iniciación prescrito. En la teoría católica, este rito de iniciación es considerado como forma de renacimiento espiritual, y se establece una analogía entre el rol del padre biológico en el proceso de concepción por un lado y el rol del padrino como padre espiritual por el otro. Esta noción de afinidad ritual ha dado origen a nociones de parentesco ritual a través del mecanismo del *compadrazgo* en el bautismo.

Cada una de estas tres ideas tiene una historia diferente. Cada una está elaborada a su vez por argumentos derivados de diversas tradiciones culturales. La noción de padrinazgo no encuentra testimonio en el Nuevo Testamento y la Ley Canónica se refiere a la “costumbre” como la base judicial sobre la cual descansa el precepto (Kearney, 1925:4). Tal vez derive en parte de la práctica judía en la circuncisión en la que se requiere de un testigo para sostener al niño durante el ritual. Este testigo es designado por un término derivado del griego (Bamberger, 1923: 326). En conexión con esto, es tal vez significativo que los misterios Eleusinos de los griegos³ también hacían uso de testigos (Drews, 1907: 447). El término “sponsor” (padrino) representa en si mismo una adaptación de un término corriente en la terminología legal romana en donde *sponsio* significa un contrato compelido por sanciones religiosas más bien que legales (Kearney, op. cit.: 33-34). Finalmente, sabemos que la iglesia primitiva utilizaba padrinos para protegerse contra la admisión de individuos sospechosos, claramente una importante función en aquellos días de persecución. De aquí el termino *fidei iussores*, aquellos que testifican la buena fe del solicitante, del cual los padrinos son también conocidos.

El segundo componente, la noción de renacimiento espiritual, puede representar también el producto de varias tradiciones divergen-

-
- 3 En la época de la Ilustración pericleana, el elemento más vigoroso de la religión griega era el Misterio, este era una ceremonia secreta, en la que se revelaban símbolos sagrados, se cumplían ritos simbólicos y sólo las personas iniciadas podían intervenir como fieles. De estos, los más famosos eran los que tenían lugar en Eleusis. Los Misterios Eleusinos parecen haberse derivado del festival otoñal de la arada y la sementera y están relacionados con la diosa Deméter. En los Misterios menores los candidatos a la iniciación eran sometidos a una purificación previa. En los Misterios Mayores, aquellos que habían sido purificados mediante el baño y el ayuno eran luego admitidos a los ritos menores, y los que habían pasado por estos ritos el año anterior eran conducidos a la Sala de las Iniciaciones, donde se cumplía la ceremonia secreta. Los *mystai* o iniciados, terminaban su ayuno participando en una sagrada comunión con la que se evocaba el recuerdo de Deméter, bebiendo una mezcla sagrada de alimento y agua y comiendo tortas consagradas (Durant, Will. *La vida de Grecia*. Vol. 1. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1952, pp. 285-286). Puede verse también Frazer, James G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 179, 307, 451) (N. del T.)

tes. Sin embargo, este aspecto de la institución cae fuera del alcance del presente artículo.

El aspecto de parentesco ritual derivado del padrinzago en el bautismo ha tenido su desenvolvimiento propio. En tiempo de S. Agustín (354-430 d.C.), los padres eran los que usualmente actuaban como padrinos de sus propios hijos. Esta costumbre era tan difundida que el obispo Bonifacio fue de la opinión que nadie más que los padres podían actuar como padrinos en el bautismo de un niño. En una carta al obispo Bonifacio, S. Agustín discute este punto, y llama la atención sobre los casos en los cuales los padrinos no han sido los padres. Dueños de esclavos habían actuado como padrinos de los hijos nacidos de sus esclavos; huérfanos habían sido bautizados con la ayuda de desconocidas terceras personas que habían consentido actuar como padrinos; niños expósitos habían sido iniciados con religiosas como madrinas (Kearney, 1925, op. cit.: 30-31). Aproximadamente cien años después, el emperador bizantino Justiniano, quien gobernó entre 527-565 d.C., promulgó por primera vez un decreto prohibiendo el matrimonio entre parientes espirituales. Los términos *compater* y *commater* aparecen por primera vez en los años 585 y 595 d.C., dentro de los límites de la Iglesia Occidental.

De este modo podemos notar en primer lugar que el grupo aparte de padrinos tiende a ser un desarrollo posterior de una etapa en la que padres y padrinos eran las mismas personas; y en segundo lugar, que esta separación debe haberse efectuado dentro de los imperios oriental y occidental aproximadamente entre el primer cuarto de siglo V y a fines del siglo VI. Sin embargo, la total aceptación de esta separación y la consecuente exogamia solo tuvo lugar en una forma gradual. De la evidencia anotada por el historiador bizantino Procopius, nosotros podemos juzgar que en el comienzo de este período los abuelos continuaban adoptando a sus nietos (Laurin, 1866: 220). En 753 d.C. San Bonifacio podía aún escribir:

Los sacerdotes en Galicia y Francia mantienen que para ellos un hombre que toma por mujer a una viuda, de cuyos hijos el ha sido padrino, es culpable de un crimen muy serio. En relación a la naturaleza de este pecado, si verdaderamente lo es, lo he ignorado completamente, y nunca he visto esto mencionado por los padres (Santos Padres), en los anti-

guos cánones, tampoco en los decretos papales ni por los apóstoles en sus catálogos de pecados (Bonifacio, trad. Ing., 1940: 61-62).

Pero el Concilio de Munich decretó en 813 d.C. la prohibición definitiva de que los padres actuasen como padrinos de sus hijos, y en los libros del Concilio de Metz celebrado en el mismo año, los padres y los padrinos son claramente referidos por conjuntos de términos separados.

Los siguientes doscientos años atestiguan una extensión cada vez mayor de los lazos de parentesco ritual y del crecimiento concomitantes del grupo exógamo. El Concilio de Metz del año 888 d.C. intentó restringir su desenvolvimiento pero sin efecto. El grupo de incesto, tanto biológico como ritual, fue extendido hasta cubrir siete grados de relaciones. Hubo un incremento en el número de ceremonias que debían contar con la presencia de padrinos, acompañados por un incremento de personas que ejecutaban distintos roles en cualquier ceremonia que podía ser incluida en el círculo de parentesco. Por último, creció también el número de padrinos que ejecutaban las diversas funciones para las que eran requeridos.

Mientras el bautismo y la confirmación habían sido originalmente un conjunto de ritos, estos se separaron para convertirse en dos ceremonias separadas, en el área dominada por la Iglesia Occidental. Esta separación es documentada por el antiguo Imperio Francés en el siglo VIII, y estuvo acompañada por el desarrollo de dos grupos diferentes de padrinos, para el bautismo y para la confirmación (Laurin, op. cit.: 220). Desde que la confirmación fue vista como complemento del acto bautismal, los padrinos de confirmación se convirtieron también en parientes rituales. Sin embargo en la Iglesia Oriental, el bautismo y la confirmación permanecieron como un solo rito, no obstante, un grupo diferente de padrinos y por tanto de parientes rituales fue agregado para el rito del “corte de pelo” como para el bautismo *con agua* (Durham, 1928: 304). La Iglesia Occidental, en cambio, añadió relaciones de parientes rituales con el padrino de “catecismo”, quien estaba presente en las ceremonias y abjuraciones previas al acto del bautismo. Durante un largo tiempo se creyó también que el sacramento de la confesión producía un vínculo de parentesco entre el confesor y el penitente hasta que el Papa Bonifacio VII revocó esta relación en el año 1298 d.C.

Pero, a medida que crecía el número de ceremonias que producían relaciones de parentesco espiritual, crecía también el número de personas que encajaban dentro de las disposiciones de parentesco. Primero, la Iglesia Occidental extendió las relaciones espirituales para incluir al sacerdote oficiante, a los padrinos, al niño, a los padres del niño y a sus respectivos hijos. De este modo tenemos tanto una fraternidad espiritual como un compadrazgo ritual. En este contexto, podemos recordar que la prohibición final en contra del matrimonio de los sacerdotes y del concubinato no fue emitida hasta el Concilio de Trento (1545-63 d.C.). Finalmente, el número de padrinos creció, hasta que la costumbre general admitió entre uno y treinta padrinos de bautismo (Tuschen, 1936: 61). Al mismo tiempo que el Papa Bonifacio revocaba las relaciones rituales derivadas de la confesión, decretó que todos los padrinos que estuviesen presentes en cualquier ceremonia entrasen en un sistema de relaciones rituales válido, convirtiéndose necesariamente en parte de círculos exogámicos mayores.

A pesar de la naturaleza esencialmente formal del material referente al crecimiento de los lazos de parentesco ritual durante este período, nosotros podemos quizá aventurar algunas conjeturas en cuanto a las posibles correlaciones funcionales del mecanismo, e intentar delimitar algunos de los factores en su formación.

La legislación eclesiástica sobre la materia tiende a centrarse en dos períodos principales: por un lado el siglo IX d.C. y por el otro, el período que va desde los alrededores del año 1300 d.C. hasta fines del siglo XVI. El período intermedio atestigua el mayor desarrollo del orden feudal. Sus principales características culturales tal vez deben ser replanteadas brevemente. La posesión de la tierra era patrimonio del señor feudal. El también era dueño de una parte del trabajo de los siervos que vivían en su tierra, la posesión de ciertas herramientas y el derecho a consumir algunos productos agrícolas y artesanales producidos por este. Las obligaciones y servicios mutuos establecidos que daban forma a este sistema eran mantenidos por la costumbre, y este complejo de costumbres operaba en gran parte a través de relaciones interpersonales entre los participantes. Esperamos demostrar que el mecanismo del *compadrazgo* y sus concurrentes

relaciones de parentesco ritual fueron una parte funcional del sistema de clases implícito en esta relación básica.

Muchos escritores han sugerido que el mecanismo de *compadrazgo* emplaza relaciones anteriores de carácter tribal basadas en lazos consanguíneos reales o ficticios. Así Kummer piensa que este “subordina la comunidad de sangre a la comunidad de fe” (Kummer, 1931: 789). Tomasic anota que el mecanismo del *compadrazgo* se mantiene a sí mismo dentro de la sociedad Dinarica mientras la confraternidad de sangre pierde importancia (Tomasic, 1948: 80). Él encuentra cierta relación entre este fenómeno y “el fortalecimiento del poder del Estado” y declara que el mecanismo del *compadrazgo* “fue transferido del nivel tribal al del Estado”. Con el crecimiento del Estado y de sus instituciones formales, el *compadrazgo* llega a servir para manipular la creciente e impersonal estructura en cuanto se refiere a relaciones interpersonales.

En forma más específica Dopsch ha relacionado algunas formas de relaciones artificiales y “arreglos de hermandad” entre arrendatarios feudales con los cambios en los patrones de herencia (Dopsch, 1918-20, I: 378). Cuando el poder de los grandes señores terratenientes estaba en la cúspide durante la decadencia del Imperio Romano y durante el período inicial de la consolidación del feudalismo, los arrendatarios heredaban los derechos de tenencia de sus vecinos en ausencia de descendientes en línea directa. Con el proceso de cambios que iba de la predominancia de los señores terratenientes hacia la creciente centralización política, este derecho de heredar del vecino dio lugar a que se pudiese heredar de parte de los otros parientes del difunto, de manera especial de parte de los hermanos. Hermanos de sangre o rituales se volvieron entonces una ventaja en la lucha “para aligerar las obligaciones económicas y sociales con las cuales los terratenientes cargaba a sus arrendatarios” (Dopsch, 1918-20, I: 378). Durante este período la herencia de la tenencia de la tierra del señorío feudal en el mismo grupo doméstico devino más segura mientras más grande era el número de herederos potenciales y trabajadores. Los mecanismos horizontales como el *adfratatio* latino y la *hermandad* visigoda mantenían la tierra dentro del grupo de hermanos de sangre o rituales y prevenían su reversión a la propiedad del terrateniente. La Iglesia, ansiosa de establecerse a sí misma

como terrateniente independiente con derecho propio, aprovechó de este cambio en el proceso de la herencia para presionar en favor de sus propias demandas. Llevó a cabo esto a través de la sanción de las reglas religiosas referentes a la exogamia.

Los matrimonios dentro del grupo de parentesco y dentro del grupo de parientes afines reforzaron fuertemente el peso de las viejas limitaciones alemanas en el derecho del individuo a disponer de la propiedad, y como resultado pusieron la Iglesia en una posición desventajosa (Dopsch, 1918-20, II: 227).

Estas limitaciones fueron utilizadas en contra de la Iglesia por sus mayores adversarios en la lucha por la posesión de tierras: la aristocracia derrocada y los señores feudales. Cuando la Iglesia prohibió el matrimonio dentro de los siete grados de relación de parentesco, lo prohibió entre todas las personas que por cualquier propósito legal podían declarar relación de sangre entre ellas (Maitland y Pollock, 1923: 387-388). Esta batalla fue ganada por la Iglesia, la cual en el proceso adquirió un control casi completo sobre la legislación que cubría la elaboración y ejecución de los testamentos.

De este modo podremos descubrir el crecimiento temprano de la exogamia hacia tres factores diferentes pero interdependientes: el intento de los siervos de mantener su status económico; el intento de la gente de manipular la estructura creciente del Estado y el número creciente de instituciones formales a través del uso de un mecanismo con el cual ellos estaban familiarizados; y, la intención de la Iglesia de autoestablecerse como terrateniente independiente. En el análisis final, los tres factores son solo facetas de la creciente centralización de la estructura feudal. Este proceso tuvo lugar principalmente a expensas de la aristocracia derrocada. En la lucha, la Corona intentaba oponer a la Iglesia y a los siervos en contra de los señores feudales; la Iglesia apoyaba a la Corona y a los siervos en contra de sus competidores derrocados; y los siervos buscaban el apoyo de la Corona y la Iglesia en sus esfuerzos para incrementar sus derechos sobre las tierras de la aristocracia derrocada.

Al igual que el incremento en la hermandad ritual y en el tamaño del grupo exógamo puede ser relacionado con este período temprano del desarrollo del feudalismo, también el gran incremento de las rela-

ciones de *compadrazgo* y las prohibiciones rituales conectadas con estas parecen estar relacionadas a cambios posteriores en la tenencia de siervos en relación con sus señores feudales.

La característica sobresaliente del mecanismo de *compadrazgo* es su adaptabilidad a situaciones distintas. A medida que la estructura de la situación cambia, podemos esperar ver también como el mecanismo de *compadrazgo* sirve a diferentes propósitos. A medida que la tenencia de la tierra se incrementó en unidades domésticas individuales, estas unidades cayeron también dentro de relaciones verticales individuales en relación a la administración feudal. Estas diferentes relaciones cristalizaron en diferentes regulaciones para los diferentes grupos de gente en el feudo. Lejos de ser homogéneas, las costumbres señoriales tomaron claramente en cuenta este proceso de diferenciación. Una de las principales funciones de las relaciones de *compadrazgo* bajo las condiciones feudales de aquel tiempo fue estructurar tales relaciones verticales en forma individual o familiar, entre miembros de diferentes clases.

En la Francia medieval “los padres intentaron ganar para el candidato al bautismo ventajas materiales a través de la elección de los padrinos” (Henninger, 1891: 31).

En Alemania, “la gente pobre invitaba a individuos de status más alto para ser padrinos de sus hijos... Los nobles pusieron en práctica la costumbre contraria e invitaron a sus súbditos, o al menos a los representantes de sus súbditos, como *compadres*” (Boesch, 1900: 26-27). Mercenarios solicitaron a los nobles que les sirviesen como padrinos; jornaleros solicitaron a sus patrones o al personal de servicio del señor feudal. Los empleados públicos frecuentemente solicitaban al concejo de la ciudad y los presupuestos de la ciudad de esa época muestran que los gastos surgidos de las obligaciones ceremoniales fueron frecuentemente cargados al tesoro de la ciudad (Boesch, 1900: 26-27). Un “ejemplo luminoso” de cómo el mecanismo fue manipulado en la práctica diaria es aportado por Coulton (1936: 264). A los frailes no se les permitía servir de padrinos por miedo a que el incremento de bienes materiales requeridos por el cargo pudiese debilitar la estructura centralizada de la Iglesia. Pero en 1419 el abad de un monasterio francés que había sufrido calamidades durante los saqueos después de una guerra solicitó a la

Santa Sede una dispensa de esta regulación “tomando en cuenta que el favor de los nobles y de otras personas poderosas es de lo más necesario y oportuno para los monjes mencionados, para la preservación de sus derechos; considerando también que en estos lugares se establecen lazos estrechos de amistad entre aquellos que se constituyen padrinos y los padres del niño”, él arguyó en favor de iniciar relaciones de *compadrazgo* con algunos nobles poderosos.

La segunda función del mecanismo fue consolidar las relaciones sociales horizontales entre los miembros del mismo vecindario rural. Esto es expresado en términos lingüísticos en la ampliación del significado de la palabra *compadre* hasta incluir el término de “vecino”. En Andalucía, por ejemplo, el término *compadre* es fácilmente extendido hasta incluir a cualquier conocido e incluso extraños (Donadín y Puignan: 863). En el Tirol la palabra *Gevatterschaft* (grupo de compadres) es utilizada para marcar un contraste con *Freundschaft* (el grupo de parientes, del viejo significado de la palabra Freund = pariente). De aquí también que la palabra inglesa “gossip” deriva de *godsib* (Weekly, 1921: 654), y el uso que Robert Burns hace en su poesía de dichos términos escoceses como *cummer* y *kimmer* para designar cualquier mujer del vecindario, a una comadre o a una bruja (Warrack, 1911: 117).

Una de las funciones sobresalientes del grupo de vecindario en las postrimerías de la Edad Media fue la lucha en contra de las formas prevaletentes de tenencia feudal. El siglo XI vio el comienzo de la lucha de resistencia a los servicios laborales en las tierras del señor feudal “en forma de una resistencia pasiva” (Ganshof, 1941: 295). Durante los siglos XII y XIII los terratenientes consolidaron para su propio provecho los varios derechos de tenencia que ellos disfrutaban. “Comenzando en el siglo XII, la emancipación fue principalmente obtenida... por actos de emancipación individuales o colectivos... generalmente logrados a través de revueltas de los habitantes del señorío” (Ganshof, op. cit.: 319). Esta contienda fue con frecuencia desarrollada con la ayuda de la Corona y de la Iglesia, quienes apoyaron los reclamos de los siervos y arrendatarios con el fin de minar la situación de la aristocracia derrocada. No pocos de estos reclamos fueron directamente en contra de las regulaciones feudales que regían el matrimonio.

Una de las consecuencias más directas de la extensión del grupo exogámico por medio de lazos de parentesco ritual fue presionar sobre los requisitos existentes para suministrar una fuerza de trabajo estable. Un matrimonio fuera del feudo significaba la pérdida de propiedad para uno de los señores feudales y su compensación exacta. A un sirviente no se le permitía casarse con alguien de fuera del feudo sino pagaba una indemnización conocida indistintamente como *formariage*, *foris o merchet*. La extensión de los lazos de parentesco a través del padrinzago ceremonial inevitablemente aceleró el día en que la mayoría de los habitantes de una aldea estarían relacionados ritualmente y además imposibilitados para pagar la retribución requerida para matrimonios fuera del feudo. Los conflictos pudieron ser evitados durante un tiempo a través de negar el matrimonio y el bautismo en la Iglesia, a través de una selección sistemática de los padrinos del grupo de parientes consanguíneos (Boesch, op. cit.: 26), o por medio de la elección sistemática de los padrinos de entre los miembros de una familia (Sanders, 1949: 129). Las dos técnicas mencionadas al último han sido reportadas para las modernas aldeas búlgaras. Sin embargo estos recursos resultaron temporalmente, especialmente en las comunidades pequeñas (Laurin, op. cit.: 262)⁴. Al comienzo los señores feudales trataron de enfrentar la situación de creciente migración y de matrimonios fuera del feudo mediante acuerdos locales (Nabholz, 1941: 506), pero durante los siglos XIII y XIV el pago de indemnización *merchet* cayó para siempre en desuso. Los sirvientes adquirieron el derecho de casarse fuera del feudo cuando tomaron posesión de la tierra de sus padres o regatearon con sus señores por el privilegio de casarse sin interferencia. Cuando un contrato era fijado, los sirvientes tenían las franquicias escritas en los libros del feudo como testimonio para cuando se presentase la ocasión real (Bennett, 1938: 241-242).

Los privilegios especiales que ganaron durante este período los campesinos dieron surgimiento a una solidaridad vecinal característica reflejada, en términos del presente problema, en los intentos de incluir a todos los miembros del vecindario dentro de una red de relaciones de *compadrazgo*. Así podemos anotar una práctica Bosniana (Yugosla-

4 Para un paralelismo en la Bulgaria moderna ver Handjieff, 1931: 36-37 (N. del A.).

via) que incluye a miembros musulmanes de la comunidad haciéndolos padrinos en ocasiones especiales, hasta que en 1676 el Sagrado Oficio promulgó un decreto en contra “de la admisión de padrinos herejes, aún cuando las más fuertes razones de amistad o familiares determinaran la elección de tal persona” (Kearney, op. cit.: 58). También en algunas áreas, los vecinos adquirieron derechos especiales como testigos en procedimientos legales, persistiendo hasta épocas recientes el derecho del *compadre* servio de defender a su *kum* (compadre) en la corte y actuar como su testigo (Ploss, 1911: 325).

Anteriormente habíamos señalado que el sistema de compadrazgo facilitó la extensión dentro de otras esferas de actividad. Así, las organizaciones de jornaleros en el medioevo iniciaron como aprendices para sus oficios a quienes estaban relacionados con ellos por bautismo o padrinzago (Erich, 1936: 275; Siemsen, 1942: 61,67), y caballeros que ayudaron a un candidato para iniciarse dentro de la caballería lo hicieron en términos de padrino y *compadre* (Corblet, 1882,1: 180).

Finalmente deberemos mencionar las sanciones de la Iglesia en su esfuerzo por la exogamia. Al sentar nuevas normas para sus arrendatarios, ella actuaba según sus propios intereses en competencia con la aristocracia derrocada la cual guardó y reforzó celosamente su posición de inmunidad. Al extender la Ley Canónica y al mismo tiempo controlar sus dispensas, la Iglesia añadió una fuente de ingresos.

La Ley Canónica es una ley hecha por el hombre y el Papa tiene el derecho, por virtud de su oficio, de cambiar sus estipulaciones a su antojo. Por dieciséis *groschen* un comunero podía casarse con parientes consanguíneos hasta de cuarto grado, ni que decir con parientes rituales (Flick, 1936,1: 122) y una lista de precios para los años 1492-1513 específicamente anota que “en relaciones espirituales los mendigos no están dispensos, y el ajuste es de trescientos ducados; sin embargo, cien son pagados comúnmente” (Lunt, 1934, II: 525-526).

Coulton ha demostrado que compulsión a la carta de Ley Canónica había significado “dispensas papales... en casi cada generación de casi toda villa en Europa” (1926: 80), y la ley fue frecuentemente honrada en la violación. Pero las sanciones fueron drásticas, como en el caso de un tal John Howthorn de Tonbridge quien fue azotado tres veces alre-

dedor de la plaza y de la iglesia por haberse casado con una joven para quien su primera mujer había sido madrina (Howard, 1904: 365).

Hacia fines de la Edad Media encontramos un creciente número de intentos locales para restringir la extensión de la exogamia a través de lazos de parentesco ritual, tanto de parte de la Iglesia como del Estado. Varios de los sínodos, llevados a cabo entre los años 1310 y 1512, trataron de poner límites al número de padrinos en las ceremonias bautismales pero fallaron (Laurin, op. cit.: 263). En 1521 los estados alemanes pidieron al Papa la reforma a una serie de errores. Su queja en contra del parentesco ritual derivado del padrinzago en el bautismo encabezaba una lista de más de sesenta quejas (Munch, 1830,1: 344). La Reforma Alemana dirigió su ataque en contra de esta costumbre. “Este es un trabajo de necios”, dice Lutero (1539: 301). “Porque de esta forma un cristiano no puede tomar a otro porque son hermano y hermana entre ellos. Estos son los enredos monetarios del Papa”. Lutero declaró que “sea lo que sea el amor no necesita leyes” y que “ningún hombre tiene el derecho de crear tales leyes”. Habló duramente en contra de “estas estúpidas barreras hechas a la paternidad, maternidad, hermandad e hijos espirituales. ¿Qué supersticioso ha creado estas barreras espirituales?... He aquí que la libertad cristiana está sorprendida por la ceguera de la superstición humana” (Lutero, 1520: 477-478). Su colección de proverbios enfatiza los aspectos puramente mundanos y familiares del mecanismo de *compadrazgo* y sostiene que al igual que “buenas cercas hacen buenos vecinos” ellas mantienen también buenas relaciones entre *compadres* (Lutero, 1900: 348). Ya en 1550 Saxony limitó entre siete y nueve el número de padrinos en el bautismo para nobles y en tres para los ciudadanos comunes. Presionada desde dentro y desde fuera la Iglesia también realizó reformas las cuales constan en el Concilio de Trento (1545-63). Ella limitó los lazos de parentesco ritual al sacerdote oficiante, el niño, los padres del niño y los padrinos del niño. Esto puso un final a la fraternidad espiritual, relaciones espirituales entre los mismos padrinos y a las relaciones espirituales que surgían del padrinzago catecismal. Se restringió a uno o a un máximo de dos el número de padrinos para el bautismo y a uno el número de padrinos para la confirmación. Nuevamente las autoridades siguieron el juego y las reglas para regir el bautismo promulgadas por el duque de Altenburg para el año 1681,

son típicas para todas las series de ciudades alemanas. Estas reglas restringían el número de padrinos de acuerdo a cada Estado. A los nobles se les permitían más padrinos que a los ciudadanos y artesanos, a los ciudadanos y artesanos más que a los campesinos (Boesch, op. cit.: 32). El emperador austriaco José II limitó solamente a dos o tres el número de padrinos en el bautismo, aun cuando un número mayor había sido escogido en tiempos anteriores (Ploss, op. cit.: 330).

La racionalidad de estas restricciones emerge tal vez más claramente en las reglas que prohibían a los campesinos buscar *compadres* en los pueblos y “dado que gente rica era frecuentemente seleccionada como *compadres*,” la gente estaba prevenida de solicitar para este servicio a desconocidos (Boesch, op. cit.:32). Debemos notar que el apogeo de las restricciones coincide con el período que presencia el surgimiento del protestantismo y los tempranos comienzos de la civilización industrial. La nueva ética premió al individuo como un acumulador efectivo de capital y virtud y fue crecientemente condenando el empobrecer los recursos individuales y las restricciones a la libertad individual implícitos en la amplia extensión de los lazos de parentesco ritual. Como resultado, el mecanismo de *compadrazgo* desapareció casi completamente de las áreas que presenciaron el desarrollo del capitalismo industrial, el surgimiento de una clase media poderosa y la desaparición del sistema feudal o neo-feudal. En el interior de estas áreas el *compadrazgo* perdió sus funciones, principalmente dentro de las clases en las que la familia no formó más la unidad de producción primaria. Esto incluiría las económicamente móviles clases alta y media por un lado y la clase de los trabajadores industriales por el otro. En ambos segmentos, los mecanismos del parentesco se volvieron cada vez menos funcionales y tendieron a ser reemplazados por formas de organización más impersonales, institucionalizadas. Sin embargo, dentro de estas mismas áreas, los mecanismos del parentesco fueron retenidos por más tiempo en los lugares donde los campesinos no se habían vuelto hacendados. Este punto de transición es visible donde la producción permanece para la autosubsistencia más bien que para ser acumulada y donde la unidad familiar se mantiene todavía como la base activa de la economía familiar. En toda Europa este mecanismo fue retenido por más tiempo en áreas como España, Italia y los Balcanes donde el desenvolvimiento del capitalismo

industrial, el surgimiento de una clase media y la desintegración del sistema feudal fue menos rápido. Así, Robert Redfield puede ser justificado cuando el llama *compadrazgo* a la costumbre de los campesinos del sur de Europa (Redfield, 1930: 141). Es del sur de Europa de donde el complejo fue transmitido a Latinoamérica junto con el llamado a bautizar a los infieles y de traerlos al redil de la comunidad cristiana como una añadidura a la fe a través del bautismo y como una añadidura a las riquezas del Imperio español a través del trabajo.

Análisis funcional

Cuando fue traído al Nuevo Mundo el complejo ceremonial católico se desarrolló en condiciones muy diferentes a las de la Europa del siglo XV. La alienación de los territorios indios a través de mecanismos tales como el *repartimiento* y la *encomienda* tuvo lugar simultáneamente con la conversión masiva de millones de nativos al catolicismo. La función de mecanismos tales como el *compadrazgo* en Latinoamérica está fuertemente coloreada por cuatrocientos años de desarrollo histórico dentro de esta nueva área. Sin embargo es poco el material sobre la significación cultural y los usos del mecanismo de compadrazgo durante la época colonial. Ciertamente que una investigación muy profunda debe llevarse a cabo sobre el proceso de aculturación que siguió a los primeros contactos. El análisis de la función social del *compadrazgo* en sus comienzos en América Latina es sin embargo un aspecto secundario.

Las fuentes históricas atestiguan que el bautismo de los nativos proviene de los tiempos de los primeros contactos. Fray Toribio de Benavente escribe que en un período de veinticinco años entre 1521 y 1576 más de cuatro millones de almas fueron traídas a la pila bautismal (Cit. en Rojas González, 1943: 193). La evidencia es útil porque el énfasis no fue primordialmente en la instrucción del catecismo sino más bien en una aceptación formal de la fe. El padre Gante y su asistente predicaron en México, proclamaron haber bautizado mas de 14.000 indios en un solo día. En total, Gante y su ayudante afirman que ellos bautizaron más de 200.000 almas en una sola provincia mexicana (Bancroft, 1883: 174).

El bautismo fue el sacramento designado para quitar la mancha del pecado original. La adquisición de padrinos tenía el sentido de ga-

rantizar al iniciado un asesoramiento religioso después de su bautismo. Españoles que fueron miembros de partidas de exploración frecuentemente sirvieron de padrinos a indios convertidos cumpliendo así una necesidad ritual formal (Espinosa, 1942: 70 y otras). Podemos asumir que la mayoría de las implicaciones sociales del mecanismo de *compadrazgo* se desarrollaron lentamente en un comienzo a causa de esto.

Además la ceremonia bautismal situó al individuo en el universo católico y tal vez, por virtud de su simplicidad simbólica, ella fue rápidamente aceptada por muchas poblaciones nativas. Redfield, Parsons, Foster y Paul, entre otros, han tratado de establecer las diferencias entre los elementos aborígenes y católicos en el ritual latinoamericano moderno (Redfield y Villa R., loc. cit.; Parsons, loc. cit.; Foster, loc. cit.; Paul, op. cit.: 79 y otras). Parsons, Redfield y Paul creyeron además que ciertas derivaciones del sistema de compadrazgo actual se originan en la adaptación de esta forma ceremonial a ceremonias y patrones sociales prehispánicos. Los mayas de Yucatán poseían un bautismo nativo semejante al ritual católico; de acuerdo con un entendido, algunos de nuestros españoles tuvieron ocasión de persuadirse ellos mismos y creían que en tiempos pasados algunos de los apóstoles o de sus sucesores pasaron a través de las Indias Occidentales y que por último esos indios fueron predicados por ellos (López Medel, cit. en Landa, 1941: 227).

Los aztecas tenían también una especie de bautismo, además, de acuerdo con Sahagun, padrinos de clase eran escogidos en la ceremonia azteca de perforación de las orejas (Sahagun, 1932: 34-35). Paul cree que tal vez incluso existió una base aborígen para la persona del *compadre* en el complejo, se basa en la existencia de varias clases de amistad formal entre los pueblos nativos (Paul, op. cit.: 85-87).

Pero es imposible generalizar sobre la facilidad con la que el sistema ceremonial aborígen pudo acomodarse al nuevo sacramento así apoyado por la Iglesia. El más importante resultado social moderno de la ceremonia bautismal en la práctica –la creación de una red social de lazos de parentesco ritual a través del padrinzago ceremonial– parece deberse más bien a la inherente flexibilidad y utilidad de la institución que a cualquier patrón preexistente al cual el nuevo complejo posiblemente se integró. El folclor actual en lo referente al destino de un niño

sin bautizar (Redfield y Villa R, op. cit.: 169; Parsons, 1945: 44; Paul, op. cit.) sugiere que un fuerte énfasis en la necesidad moral del bautismo fue dado desde un principio. Como quiera que sea, en la práctica moderna, si las personas en una cultura dada creen que el bautismo requiere o no la aprobación oficial y la participación de representantes de la iglesia varía considerablemente. La evidencia demuestra que una vez que se estableció la utilidad secular de esta institución sagrada, la población nativa pudo asumir la completa ejecución de las obligaciones recíprocas que el padrinzago y el *compadrazgo* traían consigo y la Iglesia incluso no fue consultada. Las ceremonias improvisadas, que se consumaban sin la aprobación ortodoxa del clero, llegaron a extenderse tanto que fueron declaradas ilícitas por la regulación eclesiástica en 1947, excepto en los casos en donde la muerte del niño parecía eminente antes de poder ser bautizado oficialmente.

Como se ha indicado, el mecanismo del padrinzago tomó forma originalmente como medio de garantizar la educación y la guía religiosa al niño católico. Este objetivo fue conservado a través del parentesco ritual establecido entre el recién nacido, sus padres y sus padrinos en la ceremonia bautismal. La relación frecuentemente era reforzada o extendida con nuevos padrinos en otras ceremonias de transición, incluyendo confirmación y matrimonio.

De los padrinos ceremoniales de los ritos de transición católicos originales, el padrinzago ha sido adecuado en varias comunidades latinoamericanas en padrinzago ceremonial de casas, cruces, altares o carnavales (Gillin, 1945: 105), circuncisión (Beals, 1946: 102), futura cosecha (Parsons, 1936: 228, n 96), negocios comerciales (Zingg, 1938: 717-718) y otros. Gillin señala catorce formas de *compadrazgo* para una sola comunidad (Gillin, loc. tit.). En ciertos casos no se puede decir con ninguna certeza si la nueva adaptación tuvo un desarrollo local o constituye algún tipo de traspaso de viejas elaboraciones europeas.

En general, los lazos rituales entre contemporáneos parecen haberse vuelto más importantes que aquellos entre padrino y ahijado. Este punto es analizado por Gillin en su estudio de la comunidad peruana Moche. Él escribe:

La esencia del sistema en Moche es un “vínculo artificial” que refleja relaciones de parentesco, el cual es establecido entre personas mediante una ceremonia. La ceremonia involucra usualmente el padrinzago de una persona u objeto material por una o más de las personas involucradas y la ceremonia en sí mismo puede ser más bien informal. Sin embargo parece que en Moche se ha puesto un nombre equivocado para enfatizar todo el sistema... “padrinazgo ceremonial”... El énfasis en Moche está dado en las relaciones entre padrinos de un individuo o cosa y entre ellos y otras personas, en otras palabras, relación entre adultos antes que entre adultos y niños o cosas (Gillin, op. cit.: 104).

Mientras la costumbre deriva principalmente de la concepción de padrinzago espiritual, actualmente el énfasis en Latinoamérica parece estar centrado más bien en el co-padrinzago ritual, la relación *compadre-comadre* sobrepasa la relación padrino-ahijado.

Este complejo ritual ha demostrado que puede ser tan flexible y de naturaleza tan adaptable que un amplio grupo de individuos pueden ligarse ceremonialmente entre ellos. Paul señala que el mecanismo de *compadrazgo* puede ser utilizado ya sea para ampliar numéricamente y en espacio la cantidad de parientes rituales por un lado o, por otro lado, para reforzar lazos de sangre o rituales ya existentes. Estos motivos contrastantes él llama “extensión” e “intensificación” (Paul, op. cit.: 57). Los autores del presente artículo creen que el mecanismo de *compadrazgo* sea usado primordialmente para extender o intensificar un sistema de relaciones dado, ser determinado dentro de un contexto histórico funcional específico.

Actualmente en las comunidades latinoamericanas hay claros patrones de selección. Los *compadres* pueden ser escogidos exclusivamente de la propia familia o tal vez parientes consanguíneos pueden ser preferidos a extraños. Por otro lado, en otras comunidades, una pareja de *compadres* pueden servir para todos los hijos de una persona o *compadres* escogidos fuera de la propia familia pueden ser rígidamente preferidos. Los autores están convencidos que los raros usos del *compadrazgo* en la transmisión de la herencia indican la falta de utilidad de este mecanismo en afectar dinámicamente patrones de tenencia. Es un mecanismo que puede ser utilizado para extender patrones existentes, pero no para cambiarlos. En los dos casos en los cuales el *compadrazgo*

juego algún rol en determinar la herencia de la tierra, la tierra es de propiedad comunal y todo lo que se hereda es el derecho de uso temporal (Wisdom, 1940; Villa R., 1945). El impedimento marital bajo la Ley Canónica, factor que continúa teniendo importancia en gran parte del Nuevo Mundo (Herskovits, 1937: 98), y la selección de *compadres* dentro del grupo de parentesco o fuera de él, son también factores vinculados funcional e históricamente. Este problema está fuera del alcance del presente artículo.

El *compadrazgo*, una vez que ha sido aceptado por un grupo social, puede ser moldeado de diferentes maneras dentro de la forma de vida de la comunidad. Es un sistema social de doble dirección que establece relaciones recíprocas de complejidad y solemnidad variables. Por imposición automática y con un grado variable de santidad, status y obligaciones preestablecidas sobre la gente que participa, hace que el medio ambiente social inmediato sea más estable, los participantes más interdependientes y más seguros. Así, se dice que el rito del bautismo (o el evento correspondiente) puede ser la base original del mecanismo pero a la larga no es la única fuerza motivadora. Algunos ejemplos breves podrán demostrar la flexibilidad de la institución.

En Chimaltenango (Wagley, 1949: 19) dos *compadres* se prestarán entre ellos maíz o dinero (“máximo seis dólares”)... Dos *comadres* se visitaran frecuentemente y deberán olvidar rápidamente los pequeños problemas que surgieren entre ellas. Cuando una está enferma o cuando ha acabado de dar a luz a otro niño, su comadre deberá ir a visitarle llevando tortillas para la familia y deberá trabajar en la casa de su *comadre* “como hermana”.

En Peguche (Parsons, 1945: 45) “compadres blancos constituyen una ventaja para cualquiera que tenga negocios en Quito o en Otavalo”.

En Tzintzuntzan (Foster, op. cit.: 264):

A nivel económico el sistema de *compadrazgo* forma una especie de seguro social. Son pocas las familias que pueden resolver todos los problemas al interior de las mismas, sin ayuda de afuera. Frecuentemente esto significa ayuda manual en el tiempo de fiesta o la responsabilidad de *carguero*. Algunas veces significa prestar dinero, lo que a los parientes cercanos no les gusta hacer, debido a la tendencia a nunca pagar las deudas. Pero los *compadres* se sienten obligados a prestar y nadie tendrá respeto por el hombre que rehúse restituir lo prestado por el compadre.

En San Pedro de Laguna (Paul, op. cit.: 92):

El propósito práctico que motiva la selección de Ladinas como *comadres* es la creencia que ellas pueden curar enfermedades infantiles y tener acceso a las medicinas necesarias. Los indios no guardan medicinas, pero las Ladinas –en virtud de su tradición cultural y de su mayor ingreso– por costumbre tienen a mano un buen número de medicamentos. El vínculo de padrinzago impone en la Ladina la responsabilidad de acudir en auxilio de su ahijado indio cuando este estuviese enfermo. El primero y el segundo año son correctamente considerados como el período más crítico en la vida de un infante. De aquí que el sacrificio de los nativos, considerado a la larga, sirve para proveer al niño de una mayor atención médica durante su infancia.

Las evidencias de los estudios en dos comunidades de Puerto Rico sugieren que la relación de *compadre* puede servir para prevenir agresiones sexuales (Wolf, 1950, m. s.; Manners, 1950, ms.). Se mencionan casos en los que un hombre, preocupado por las atenciones de un amigo de la familia para con su esposa, intentaba evitar el problema haciendo a su amigo su *compadre*. Así quedaba establecida una nueva y más sagrada relación.

Entre los Huichol (Zingg, op. cit.: 57), la relación de *compadre*: sin lugar a duda fortalece la organización social Huichol fuera de la familia, la cual no es fuerte. Aunque los *compadres* no están bajo vínculos económicos, la obligación de ser amable y amistoso previene de peleas de borrachos y de riñas que son las mayores fuentes de desavenencias en la sociedad Huichol.

Una forma de *compadrazgo* es:

Organizada específicamente para evitar agresiones entre dos *compadres*: “el *compadrazgo* de voluntad”. La gente dice que cuando hay dos *camorristas* en el mismo *barrio*, ellos podrían hacer un “pacto de no agresión” y hacerse entre ellos *compadres de voluntad*, lo que significa que no podrán continuar las peleas entre ellos (Wolf, op. cit.).

La persistencia del *compadrazgo* en sectores muy secularizados y la existencia en tales contextos incluso sin el padrinzago de una persona, objeto o evento, es la evidencia de su frecuentemente alta plasticidad social y secular.

La base formal para seleccionar los padrinos de un niño –guía religiosa y, si es necesario, la adopción en caso de orfandad– algunas veces no es tomada en cuenta. Gamio menciona esta costumbre tradicional en el Valle de Teotihuacán (1922, vol. 2: 243), Redfield y Villa R. para el caso de Chan Kom (op. cit.: 250), Villa R. para Tusik (op. cit.: 90), Rojas González para Mixe y Zoque (op. cit.: 204-205) y Wisdom para los Chorti (op. cit.: 293-294). Entre los Chorti:

El padrino frecuentemente actúa en todos los sentidos como un verdadero padre cuando este muere. El da a su ahijado su sabio consejo, le saca de dificultades, algunas veces le entrena en el trabajo de un hombre y puede actuar como su padre cuando contrae matrimonio. Lo mismo es hecho por la madrina en relación con su ahijada mujer. Si ambos padres mueren y el ahijado es todavía joven, los compadres pueden recibir la parte de la propiedad que su ahijado hereda y ponerla a su propio servicio, en recompensa por lo que ellos hacen por el niño como miembro de su propia familia. Tan pronto como el joven o la joven cumplen los dieciocho años, su herencia es devuelta por su padrino. Cuando hay más de un menor, cada padrino recibe la parte de la propiedad que le corresponde a su pupilo y cada niño va a vivir en la casa de su propio padrino, permaneciendo en casa los mayores de edad.

Esta costumbre tiene un interés particular porque el mecanismo de *compadrazgo* puede verse aquí como vínculo en el proceso hereditario. Además, los derechos finales sobre la propiedad en esta sociedad recaen en la comunidad y no en el individuo. Un solo caso semejante es mencionado por Villa R. para la comunidad india Maya de Tusik (op. cit.: 90). Con todo, el *compadrazgo* no puede anular el énfasis en la tenencia de la tierra de un grupo en cualesquiera de estas sociedades. El mecanismo es flexible y específicamente adaptable porque generalmente no lleva consigo obligaciones legales –referentes particularmente a la herencia–. Paul aclara este punto cuando escribe que:

Al contrario que los involuntarios lazos del parentesco, aquellos del padrinzago ritual están formados sobre la base de la selección. Esto posibilita al padrinzago servir como vínculo social uniendo a diferentes tipos de grupos, diferentes estratos sociales y localidades separadas. La afinidad puede también cruzar clases y localidades a través de prácticas de matrimonios múltiples (Hipergamia) y matrimonios entre familias.

Pero la frecuencia con la que tales formas irregulares de matrimonio ocurren en el mundo está fuertemente limitada por fuertes presiones sociales que operan para mantener las uniones dentro de la clase o la comunidad. Esto es comprensible ya que el factor matrimonio es el medio por el cual el grupo se perpetúa a sí mismo. Debido a que tales consideraciones de reclutamiento social no impiden la formación de lazos de padrino entre personas de diferentes estratos sociales, el padrino a la larga sirve como mecanismo para una integración intergrupala (Paul, op. cit.: 72-73).

Sería útil examinar casos de *compadrazgo* como mecanismo que atraviesa estratos o clases socio-culturales o como mecanismo situado dentro de las fronteras socioculturales de una misma clase. Los autores creen que tales patrones probarán que no son determinados ni como características al azar, ni determinados solamente entre un continuum de homogeneidad a heterogeneidad o mayor o menor aislamiento. Más bien dependerán de la movilidad socio-cultural y económica que el mecanismo tenga, *real o aparente*, posible para un individuo en una situación dada. Ciertamente no hay un proyecto claramente definido para medir la movilidad real o aparente. Con todo, la utilidad del *compadrazgo* puede probablemente ser examinada bajo esta perspectiva. El blanco sería señalar cuando el individuo busca extender su posición en una comunidad socio-cultural homogénea con una estabilidad alta y una baja movilidad o extender ciertos vínculos que atraviesan estratos y clases socioculturales mediante vínculos con personas de un estrato socio-cultural superior, mediante relaciones explotativas recíprocas manipuladas a través del *compadrazgo*. Algunos ejemplos podrán aclarar el problema:

Los indios Maya de Tusik (Villa R., op. cit.), comunidad en el este central de Quintana Roo, Yucatán, son homogéneos en sentido tribal antes que tener una estructura con una sola clase. Dice Villa:

Aquí no hay clases en el sentido de diferentes grupos de gente con diferentes relaciones en la producción y distribución de bienes económicos; en el sentido de que alguna gente posee tierra en la que otros trabajan o en el que alguna gente tiene que producir bienes mientras que otros tienen que distribuirlos o servir al resto de la población. Como hemos señalado anteriormente, cada uno en la sub-tribu tiene la misma relación con la tierra que el resto, la tierra es comúnmente mantenida por

la sub-tribu, y el derecho de un hombre a un pedazo de tierra descansa solamente en el derecho adquirido por el trabajo realizado en la tierra y que le acredita ser el dueño del producto de su trabajo. Todos los hombres hacen *milpa* –incluso los que dirigen el culto se ganan la vida como agricultores– y desde que la división secular del trabajo prácticamente no existe, no hay mercaderes o artistas.

La vida económica del grupo está centrada alrededor del maíz y la gente consume todo lo que produce. Trabajar para otra persona no es frecuente y cuando se trabaja, prevalece el pago en especies. El único pago ventajoso es el chicle. Dice Villa:

Aparentemente toda la gente de la sub-tribu tiene las mismas actividades económicas. Nada de lo observado en su ordinaria actividad diaria sugiere la existencia de diferencias en la acumulación de bienes... La adquisición de bienes está directamente relacionada con la ambición individual de la persona, para ellos, no hay diferentes oportunidades y no hay diferencias importantes en cuanto a privilegios. La principal fuente de trabajo es la extracción de chicle, que es la riqueza de todos... La igualdad en las oportunidades es una cuestión reciente; hace algunos años, cuando los jefes tenían gran autoridad, la tierra de labranza era distribuida por ellos y conservaban la mejor porción para su propio uso. En algunos casos había la posibilidad de que algunos hombres pudieran así enriquecerse a través de ventajas especiales.

En lo concerniente al *compadrazgo*, los abuelos del futuro recién nacido, preferiblemente los paternos, son escogidos. Si ya han muerto, jefes o *maestros cantores*, como personas de prestigio y buen carácter, son escogidos. Es de notar que no se hace mención de ninguna selección de mercaderes viajeros (mercachifles) como *compadres*, no obstante:

Los mercachifles son para los nativos la principal fuente de contacto con el mundo exterior. Son ellos los que traen a la región... las principales novedades de la ciudad... La llegada de los mercachifles es una ocasión para que la gente se reúna y discuta animadamente los eventos relatados por ellos, consolidándose en esta atmósfera los lazos de amistad del mercachifle con los nativos.

El chicle es vendido y objetos suntuarios son comprados a través de estos viajeros, pero, aparentemente, el parentesco ritual no es utilizado para atarlos a la comunidad.

En marcado contraste con la aislada cultura tribal de Tusik con su agricultura de subsistencia, examinaremos dos comunidades que presentan homogeneidad cultural bajo condiciones completamente diferentes. Están totalmente integradas a nivel económico y en gran medida vinculadas culturalmente dentro de las culturas nacionales. La primera de estas es Poyal (Mintz, 1950, ms.). *Barrio Poyal* es una comunidad rural de la costa sur de Puerto Rico, es un área de gran producción de caña de azúcar con posesión corporada de tierra y trapiches. La tierra está dedicada exclusivamente a la producción de una sola clase de producto para el mercado. Mientras la población trabajadora del *barrio* forma lo que es prácticamente una clase única aislada, los *compadres* pueden ser buscados entre los capataces, administradores, trabajadores públicos y dueños de almacenes entre otros. De lo contrario hay una abrumadora tendencia a escoger vecinos y compañeros de trabajo como *compadres*. El hombre que busca un compadre rico en Poyal es tenido a menos por sus compañeros; un *compadre* rico no le visitará ni le invitará a su casa. La gente recuerda cuando los antiguos hacendados eran escogidos como padrinos de los hijos de los trabajadores, pero esta práctica está en la actualidad totalmente fuera de uso. En Poyal ya no existe un grupo de terratenientes locales.

La relación de *compadre* generalmente es mirada con mucho respeto, los *compadres* son tratados con el respetuoso título de *Usted*, incluso si son miembros de la familia, y la relación de *compadre* es utilizada a diario para obtener ayuda, obtener dinero en préstamo, facilitar oportunidades de trabajo, etc. Sin embargo, como migran cada vez más los trabajadores de Poyal a los Estados Unidos, la utilidad de muchos lazos de *compadrazgo* se ha debilitado.

Otro ejemplo de la misma categoría es Pascua (Spicer, 1940), comunidad integrada básicamente por gente pobre sin tierras, indios Yanqui que inmigraron como jornaleros quienes, con sus descendientes, formaron una aldea en las afueras de Tucson, Arizona. La base económica de Pascua tiene cierto parecido con *Barrio Poyal*: la falta casi total de actividades de subsistencia, la preocupación por las variaciones estacionales, el énfasis en los trabajos como jornaleros en oposición a un pago con especies y otros. Dice Spicer:

La existencia depende totalmente del establecimiento de relaciones con individuos de fuera de la aldea. Si por una razón cualquiera de las relaciones económicas de Pascua con personas de afuera son suspendidas por un período largo, se vuelve necesario depender de pascuanos que continúan manteniendo tales relaciones.

Mientras los vínculos económicos se realizan exclusivamente con fuentes externas de ingreso y trabajo, la estructura de *compadre* es descrita:

Como una red de relaciones que se esparce por todas partes incluyendo dentro de su trama a toda persona de la aldea. Ciertas partes de la red, en varias partes del pueblo, están compuestas por fibras fuertes y bien tejidas. Aquí la relación entre *compadres* está funcionando constante y efectivamente. En otras partes hay fibras débiles representando relaciones que nunca fueron consolidadas por el reconocimiento diario de las obligaciones recíprocas. No obstante estas fibras existen y pueden de tiempo en tiempo ser los canales de restablecimiento temporal de las relaciones de *compadrazgo*.

Spicer anota que:

Algunas veces en Pascua se buscan padrinos fuera de la aldea en Libre o Marana o incluso entre la población mexicana de Tucson.

Pero todo sugiere que el sistema de parentesco ritual funciona aquí predominantemente dentro de la clase de los jornaleros Yanqui sin tierras. La descripción que Spicer tiene del *compadrazgo* es probablemente la más completa en la literatura actual y el énfasis en el sistema de Pascua parece ser entre contemporáneos y, como en *Barrio Poyal*, con característica horizontal.

Estos tres casos: Tusik, *Barrio Poyal* y Pascua ilustran la característica selectiva del *compadrazgo* y algunas de sus funciones con grupos pequeños y “homogéneos”. El mecanismo tiene claramente considerable importancia y utilidad y es tratado con respeto en los tres lugares. Pero mientras en Tusik es aislado y carece de una característica de clase, *Barrio Poyal* y Pascua están involucrados en trabajo asalariado, producción para el mercado, arreglos productivos en el mercado exterior donde la homogeneidad es solamente pertenencia a una clase y el aislamiento no es una característica.

En Tusik el *compadrazgo* tiene correlación con una gran estabilidad interna, baja movilidad económica, posesión de la tierra por parte de la aldea y la carencia de una economía monetaria y estratificación de clases. En Barrio Poyal y Pascua el *compadrazgo* está en correlación con la pertenencia a una clase homogénea, falta de tierra, trabajo asalariado y una aparente identidad creciente de interés de clase.

Un contraste interesante puede verse con el estudio de Gillin en Moche. Esta es una comunidad de la costa peruana la cual, de acuerdo con el prólogo:

Está en el último peldaño de perder su identidad como comunidad indígena y de ser absorbida dentro de la vida nacional peruana ... Rodeada por grandes y modernas haciendas, Moche es "India" solamente porque la mayor parte de su población es india en el sentido racial, porque ha retenido gran parte de sus propias tierras, porque ha existido dentro de un cierto aislamiento social de la gente que les rodea, manteniendo una vida de comunidad organizada alrededor de bases de parentesco modificadas, básicamente con derivaciones españolas ... Sin embargo, actualmente sus tierras son poseídas en forma individual y están siendo alienadas a través de ventas y litigios. Su base económica es monetaria más bien que de subsistencia ... Muchos mocheros trabajan incluso fuera de la comunidad como jornaleros y algunos tienen profesiones... Los aspectos formales de la organización social nativa han desaparecido y el contacto con la sociedad circundante es progresivo (Gillin, op. tit.; prólogo de Julián H. Steward).

En Moche el sistema de *compadrazgo* parece que expectativamente estaría sujeto a las mismas influencias que aquellas sufridas por cualquier otra institución social local. Además:

la aldea completa de esta clase de relaciones ha sido llevada a los extremos en Moche. Hay más clases de *padrinazgo* (i.e. *godfatherhood*) en esta comunidad que en ninguna otra que yo tenga conocimiento. Este factor tal vez esté ligado con la ausencia de una organización de la comunidad y solidaridad espontáneas.

Gillin encuentra evidencia para catorce tipos diferentes de relaciones de *compadrazgo*. Para la selección de *compadres* Gillin señala:

Padrinos pueden ser parientes consanguíneos pero usualmente se intenta asegurar personas que no son parientes de ninguno de los padres

del niño. No solamente mocheros pues en estos días *forasteros* honrados (i.e. outsiders) son escogidos. Desde el punto de vista de los padres es deseable escoger padrinos que aunque no sean ricos pueden responder económicamente y también personas que tengan “influencia” y prestigiosas conexiones sociales. La verdadera función de los padrinos es ensanchar y, si es posible, incrementar los recursos sociales y económicos del niño y sus padres y de la misma manera disminuir la ansiedad de los padres en este sentido.

Sin embargo Gillin señala posteriormente que cree que no existen en Moche clases sociales definidas (op. cit.: 107, 113).

Es extremadamente notorio que el mecanismo de *compadrazgo* se ha mantenido aquí a sí mismo enfrentando lo que parece ser una aceleración progresiva del cambio social. Nosotros nos preguntamos si las elaboraciones en las formas del mecanismo pueden ser parte del esfuerzo inconsciente de la comunidad para responder a nuevos problemas. Deberá enfrentar cada vez más la inseguridad de la creciente incorporación dentro de la estructura nacional y el incremento del trabajo asalariado local y la competencia de una economía de mercado. Esto tal vez da lugar e incrementa el énfasis en técnicas para mantener y extender relaciones personales. El estudio de Eggan de la terminología de parentesco Cheyene (1937) sugiere que la estructura de parentesco es sensible a cambios sociales rápidos si la terminología cambiante refleja modificaciones estructuralmente genuinas. Estructuras de parentesco ritual pueden reaccionar ante el debilitamiento de ciertas obligaciones tradicionales extendiéndose hacia afuera para incluir nuevas categorías de contemporáneos y, consecuentemente, competidores potenciales.

Otros ejemplos sugieren que formas verticales del sistema de *compadrazgo* pueden tener lugar en situaciones donde el cambio ha sido hasta cierto punto lento y las relaciones entre dos estratos o clases socio-culturales definidas se han consolidado. San José es una comunidad portorriqueña de tierra alta, productora de café y otros productos de menor importancia (Wolf, op. cit.). La frecuencia de la distribución de la tierra muestra una considerable dispersión con el 55% de los habitantes con el 10% de la tierra a un extremo y el 5% con el 45% de la tierra al otro. Así, mientras la gente de Tusik mantiene su tierra comunalmente,

la de *Barrio Poyal* y *Pascua* no tienen tierra y la gente de Moche son pequeños terratenientes con fincas no mayores de cuatro acres, la gente de San José está compuesta en gran parte por terratenientes, existiendo gran variedad en el tamaño de sus haciendas. Los salarios provienen principalmente del café, que es el producto más importante.

En las zonas rurales de esta comunidad, un gran número de relaciones de *compadrazgo* enlazan a los trabajadores agrícolas con los hacendados que los emplean o pequeños con grandes terratenientes.

De este modo, un gran terrateniente puede ser *compadre* de veinte pequeños terratenientes que viven alrededor de su hacienda. En áreas aisladas, donde la “comunidad” es definida totalmente en términos familiares, la mayoría de las relaciones de *compadrazgo* tiene lugar dentro de la familia. Con todo debe reconocerse que miembros de la misma familia, y hermanos de la misma generación filial, pueden ser terratenientes, *medianeros* (charecroppers) y peones.

El *compadrazgo* en San José puede ayudar a la estabilización de las relaciones productivas entre grandes y pequeños terratenientes o entre terratenientes y sus medianeros y peones. En relación a esto es interesante señalar que la base económica en San José es mucho menos exclusivamente monetaria que en *Tusik*, *Barrio Poyal* o *Pascua*. Los patrones de tenencia de tierra en San José parece que no están cambiando rápidamente. Las relaciones de *compadrazgo* se dan verticalmente, como un corte que atraviesa la estratificación de clases lo que probablemente sirve en este caso para solidificar las relaciones de la gente con la tierra. Hay evidencia de terratenientes que obtienen trabajo gratuito de sus hermanos peones que han sido hechos *compadres*. Al contrario, peones atados por *compadrazgo* a sus patronos estaban acostumbrados a contar con este vínculo para asegurarse ciertos pequeños privilegios tales como uso de herramientas, consejo y ayuda, pequeños préstamos y otros.

Los autores conocen un documento no totalmente documentado sobre *compadrazgo* en el contexto de una plantación o hacienda “tipo antiguo”. El material de Siegel en la comunidad de la plantación guatemalteca de San Juan de Acatan indica que los indios frecuentemente invitan a Ladinos con los que entran en contacto al apadrinar el bautismo de sus hijos. Pero Siegel añade que la relación de parentesco en esta

comunidad “virtualmente no tiene sentido” (Siegel, cit. en Paul, op. cit.: 72). Los autores de este artículo pueden en general predecir que peones de plantaciones, ya sea atados o muy dependientes de la plantación, con contactos personales diarios con el dueño o hacendado tratarán de establecer una relación recíproca de parentesco con el dueño. Material histórico de informantes ancianos en *Barrio Poyal* muestra la evidencia de esta tradición, ahora fuertemente alterada dentro del contexto de las haciendas con trabajadores asalariados y hacendados ausentes.

Por tanto el mecanismo puede ser contrastante en varios contextos distintos. En el primer contexto está Tusik, *Barrio Poyal* y Pascua. Estas comunidades son parecidas en su “homogeneidad” y la estructura horizontal del sistema de *compadrazgo*, con todo hay marcadas diferencias en otros aspectos. Tusik es tribal y esencialmente aislada del mercado exterior mientras *Barrio Poyal* y Pascua están incorporadas dentro de la economía capitalista exterior y se han formado estratos con clases trabajadoras bien definidas.

En el segundo contexto esta San José, con su variado patrón de tenencia de la tierra, su producción mezclada (monetaria y de subsistencia) y sus varias clases. A través de la forma vertical del sistema de *compadrazgo* San José presenta una reciprocidad relativamente estable a nivel económico y social entre los hacendados, grandes y pequeños, y los intermediarios y peones.

En el tercer contexto se encuentra Moche. La tierra es tenida principalmente en pequeñas parcelas; los productos, como en San José, son tanto monetarios como de subsistencia, y mientras Gillin duda sobre la existencia de clases, ciertamente el sistema de *compadrazgo* es descrito como una estructura vertical. Aquí también la elaboración de un sistema ceremonial que involucra relaciones personales puede ayudar a frenar el acelerado proceso hacia una concentración de la tierra, una economía monetaria e incorporación al mercado exterior.

Conclusión

En el primer capítulo de este artículo los autores señalaron la relación entre tenencia de la tierra y la funcionalidad de los lazos de paren-

tesco ritual bajo las condiciones de la Europa Feudal. Durante este período, los lazos de parentesco ritual cambiaron gradualmente de vínculos de hermandad de sangre a vínculos por relaciones de *compadrazgo*. Esto acompañó a un cambio en la herencia de la tierra; de una herencia de vecindario a una herencia de familia. Al momento en que estos cambios en los patrones de tenencia de la tierra tuvieron lugar, los lazos rituales cambiaron paralelamente de una unión horizontal de parentesco a una forma vertical de parentesco artificial en el apogeo del feudalismo.

Con el rompimiento del sistema de tenencia feudal y el creciente aumento de los derechos de los campesinos, los lazos rituales fueron nuevamente replanteados a nivel horizontal para unir a los vecindarios campesinos en su lucha en contra del sistema feudal.

Bajo las condiciones determinadas por el avance del desarrollo industrial, mecanismos de control social basados en lazos de afiliación biológica o ritual trataron de encontrar camino ante modos más impersonales de organización. El *compadrazgo* supervive más activamente en la Europa actual dentro de áreas con menor desarrollo industrial. De una de estas áreas, España, el *compadrazgo* fue transportado al Nuevo Mundo desarrollándose aquí en un contexto histórico y funcional nuevo.

En el segundo capítulo de este artículo fueron analizadas cinco comunidades latinoamericanas modernas para demostrar las correlaciones funcionales del mecanismo de *compadrazgo*. En los casos donde la comunidad tiene una clase que se basta a si misma o es tribalmente homogénea, el *compadrazgo* tiene un carácter prevalentemente horizontal (dentro de la clase). En los casos en que la comunidad esta formada por varias clases interrelacionadas, el *compadrazgo* estructurara tales relaciones en forma vertical (entre clases). Por último, en una situación de rápido cambio social los mecanismos del sistema de *compadrazgo* pueden multiplicarse para enfrentar este acelerado proceso de cambio.

Bibliografía

AMBERGER, M.L.

1923 *Aus meiner Minhagimsammelmappe* (Jahrbuch für Jüdische Volkskunde, vol. 1, pp. 320-332).

- BANCROFT, H.H.
1883 *History of Mexico* (San Francisco).
- BEALS, R.L.
1946 *Cherdn: a Sierra Tarascan Village* (Publication, Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, N° 2, Washington).
- BENNETT, H.S.
1938 *Life on the English Manor* (New York).
- BOESCH, H.
1900 *Kinderlehen in der Deutschen Vergangenheit* (Monographien zur Deutschen Kulturgeschichte, vol. 5, Leipzig).
- BONIFACE
1940 *The Letter of Saint Boniface* (Engl, transl., New York).
- Committee of Latin American Anthropology, National Research Council
1949 *Research Needs in the Field of Modern Latin American Culture* (American Anthropologist, vol. 51, pp. 149-154).
- CORBLET J.
1882 *Histoire Dogmatique, Liturgique et Archeologique du Sacrement de Bapteme* (Vol. 1, Geneva).
- COULTON, C. G.
1926 *The Medieval Village* (Cambridge).
1936 *Five Centuries of Religion* (vol. 3, Cambridge).
- DONADIN Y PUIGNAN, D. D.
s/f *Diccionario de la lengua Castellana*. (Vol. 1, Barcelona).
- DOPSCH, A.
1918-20 *Wirtschaft Uche und Soziale Grundlagen der Europaischen Kultur-entwicklung* (2 vols., Vienna).
- DREWS, E.
1907 "Taufe, Liturg, Vollzug" (in *Realenzyklopadie fur Protestan-tische Theologie und Kirche*, vol. 19, Leipzig).
- DURHAM, M. E.
1928 *Some Trihal Origins, Laws, and Customs of the Balkans* (London).
- EGGAN, E.
1937 "The Cheyenne and Arapho Kinship System" (in *Social Anthropology of North American Tribes*, E Egan, ed., Chicago).
- ERICH, O.
1936 *Worterbuch der Deustchen Volkskunde* (Leipzig).
- ESPINOSA, J. M.
1942 *Crusaders of the Rio Grande* (Chicago).

- LICK, A.
1936 *The Decline of the Medieval Church* (Vol. 1, New York).
- FOSTER, G. N.
1948 *Empires Children: the People of Tzintzuntzan* (Publication, Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, N° 6, Washington).
- GAMIO, M.
1922 *La población del Valle de Teotihuacán* (3 vols., México).
- GANSHOE, FL
1941 "Medieval Agrarian Society in its Prime: France, the Low Countries, and Western Germany" (in *Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*, vol. 1, Cambridge).
- GILLIN, J.
1945 *Moche: a Peruvian Coastal Community*. (Publication, Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, N°3, Washington).
- HANDJIEFF, W.
1931 *Zur Soziologie des Bulgarischen Dorfes* (Thesis, Leipzig).
- HENNINGER, E.
1891 *Sitten und Gebräuche bei der Taufe und Namengebung in der Altfranzösischen Dichtung* (thesis, Halle a.S.).
- HERSKOVITS, M. J.
1937 *Life in a Haitian Valley* (New York).
- HOWARD, G. H.
1904 *A History of Matrimonial Institutions* (Vol. 1, Chicago).
- KEARNEY, R. J.
1925 *Sponsorship at Baptism According to the Code of Canon Law* (Thesis, Catholic University of America).
- KUMMER, Bernhard
1931 "Gevatter" (in *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, vol. 3, Berlin).
- LANDA, Diego de
1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán* (English transl., A.M. Tozzer, ed.: Papers, Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University, vol. 18).
- LAURIN, F.
1866 *Die Geistliche Verwandtschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Archiv für Katholisches Kirchenrecht, vol. 15, Mainz).
- LUNT, W. E.
1934 *Papal Revenues in the Middle Ages* (vol. 2, New York).

LUTHER, M.

- 1520 "Von der babylonischen Gefangenschaft de Kirche: von de Ehe" (in *Reformatorische Schriften, Luther's Werke*, vol. 2, 1924, Leipzig).
- 1539 "Tischreden: Anton Lauterbach's Tagebuch aufs Jahr
- 1539 (in *D. Luther's Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 4, 1916, Weimar).
- 1900 *Sprichwörtersammlung* (Thiele, ed., Weimar).

MAITLAND, F. W and (Sir) F. Pollock

- 1923 *History of English Law* (vol. 2, Cambridge).

MANNERS, R. A.

- 1950 *A Tobacco and Minor Crop Community in Puerto Rico* (manuscript).

MINTZ, S. W.

- 1950 *A Sugar-Cane Community in Puerto Rico* (manuscript).

MÜNCH, E.

- 1830 *Vollständige Sammlung aller älteren und neuen Konkordate* (vol. 1, Leipzig).

NABHOLZ, H.

- 1941 "Medieval Agrarian Society in Transition" (in *Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*, vol. 1, Cambridge).

PARSONS, E. C.

- 1936 *Mitla: Town of the Souls* (Chicago).
- 1945 *Peguche: a Study of Andean Indians* (Chicago).

PAUL B.D.

- 1942 *Ritual Kinship: with Special Reference to Godparenthood in Middle America* (Ph.D. thesis, University of Chicago).

PLOSS, H.

- 1911 *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker* (3ra. ed., vol. 1, Leipzig).

REDFIELD, R.

- 1930 *Tepoztlan: a Mexican Village* (Chicago).

REDFIELD, R., and VILLA R., Alfonso

- 1934 *Chan Kom: a Maya Village* (Publication, Carnegie Institution of Washington, N° 448, Washington).

ROJAS GONZALES, F.

- 1943 *La Institución del compadrazgo entre los indígenas de México* (Revista Mexicana de Sociología, vol. 5, N° 1).

SAHAGUN, B. de

- 1932 *A History of Ancient Mexico* (Engl., transl., Nashville).

- SANDERS, I.
1949 *Balkan Village* (Lexington).
- SIEMSEN, R.
1942 *Germanengut im Zunftbrauch* (Berlin-Dahlem).
- SPICER, E.
1940 *Pascua: a Yaqui Village in Arizona* (Chicago).
- TOMASIC, D.
1948 *Personality and Culture in Eastern European Politics* (New York).
- TUSCHEN, A.
1936 *Die Taufe in der Altfranzösischen Literatur* (thesis, Bonn).
- TYLOR, E. B.
1861 *Anahuac* (London).
- VILLA R., A.
1945 *The Maya of East Central Quintana Roo* (Publication, Carnegie Institution of Washington, N° 559, Washington).
- WAGLEY, Ch.
1949 *The Social and Religious of a Guatemalan Village* (Memoir, American Anthropological Association, N° 71).
- WARRACK, A.
1911 *Scots Dialect Dictionary* (London).
- WEEKLY, E.
1921 *An Etymological Dictionary of Modern English* (London).
- WISDOM, E. R.
1950 *A Coffee Growing Community in Puerto Rico* (manuscript).
- ZINGG, R.
1938 *Primitive Artists: the Huichols* (University of Denver Contributions to Ethnology, Denver).

Capítulo XVII

La religiosidad de la pobreza El fenómeno religioso en los hijos de Sánchez

Manuel Marzal

Tomado de *Catolicismo Popular*, por A. Buntig, S. Galilea, J. Monast, M. Marzal, CELAM, IPLA. Departamento de Pastoral CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) N° 3, QUITO, 1969, pp. 99-116.

Indudablemente que Oscar Lewis no ha intentado presentarnos en su obra *Los Hijos de Sánchez* un estudio científico sobre la cultura de la pobreza. Pero si nos ha dejado en un extenso prólogo una serie de rasgos típicos de esta cultura, que si no quedan científicamente comprobados, pues solo se estudian en un caso concreto, si son un excelente punto de partida para futuras investigaciones. Extraña sin embargo que se de tan poco relieve a los rasgos religiosos de la cultura de la pobreza, a pesar de que a lo largo de la obra la narración de las experiencias religiosas de los personajes llena no pocas páginas. El presente artículo viene a llenar esa laguna. Intentamos reanalizar el material de Lewis para descubrir los rasgos típicos de la religiosidad de la pobreza¹.

Idea de Dios. Quizás sea este el rasgo más importante para describir esa religiosidad. Y lo podemos deducir más que de las respuestas de una encuesta concreta (¿Qué piensa usted de Dios?, o ¿Cómo concibe

1 La religiosidad de la pobreza es una religiosidad sentimental: más que una cosmovisión filosófica o una norma de conducta, es un sentimiento de dependencia y de confianza en Dios. En esa religiosidad encuentran los pobres un gran consuelo en los momentos difíciles de la vida.

usted a Dios?), de las afirmaciones y juicios de valor que los personajes dejan escapar en sus narraciones².

Desde luego impresiona la frecuencia con que todos los personajes aluden a Dios. Copiamos una lista de expresiones, espigada únicamente de la segunda mitad de la obra:

p. 262 “Criatura del Señor, vete pronto ...”

p. 267 “Ay, Dios mío, ayúdame ...”

p. 275 “pero gracias a Dios, no logró encajarle el cuchillo ...”

p. 287 “Mira, Marta, pídele a Dios ...”

p. 289 “Dios les había dado la vida, pero carecían de lo esencial para vivir”.

p. 327 “No se volvió loca por obra de Dios ...”

p. 345 “Bendito sea Dios que me permitió pasar ...”

p. 408 “Mientras no se porten como ... Dios manda ...”

Se dirá que estas expresiones y otras muchas semejantes que hemos omitido son solo manera de hablar, herencia de una época más cristiana y desprovistas ya de todo verdadero contenido. En cierto sentido, puede ser verdad. Con frecuencia el hombre sigue aferrado a unas fórmulas viejas que mantiene por inercia. Pero en muchos de los casos citados se desprende por el contexto que se recurre a Dios con auténtica sinceridad, para expresarle la gratitud o para formularle un deseo.

Además, estas fórmulas expresan, más que la actual vinculación con dios de los personajes, el concepto que tienen de Dios. Y al analizarlas llegamos a la conclusión de que para ellos Dios es el señor de la vida y de la muerte, que acude en los momentos críticos, de quien se reciben todos los beneficios, a quien se puede poner por testigo de la verdad, quien ha dado una ley a la que hay que ajustarse y a quien hay que pedir todo lo que necesitamos. Es paradójico que se acude a Él, hasta cuando se le va a ofender, como Manuel cuando no puede consumir el “adulterio” (p. 186).

Pero quizás el rasgo más típico del dios de los pobres –entendiendo aquí pobre en su sentido sociológico– es su carácter justiciero, hasta

2 Dios es paradójicamente para el pobre un ser cercano, a quien se alude con frecuencia en la conversación y a quien se acude con gran fe, y al mismo tiempo un ser distante, de quien se espera recibir algo y a quien se teme más que se quiere: en suma, un Dios milagroso y castigador.

vengador y ante el cual el hombre impotente solo puede refugiarse en una especie de fatalismo. Pongamos algunos ejemplos. La tía Guadalupe, a propósito de la desgracia de su hijo y en la que una vecina no quiso ayudarle y luego a ella le paso lo mismo, comenta: “Todo lo que se hace en esta vida, todo se paga. Dios tarda, pero no olvida” (p. 238). Y cuando la misma Guadalupe invita a Consuelo a ir al Cristo de Chalma, le advierte: “Pero no vayas a renegar o a quererte regresar, porque el Señor se enoja y te castiga” (p. 293). Expresión que repiten las compañeras de peregrinación a Marta: “No se regrese, se le va a hacer el camino muy pesado y no va a poder llegar” (p. 332).

Entre los muchos párrafos que ponen de relieve el fatalismo, vamos a elegir el bello monólogo de Consuelo, que anhela salir del estrecho marco en que siempre han vivido los suyos, pero se estrella contra el ambiente, que se opone a toda ascensión en nombre del “destino”:

Siempre tuvo aspiraciones de llegar a algo ... Me negaba a seguir en la vida la ruta marcada por las generaciones pasadas. Me oponía terminantemente a la palabra “destino”, que infinidad de veces oía a mi alrededor. “El que nace p’a maceta, del corredor no pasa”. Cuantas veces lo oí de mi padre, mi tía, amigas, vecinas... En los velatorios, o después de algún accidente escuchaba: ¡Era su destino!, y quedaban satisfechos. Pero yo no. Me daba miedo exteriorizar esto, porque temía que me aplastaran por mayoría...

“Nada se puede hacer”, decían. “No te opongas al designio de Dios” ¿Aceptar esto? No, ¡y mil veces no! Y entraba en una lucha también contra la Iglesia y los preceptos divinos. Es más, entraba yo a analizar la personalidad de mi Dios, contra quien nunca me rebelé, y lo estudiaba a conciencia, de rincón a rincón” (p. 455).

Sería interesante poder investigar de donde nace este fatalismo³. Sin matizar mucho podríamos señalar una causa inmediata en la dureza extraordinaria de la vida, donde por unas estructuras sociales injustas es casi imposible subir en la escala social. Y también en la facilidad infantil con que atribuimos a Dios, a su voluntad, lo que es tan solo imposibili-

3 Un destino duro e implacable domina toda la vida humana. Ante ese destino –que la otra cara de Dios– solo queda la resignación o la evasión. Así es el fatalismo de la cultura de la pobreza.

dad humana. En este sentido si es aceptable el conocido concepto de la alienación religiosa de Marx. Pero quizás en el fondo había que bucear hasta los remotos tiempos precortesianos, donde la divinidad exigía una cantidad enorme de víctimas humanas, o hasta los más recientes de la época cristiana, con tantos predicadores que subrayaron la justicia de Dios a expensas de su misericordia. También quizás ha podido influir otro rasgo de la espiritualidad cristiana hispánica: el valorar escasamente esta vida temporal, como si solo contara la conquista del cielo.

Otro rasgo interesante es que nunca llega a plantearse el ateísmo⁴, como de hecho se plantea en otros estratos sociales en parecidas circunstancias. A pesar de los golpes de la vida, los personajes siguen creyendo en Dios. Después de la crisis, cuando pasa el oleaje, Dios vuelve a ocupar su puesto. Quizás pueda aducirse en contra de esta tesis la crisis de Manuel, con motivo de la muerte de su esposa Paula:

“¡Ya se murió, papá!, gritó en forma desgarradora ... Mi papá entró corriendo, la abrazó y empezó a llorar. Yo me daba topos con la pared... y grite con todas las fuerzas de mi alma: “ ¡No es posible! ¡No es posible! ¡Dios no existe! ¡No puede existir Dios!” Me dolió mucho haber dicho esto, pero ahí blasfemé. Yo tenía tanta fe que se salvara ... (p. 201).

Pero por el contexto se deduce que se trata más bien de un arrebato causado por el dolor. La misma fórmula de arrepentimiento que Manuel intercala en la narración –”Me dolió mucho el haber dicho esto”– parece confirmarlo. Además, todos los acontecimientos posteriores de la vida de Manuel comprueban que sigue manteniendo su fe en Dios.

Peregrinaciones a Guadalupe y Chalma⁵

La religiosidad de la pobreza es una religiosidad itinerante. Como el viejo pueblo judío que al menos una vez en el año inundaba los ca-

4 Ni aun en las épocas de mayor crisis se plantea el problema del ateísmo, aunque si se echan por la borda las prácticas religiosas y afloran las críticas –siempre bastante ingenuas– del Cristianismo y, sobre todo, de los cristianos.

5 El cristianismo de la pobreza es un cristianismo itinerante. La Villa de Guadalupe y el Cristo de Chalma son los dos grandes centros de peregrinación. En esta, además de la satisfacción de los sentimientos religiosos, se encuentra un buen pretexto para evadirse del estrecho mundo de cada día y para la diversión popular.

minos de Palestina en dirección al templo de Jerusalén, la vida religiosa de los personajes de la obra de Lewis gira en torno a dos grandes santuarios, la Villa de Guadalupe y el Señor de Chalma. Varias veces en el año todos van a la Villa. A Chalma menos, por la distancia y los gastos económicos que supone, pero algunos –como la tía Guadalupe– van todos los años (p. 293).

A la Villa se va para agradecer algún favor –Roberto va directamente desde la Penitenciaría al terminar sus dos primeras encerronas (pp. 226 y 246)–, en los momentos importantes de la vida –Marta siempre que se alivia– (p. 265) y Consuelo al graduarse en la escuela (p. 265). También se va cuando se tiene algún problema Marta (p. 333) –o se quiere pedir perdón a la Virgen por alguna falta– Jesús a raíz del único gran disgusto que parece haber tenido con su esposa Leonor (p. 66). También se va a la Villa en las peregrinaciones organizadas por los distintos gremios de trabajo (p. 257).

Hay otros datos que denotan este matiz fuertemente guadalupano que tiene el catolicismo de los pobres. En el callejón de la vecindad hay una imagen de la Virgen de Guadalupe, a la que todos al pasar saludan, aunque solo sea con una señal de la cruz mal hecha. El doce de diciembre se cantan las mañanitas y viene el padre a bendecir la imagen (p. 255). En casa de Jesús hay un cuadro de la Virgen de Guadalupe y día y noche arde ante el mismo una veladora (p. 91 y 99). En la penitenciaría hay un altar con un cuadro de la Virgen, que cuida uno de los presos, y ante el que debe arder siempre una veladora costeadada por el último recluso que llega (p. 233), además de las veladoras espontáneas de los demás presos (p. 239). Y hay imágenes hasta en los cuartos de las mujeres de vida alegre (p. 154).

Pero pasemos ya a Chalma. Quizás tiene un carácter todavía más popular. Como dice Manuel, “Chalma es el santuario de los pobres, los que con mucha fe y amor caminan sesenta kilómetros por entre brechas en la sierra” (p. 17). A Chalma se va fundamentalmente a cumplir una manda. Casi todos los personajes de nuestra obra desfilan por el santuario por diversos motivos. Así por ejemplo Manuel va con su madre siendo aun niño (p. 19), vuelve a ir con Paula su novia (p. 59) y cuando Paula enferma de gravedad hacen los dos la promesa de ir a Chalma y Paula de

ir de rodillas (p. 199), promesa que intenta cumplir Manuel en nombre de su esposa muerta, a pesar de que no se han escuchado sus ruegos (p. 395).

Los tres hermanos con excepción de Consuelo, nos han dejado vivos reportajes de su peregrinación al Sto. Cristo. En ellos se cuenta con detalle el itinerario de los peregrinos, los puntos más pintorescos del mismo como “las rocas encantadas” o el famoso ahuehuete, “donde están colgados muchos recuerdos, trenzas y patas de enyesado, retratos, vestidos, muchas cosas” (p. 332) y donde Marta cuelga su corona, pues por ser la primera vez que iba tenía que tener su madrina y comprarse una corona y bailar con ella puesta.

Debajo del ahuehuete –cuenta Marta– está brotando harta agua y de ahí parte un río que va a dar hasta Chalma. Dicen que esa agua cura. Las niñas iban ardiendo en calentura y bien pintas de sarampión ... lo llevaban hasta en los ojos. Y mi tía que las mete al agua. Yo dije: ¡Ya se me van a muribundear aquí estas niñas, se me van a petatear aquí mis hijas!, pero no, no les hizo daño (p. 332).

Entre los peregrinos destacan los músicos y danzantes (“vienen tocando su chirimía, una musiquita re triste, triste” (p. 333) y sobre todo, los penitentes (“luego los que bajan de rodillas, vendados de los ojos con coronas de espinas, otros van con unos nopales en el pecho y en la espalda, o en las piernas; son los que van a pagar las mandas, dice Marta, (p. 333). Manuel añade la observación de que existen padrinos de penitencia, una de las innumerables formas de compadrazgo que existen en la cultura de la pobreza (p. 20).

Hay que notar el carácter sacrificial, casi sangriento, que tienen con frecuencia esas mandas. Y también la unión –más exacta psicológica que teológicamente– entre la cantidad de dolor y la aceptación por parte de Dios. Es significativo el testimonio de Roberto, quien, después de describir detalladamente su larga caminata a pie desde Santiago a Chalma con el camino enlodado, concluye:

Yo nada más llevaba la mira fija en cumplir con Señor y no renegar de nada absolutamente. Al contrario, si más escabroso hubiera estado el camino, hubiera sido mejor, porque entre más sufría yo dolores físicos más satisfecho me encontraba yo. Bueno, esa es la razón de las mandas para mí (p. 246).

Pero sin duda que lo más impresionante de estas peregrinaciones es la fuerte vivencia religiosa que experimentan los peregrinos. Siempre en el terreno de la sensibilidad, que es donde está enraizada en ellos casi únicamente la dimensión religiosa. La religión para ellos más que una cosmovisión, más que el paciente cultivo de una vida sobrenatural o de una perfección personal lograda por la propia ascesis, es un complejo sentimiento primitivo de amor y dependencia, de temor y de esperanza. Los tres hermanos sienten una gran conmoción cuando llegan a la meta de su peregrinaje:

Manuel: “Siempre me daba una gran satisfacción entrar en la iglesia y ponerme de rodillas ahí en la frescura de la penumbra del templo y ver la figura del Sto. Cristo de Chalma. Parecía como si a mí solo me estuviera recibiendo y eso me hacía sentir algo muy bonito ...” (p. 60).

Roberto: “Camine de rodillas desde la primera puerta del Santuario hasta el altar. De momento me sentí apesadumbrado, abatido, pero empecé a rezar con todo mi corazón. A cada oración que terminaba no me faltaban ganas de llorar. Ya no estando al pie del altar del Señor, clave mi cabeza y lloré. Ya no me sentía yo cansado, ni triste, ni apesadumbrado...” (p. 229).

Marta: “Y de ver tantos fieles que van a venerar al Señor, me dio sentimiento y lloré ... y cualquiera que llegue a Chalma a las puertas de la iglesia, llora. El Señor de Chalma dicen que es muy milagroso y muy castigador ... Al que le queda a deber una manda dicen que lo castiga, “verdad?” (p. 333).

Un ligero análisis de las tres confesiones –de las que solo hemos transcrito pequeños párrafos– nos puede llevar a las siguientes observaciones:

- a. el carácter de desahogo emocional que tiene este trato con Dios.
- b. el trato personal con Cristo. Esta es la única ocasión en que Dios aparece como una persona con la que se dialoga, más que como una idea que impone normas o una fuerza que ordena los acontecimientos.
- c. con todo, reaparece la idea del Dios exigente (“muy milagroso y muy castigador”).
- d. la oración de súplica para resolver los problemas inmediatos y de tipo material que tienen planteados los que oran.

- e. la necesidad de dar algo a Dios, que se traduce en ofrendas para el culto.
- f. el divorcio entre estas normas de piedad y otras, como la confesión y comunión, que según la teología católica son objetivamente de mucho más valor.

Una última palabra sobre las mandas. Si la religiosidad de los pobres es una religiosidad itinerante, también es una religiosidad de promesas⁶. Hay quizás un fondo de negocio en el trato con Dios. Se le ofrece algo, a cambio de lo que se le pide. A veces lo que se ofrece es absurdo, como Baltasar, segundo esposo de Marta, que lleva un arete en la oreja por una promesa que ha hecho a la Virgen (p. 418). O como la tía Guadalupe que no se casa porque ha hecho la promesa de no volver a hacerlo, pero vive en amasiato (p. 326).

El problema de la superstición

Para asomarnos al mundo de la superstición en *Los hijos de Sánchez* no podemos comenzar con una teoría sobre la superstición. Eso nos llevaría demasiado lejos. Desde luego es muy simplista la tesis tan frecuente de que las prácticas supersticiosas son simples reminiscencias paganas que afloran a través del barniz de Cristianismo que tiene el pueblo mexicano. Es idea de Bergson que la superstición no tiene por fuente única el paganismo. Nace también de fuentes psicológicas. Como punto de partida entendemos por superstición cualquier deformación religiosa teórica-práctica, nacida del contraste entre un vigoroso sentimiento religioso y una formación casi nula.

Lo primero que llama la atención es la superioridad con que los principales personajes de la obra dicen no creer en supersticiones, al

6 El cristianismo de la pobreza es también un cristianismo de promesas. En cualquier apuro se acude a Dios, pero se refuerza la suplica con una “manda”. Hay quizás en el fondo un poco de comercio espiritual más que autentica confianza en Dios. Las mandas tienen siempre un carácter doloroso y hasta sangriento, y a veces también teológicamente absurdo, má que purificativo de los pecados por la recepción de los sacramentos.

mismo tiempo que con la práctica desmienten su afirmación (p. 221) (pp. 523-4).

Un primer capítulo sería el tema de las brujas⁷. En la primera peregrinación que los dos hermanos hacen con su mamá a Chalma, Manuel recuerda los comentarios de otros peregrinos: “Tenga mucha cuidado con sus niños, señora, porque es tiempo de que las brujas andan muy activas. Fíjese usted, antier sacaron del tular a las tres criaturas que se habían chupado las brujas”. Con razón aquella noche:

veía yo bolas de lumbre volar de la punta de un cerro a la punta de otro. Todas las gentes decían: ¡es la bruja! (Es la bruja! Y si estaban acostados, se sentaban y luego se hincaban. Las madres tapaban a los hijos. Mi mamá nos abrazaba por debajo de las cobijas para que la bruja no nos llevara (p. 20).

Y luego el mismo Manuel enumera los medios para agarrar una bruja, como poner unas tijeras en cruz, santiguarse y rezar el “magnificat”. Roberto, por su parte, recuerda sobre la misma peregrinación como cogieron y ajusticiaron a una bruja (p. 228).

Otro capítulo importante es el de la muerte⁸. Es lógico que la muerte con sus enormes interrogantes se preste a deformaciones. La abuela Pachita pone el día de los difuntos una veladora y comida para los muertos (p. 21) y lo mismo hacen los hermanos de Jesús por él al creerlo muerto (p. 45). Entre los consejos de la abuela moribunda, Manuel recuerda que le dijo: “Si Uds. se portan mal, el ánima de su madre y mi ánima no van a poder descansar en paz. Siempre que recen, récenme un padrenuestro, porque es como si yo les estuviera pidiendo de comer”.

7 Aunque parece despreciarse la brujería como cosa superada, no se duda en someterse a tratamientos de esa índole o a “limpias” en los templos espiritistas, en ciertas crisis de la vida. Las brujerías más frecuentes son por motivos amorosos. Todos han conocido alguna persona embrujada y oído hablar de los ritos y oraciones –restos del culto católico– que se emplean. Las brujerías pueden prevenir de un subconsciente pagano, o de la necesidad psicológica de encontrar solución a algún problema insoluble.

8 Hay una extraña familiaridad con la muerte. El día de los muertos es una de las principales fiestas religiosas. Si ya no llega a ponerse comida sobre las tumbas, si parece admitirse la posibilidad de algún modo de presencia de los muertos. Y desde luego casi todos han sido testigos de casos de “espanto”.

Expresión que si en su segunda parte parece ser una metáfora de la idea cristiana del sufragio por los difuntos, en la primera parece aludir a las almas en pena errantes que causan “espantos”⁹.

Casi todos los personajes han sido víctimas de espantos: Lupita, Consuelo, Manuel, Roberto y hasta Jesús. Los difuntos se presentan bajo las más diversas formas. Roberto ve en cierta ocasión un misterioso charro que brota de un tinaco, prende su puro y desaparece (p. 83), y en otra un grupo de monjas precedidas de un cura que avanzan por una pared (p. 106).

Manuel: “venía muy noche, ya en la madrugada, y vio una viejita que llevaba una carretilla de trastes. Vio que la vieja se metió a un baño y oyó que se le cayeron todos los trastes. Corrió a ayudarla y que no era nada. Llego a la casa blanco del susto” (p. 153).

A Lupita las almas en pena se dedicaban a picarle las costillas, o aventarle bolitas de pan (p. 153). Al mismo Jesús se lo andaba cargando un muerto, pero él –y aquí tenemos una fórmula para espantar espantos– “a pura grosería se lo alejó, porque dicen que a las almas que fueron buenas se les dice de groserías y a las malas se les reza” según informa nuestra cronista que ahora es Marta (p. 153). Claro que a veces la almas errantes se vuelven mas comprensivas y en lugar de espantar “avisan dónde hay dinero” (p. 153).

Pero el capítulo más fuerte de la superstición es la brujería, ese extraño poder que dicen tener algunas personas para dañar a otras mediante una serie de misteriosos ritos. Consuelo nos ha conservado una detallada descripción de las brujerías de su media-hermana Antonia (p. 136). Todos dan por evidentes el embrujamiento del tío Lucio y el tío José, hermanos ambos de Leonor (pp. 147 y 167).

Hay ritos especiales para lograr que una persona ausente (el marido, el novio o el hijo) aparezcan. Marta nos habla de la novena para hacer volver a los maridos enamoradizos. Debe hacerse a la santa muer-

9 La oración a Dios es una gran fuerza. Aunque muchas veces, por falta de instrucción religiosa, se ignoran las mismas fórmulas universales del culto católico, sin embargo se acude a Dios con gran frecuencia y confianza, para pedirle cosas casi exclusivamente de orden material.

te, a las doce de la noche, con una vela de sebo en la mano y ante el retrato del ausente. Ella llegó a comprar la oración y se la aprendió de memoria, pero no la rezó por fin (p. 306). También es eficaz –según muchas mujeres– rezar al ánima de Juan Minero, o a san Benito. Y sobre todo a san Antonio, que es bueno “para traer los maridos, los amantes o los novios” y a quien se pone “de cabeza y se le tapa el Niño y atrás el retrato de la persona y se le amarra en cruz con un listón rojo” (p. 307).

Para terminar este tema de la superstición habría que aludir a las famosas “limpias” en el templo espiritista, y a la mala suerte que se atribuye a ciertos actos, como el derramar un salero o tocar una culebra (p. 181). También a la identificación de los astros con las personas muertas. Consuelo habla y se desahoga con una estrella, porque su tía le había dicho que su madre desde el cielo la cuidaba y que “todas las noches tomaba la forma de una estrella para vigilarme. Aunque estaba ya grande, tenía algo de esta creencia” (p. 262). Finalmente también habría que aludir a la enorme importancia que se le atribuye a los sueños (pp. 113 y 452-5), no por su valor, sino más bien mágico.

Rasgos de la religiosidad de la pobreza

Otros muchos aspectos habría que señalar para trazar un cuadro completo del fenómeno religioso. Por ejemplo la práctica religiosa, el problema de la inmoralidad, la idea sobre el sacerdote y las principales lagunas de la religiosidad de la pobreza. Algunos se desprenden de los capítulos analizados, otros de los aspectos que no hemos podido analizar. Pero –repetimos– no son rasgos definitivamente comprobados. Son únicamente, como todos los rasgos de la cultura de la pobreza que señala Lewis en su introducción, punto de partida para futuras investigaciones.

Capítulo XVIII

El misionero ante las culturas indígenas

Reichel-Dolmatoff

Tomado de: *Antropología y Evangelización: Un problema de Iglesia en América Latina*, por Reichel-Dolmatoff, Recasens, Varesa, Luis González, Gortaire, Kloppemburg, Segundo Galilea, Noel Olaya, Jesús García, Parent. Colección del Departamento de Misiones del CELAM N° 1, Bogotá, Colombia, 1969, pp. 147-158.

La presente comunicación tiene por objeto describir, desde el punto de vista antropológico, algunos aspectos del contacto cultural entre el misionero y el indígena. Me referiré principalmente a aquellos factores que considero que son negativos y destructivos en estas situaciones de contacto, es decir, mi comunicación constituye una crítica a un sistema y a un complejo de actividades prevalentes. Al hablar como antropólogo, es posible que no nos entendamos en algunos puntos; pero al hablar en defensa del indio, estoy seguro de que ustedes concordaran conmigo pues voy a hablar del hombre, de este ser que es el centro de nuestras preocupaciones y que es la base y razón de nuestro común esfuerzo.

Las últimas décadas han visto la rápida difusión y expansión del saber tecnológico de nuestra civilización occidental. El empuje, cada vez más acelerado de esta expansión ha sido tan fuerte que actualmente son muy escasas las regiones de América Latina donde aún no haya llegado, en una forma y otra, la influencia de lo que llamados el “mundo moderno”. Ningún grupo indígena ha podido aislarse de estas influencias. En las selvas amazónicas, en las llanuras del Orinoco, en los valles andinos, en todas partes donde moraban indios, las últimas décadas han producido profundas modificaciones.

Consideraciones políticas, económicas y sociales han estimulado este proceso, buscando nuevas fuentes de materias primas, nuevas tierras para la creciente población de los países, nuevos mercados, nuevos recursos humanos. Pero no solo estas metas utilitarias han llevado a esta expansión tan rápida y completa; también ha sido el esfuerzo organizado de muchos gobiernos e instituciones, para llevar los beneficios de nuestra civilización a todos los pueblos que aun Vivian al margen del progreso. Al lado del misionero quien, desde hace siglos ya había estado a la vanguardia del contacto con los indígenas, aparecieron el colonizador, el médico, el ingeniero agrónomo, el vivandista, el trabajador social y tantos otros más, que ahora unieron sus esfuerzos para llevar un mensaje de salud y de bienestar a aquellos grupos humanos que habían permanecido fuera de la órbita de las ideas y adelantos materiales del Occidente. Ni tampoco este proceso ha sido unilateral; los mismos pueblos aislados, llamados “primitivos”, han comenzado a mirar más allá de sus valles y selvas, más allá de sus ríos y desiertos, y han tratado de establecer contactos con el siglo veinte.

Al hacer el balance de los resultados de estos contactos, se nos presenta un cuadro inquietante. El mensaje de salud y de bienestar que nuestra civilización pretendía y hace alarde de llevar al indígena, en la práctica no ha sido operante. Bajo la influencia del administrador, del colonizador y aun del misionero, el indígena ha perdido los firmes valores de su cultura autóctona sin que estos hayan sido remplazados por los verdaderos valores de nuestra civilización. De este modo hemos privado al indígena de su dignidad humana, lo hemos proletarizado, degradado, condenándolo no solo a ocupar la escala más baja de nuestro sistema social sino lo que es peor dejándolo en muchos casos *en un vacío espiritual y en un caos material*.

Las convivencias que me permiten afirmar estos hechos, no son producto de especulaciones de gabinete. Me estoy basando en la experiencia de más de 25 años de estudios, que me han llevado, en Colombia, desde la Guajira hasta el Vaupés, desde el Chocó hasta la Sierra Nevada de Santa Marta; desde los Llanos Orientales, hasta Darién. También conozco algunos países vecinos donde el elemento indígena es numeroso: México, Guatemala, Ecuador, Perú, de manera que mi visión del pro-

blema es bastante amplia. En todos estos territorios operan misiones católicas, entre las más diversas tribus y comunidades indígenas. En algunas de estas regiones, los contactos con los misioneros se remontan a la época de la conquista española, mientras que en otras, se iniciaron solo en fechas recientes. Pero en todas estas he visto una gran tragedia humana. Es esta tragedia la que quiero describir aquí.

Permítanme primero anticipar algunas generalizaciones sobre la diversidad cultural. En todas partes y en todos los tiempos, la humanidad ha tenido que adaptarse, cada grupo con su equipo intelectual y tecnológico, a las más diversas condiciones físicas y ambientales. Cada grupo ha tenido que resolver de su propia manera las necesidades básicas que comparte la gran familia humana: comida, abrigo, reposo; el establecimiento de la familia, la educación infantil, la responsabilidad social, la defensa de la salud. Asimismo, cada grupo ha tenido que enfrentar los problemas trascendentales que se plantean al hombre: la divinidad y lo sagrado; la muerte y el más allá; los principios del bien y del mal y los conceptos de castigo y recompensa. No *hay grupo humano donde falte este pensamiento teleológico*.

A este maravilloso esfuerzo humano, de encontrar soluciones válidas y satisfactorias, basadas en milenios de experiencias espirituales y materiales, *lo hemos devaluado al introducir al término de "primitivo"*. Al designar a ciertas sociedades con el calificativo de "primitivas", deshonramos al indio humano pues al usar este término tomamos como único criterio el bajo nivel tecnológico y el poco rendimiento económico de estas sociedades. El antropólogo sabe que este criterio es falso porque conoce que aun en las sociedades tecnológicamente más atrasadas, la vida espiritual del indígena, sus ideaciones abstractas y sus códigos morales, pueden alcanzar niveles muy altos de elaboración y complejidad.

Las culturas indígenas son tan antiguas como la nuestra. Sus esfuerzos para lograr estos niveles, son tan antiguos y tan válidos como los nuestros. La tribu amazónica más pequeña, la comunidad indígena más aislada en un valle andino, fundamentan sus culturas en miles y miles de años de experiencia humana para lograr una armonía, un equilibrio, un bienestar. Este hecho nos obliga a una actitud de profundo respeto

frente a estas culturas –a cualquier cultura–, así sea esta mal designada como “primitiva”.

¿Qué ocurre entonces al establecerse un contacto entre estas pequeñas culturas tribales o las pequeñas comunidades y los agentes de nuestra civilización? ¿Qué sucede cuando el misionero penetra en su territorio tribal o a su valle andino e inicia su obra evangelizadora?

En primer lugar, el Evangelio no es un factor aislado sino forma parte de un contexto cultural, el de nuestra civilización occidental cristiana. El misionero no solo lleva la palabra de Cristo sino transmite una cultura; se convierte en un agente de nuestra cultura, en un agente de cambio, no solo en un terreno religioso ¿Cuál es entonces su actitud frente a la *otra* cultura, frente a lo que aquellos indios han creado a través de sus experiencias milenarias?

Obviamente, el misionero quiere introducir un cambio en la vida del aborigen, quiere modificarla, y esta modificación intencional abarca todo un complejo cultural que incluye la vivienda, la economía, la estructura de la familia, la salud, el comercio, el vestido, las herramientas, etc. Se trata, pues, de lo que llamamos técnicamente un “cambio cultural dirigido”. Sería de esperar entonces que el misionero, antes de tratar de modificar una situación dada, estudiara en detalle esta situación cultural; que tratara de conocerla en lo referente a sus motivaciones, sus procesos y sus notas; que aprendiera el idioma de los indígenas para poder compenetrarse con sus particulares modelos de pensamiento, pues en cualquier otra ocasión, cuando se trata de modificar algo, se estudia lo que se va a modificar.

Pero el misionero, frente a la situación de contacto cultural, no siempre actúa así. Aunque tenga cierto interés en conocer la cultura indígena, no tiene la formación adecuada que le permitiría sistematizar sus observaciones sobre la vida del indígena. Así pues, en ocasiones, puede llegar a tomar al indio como si fuera un ser sin raciocinio y menosprecia entonces su cultura, como si fuera esta una mezcla fortuita de crudas supersticiones, creencias infantiles y actitudes erróneas e ilógicas. Rechaza *esta obra de arte, este fenómeno* tan único del espíritu humano que es una cultura y comienza a imponerse, a cambiar y a modificar.

La falla no está en el misionero, sino en nuestra misma cultura; está en el etnocentrismo ciego de nuestra civilización que niega los valores del *otro*, que niega todo lo que es diferente. Así, los contactos que establece nuestra cultura con las culturas, están fundados en una posición *a priori*: “¡Los indios deben aprender todo de nosotros! ¡Nosotros no tenemos que aprender de ellos!”. La base del contacto natural es pues una negación, y nada menos que una *negación del otro*.

Partiendo de esta posición ideológica negativa, el proceso del contacto se desarrolla entonces en una cadena inexorable. Tomaré algunos ejemplos de las tribus selváticas que son tal vez, las que mejor conozco.

Debido al pudor de nuestra cultura se obliga al indio a vestirse. El misionero consigue camisas y pantalones, faldas y blusas y viste a los indios. Su desconocimiento de la cultura indígena lo hace pensar que así elimina un peligroso factor erótico, pues él no sabe que los indios americanos son generalmente muy pudorosos –casi puritanos– y que la desnudez del cuerpo no conlleva para ellos las connotaciones eróticas que nosotros hemos elaborado. Al mismo tiempo, ignorando los mecanismos culturales, el misionero introduce con el vestido una serie de otros cambios. Hay que saber que un vestido, consiste de un par de pantalones y una camisa, no puede funcionar como un elemento aislado, sino que forma parte de un complejo cultural. Este complejo consiste en muchos elementos interrelacionados a saber: la posición individual de varios vestidos que permitan cambiarlos, nociones de higiene acerca de la limpieza del vestido; medios económicos para adquirir jabón, hilo, agujas y botones así como la habilidad de remendar y conservar los vestidos. Este complejo trasciende entonces a la esfera de la salud y de la economía. Para el indio que no domine los detalles de este complejo, el vestido sucio pronto se vuelve un foco de infecciones, un verdadero cultivo de microbios que pone en peligro su salud y la de los demás. Para aquel indio, en cambio, que, con su trabajo, puede adquirir otros vestidos, su compra y reembolso periódico pronto se convierte en una carga económica muy grande. Se endeuda continuamente en los almacenes y compra de vestidos solo para aparentar su nuevo status de “civilizado”. Muchas veces no sabe escoger sus vestidos y aparece entonces en un disfraz abominable y ridículo. Que triste es ver a estos indios vestidos de

harapos sucios, mal cortados, de colores repugnantes; ellos se presentan como limosneros, estos proletarios de la selva que son el producto de un falso pudor. Esta bien que el indio llegue a vestirse, pero solo cuando su nivel de aculturación lo permita mantener este vestido limpio, decoroso y accesible sin incurrir en grandes gastos.

Otra modificación negativa que introduce el misionero se refiere a la vivienda. En muchas tribus selváticas los indios ocupan grandes casas comunales donde convive toda una parentela constituida por numerosas familias. El misionero, desconociendo los mecanismos de la estructura social de estas tribus, obliga entonces a los indios a abandonar estas casas comunales y a establecerse en casas individuales para cada familia. Son dos las razones para actuar así: en primer lugar creo que las casas comunales son focos de promiscuidad; en segundo lugar quiere que los indios formen aldeas para facilitar así su evangelización y civilización. Ambas premisas son erróneas y llevan a la destrucción de valores importantes. La vida comunal, lejos de llevar a la promiscuidad, es una característica del indio americano, que se basa en su concepto de responsabilidad social, de colectividad fundada sobre la reciprocidad de los servicios prestados al prójimo. Cada casa colectiva es una unidad armónica de trabajo, de colaboración, de ayuda mutua; es un sistema que da cohesión y seguridad; que educa al indio a vivir en función del otro, es decir de asumir responsabilidades con la sociedad. Al destruir esta unidad, se pierde esta cohesión. Se atomizan los grupos familiares en pequeñas divisiones que ni son autosuficientes, ni pueden colaborar como antes, con sus parientes. Ahora viven en ranchos miserables, sucios. Se destruyó el espacio sagrado del recinto familiar; se destruyó el sistema de relaciones de ayuda mutua, de servicios, de confianza y de respeto. De este modo el indio se reduce a un estado de pobreza donde entonces ya puede germinar todo lo mezquino y egoísta de nuestra civilización, de nuestra “cultura de la pobreza”. Y después de haber destruido este sistema de responsabilidad colectiva, ¿no es una ironía cuando el misionero o cualquier otra autoridad pide ahora a los indios que hagan acción comunal como si nosotros hubiéramos inventado esta idea!

Al obligar al indio a fundar un pueblo, el misionero sigue el antiguo precepto de reunir sus fieles “bajo son de campana” y, sin darse

cuenta, destruye así el delicado mecanismo de adaptación ecológica que antes había existido entre los habitantes de una casa comunal y su medio ambiente circundante. La caza, la pesca y la recolección que antes habían constituido no solo una fuente de proteínas, sino también un importante factor de cohesión social y de colaboración, ya no se pueden practicar. En cambio, la vida en un pueblo conlleva automáticamente el contacto con el sistema monetario incomprensible para el indio y bajo el cual queda explotado en un sistema de servidumbre y sumisión; conlleva la adquisición de enfermedades contagiosas; conlleva a aceptar el alcohol y la prostitución. ¡Este es el modelo y el precio que impone la civilización al indio, para aceptarlo como uno de sus miembros!

La pauta occidental, impuesta por los misioneros en las zonas selváticas, implica la vida en pequeñas unidades, obligando a cada familia a producir en aislamiento lo necesario para el consumo, ocupando ella su pequeño espacio, sola, sin referencia a otra. Pero la estructura social del indígena era diferente; era el mundo de la colectividad discreta, silenciosa y honrada; era el mundo de lo compatible, de la alianza, de la paz. Ahora, en el pueblo, el indio se introduce al mundo de la posición, de la desconfianza, del aislamiento, del robo, del ruido, del odio, que es el nuestro.

Estos dos procesos, el de la modificación del vestido y la de la vivienda, están acompañados, desde luego, de un sinnúmero de otras modificaciones.

Ignorando tal vez la importante función social de las reuniones en que se toma chicha, el misionero las prohíbe, con el resultado de que el indio se va a emborrachar en la tienda, donde ingiere un alcohol mucho más potente, mucho más destructor y con consecuencias abiertamente disociadoras. Ignorando el respeto que rige entre los sexos en el matrimonio indígena y desconociendo las leyes exogámicas, el misionero afecta la moral de la familia, y cuando el indígena se convence así de que sus antiguas reglas matrimoniales ya no tienen validez, se da frecuentemente a costumbres libertinas que antes no conocía.

Aparentemente estoy hablando aquí de meras formas exteriores: de la casa, del vestido, de una fiesta tradicional, de pautas de trabajo y de pautas de relaciones sociales. ¿Pero sabe el misionero que significan

estas formas? Al introducir cambios en estos aspectos de la vida, cambios que el misionero cree que deben ser benéficos porque corresponden a lo acostumbrado y deseable en nuestra civilización, está destruyendo mucho más que una forma. Con ella destruye todo un sistema simbólico, toda una red de referencias que dan sentido a la vida, que hacen manejable el mundo del indígena. Una casa es mucho más que un mero techo y paredes y un fogón. Una casa indígena es un modelo cósmico, penetrado de un profundo simbolismo y al cambiar esta casa por *nuestro* tipo de vivienda, se derrumba dicho modelo. Al cambiar, como consecuencia de la vida en el pueblo, la calidad de las relaciones sociales de cara a cara, se afecta el balance simbólico de la sociedad y se coloca a la familia y al individuo en un vacío. Tratando de hacer el bien, el misionero destruye aquellos complejos sistemas simbólicos, elaborados a través de una larga tradición, y que daban sentido a la existencia y al mundo. Desequilibra un balance vital; desbarata una secuencia de categorías; elimina las ideaciones fundamentales de lo que era para el indígena el ser y el devenir.

Esta actitud se expresa muy claramente cuando el misionero se refiere a los indios diciendo: “...los pobrecitos!”. Frecuentemente uno oye estas palabras que misioneros y monjas repiten y repiten, por cierto demasiadas veces en presencia de los mismos indios. “Los pobrecitos”. ¡Que etnocentrismo tan ciego expresan estas palabras! ¡Que humillación es para el indio! Porque no es verdad; no son pobres. Son riquísimos en espíritu, en moral, en su alegría de vivir. Ellos viven una vida llena; son hombres como nosotros. Solo se empobrecen cuando tratan de formar parte de nuestra civilización. Cuando se han destruido sus valores, su moral, su sana alegría, entonces se dice, con una mezcla de lástima y de desprecio: “¡Los pobrecitos!”.

Al mismo tiempo, el misionero y los que trabajan con él, deva-lúan muchas veces lo que hace y posee el indígena, con la frase: “... eso no sirve!”. Se le manifiesta que su casa no sirve, su comida no sirve, sus artefactos no sirven; todo su modo de vida “no sirve”. Así queda avergonzado de sí mismo y listo para seguir el camino que él espera le llevará a ser “respetado” dentro de la civilización.

¡Pero de cuál “civilización” estamos hablando? Los llamados “civilizados” que viven en los territorios indígenas, cerca de las misiones,

no son siempre los mejores representantes ni modelos edificantes de nuestra cultura. Todos conocemos la codicia del pequeño comerciante, del colono, del cauchero, del dueño de tienda, quienes todo se aprovechan del indio, tratando de endeudarlo, de obtener sus servicios por el precio más bajo, de quitarle sus tierras, sus mujeres. Pero ellos son la civilización y al mismo tiempo representan el poder y la justicia. Esta constelación de misioneros, “civilizados” o indios recuerda a veces más bien la encomienda del siglo XVI; son verdaderos sistemas coloniales en los cuales se cometen las injusticias más grandes contra el indio. Yo se que en muchas ocasiones el misionero entra entonces en defensa del indio, pero esta defensa no puede ser eficaz porque el misionero no conoce bien la cultura indígena e ignora el fino balance que esta establece referente a lo que es “injusto” o admisible o inaceptable para el indio.

Esta actitud de considerar al indígena como inferior y “pobre”, con menos capacidad de pensamiento abstracto o inteligente que un blanco, se expresa entonces en la enseñanza formal que se da en muchas escuelas de los misioneros.

En términos generales, el nivel es inadecuado en lo que se refiere a la realidad de un mejor futuro para el niño indígena. Se le enseñan cosas poco útiles, basadas en memorizaciones y fuera de todo contexto de la realidad local. Pero se les ensena nociones de biología, de higiene ambiental, de medicina preventiva, de agricultura moderna, y muy poco aún de sus deberes y derechos como ciudadanos. No desconozco la real barrera lingüística para la enseñanza, pero creo que ya se podría tener un método rápido para enseñar a los niños indígenas la lengua nacional de su país.

La educación que se les da, crea una dependencia del civilizado. Así se produce un proletariado: sirvientes, cocineros, peones, malos carpinteros y mecánicos por mucho; gente frustrada y desadaptada, individuos marginales y deculturados pues ya no pertenecen ni a su cultura tradicional ni a la cultura nacional de su país. A esto se agrega que se les ha imbuido un marcado complejo de inferioridad. Tienen vergüenza de si mismos, de sus padres, de sus amigos; les avergüenza su misma cara al mirarse al espejo; les avergüenza su idioma, su música, su misma tierra natal y todo lo que les pueda ligar a lo que son.

A veces el afán de una educación moderna lleva a extremos grotescos. Nunca olvidaran aquella joven monja que en medio de la selva amazónica, enseñaba a un grupo de niñas indígenas, bailes españoles con castañuelas.

En este afán de educación, una idea actual es la de educar líderes indígenas. Pero seamos sinceros; ¿quien quiere o ha imaginado que un indio deba decidir y regir los destinos de su gente? Partiendo de la posición apriorística y absorbente de nuestra civilización, ¿no serían ellos meramente una quinta columna, un instrumento dócil y útil para acelerar el proceso de destrucción de su cultura? Dejo abierto este interrogante.

Pero volvamos al tema de la poca comprensión de lo indígena. El no haber logrado conocer bien el mundo indígena, sus pautas culturales y sus valores, ha atrasado inmensamente y obstaculizado profundamente la obra misional en América Latina. En otras partes del mundo, los misioneros católicos han escrito libros que son obras clásicas de la antropología y que atestiguan un gran conocimiento de las culturas indígenas. ¿Por qué no ha ocurrido lo mismo en América Latina? En muchas regiones de Colombia existen misiones desde hace siglos, pero nadie escribió sobre los indios una obra de verdadero valor documental. Algunos sacerdotes extranjeros han hecho un esfuerzo valiente de recopilar materiales etnológicos y lingüísticos en Colombia y menciono aquí los nombres de los padres Marcelino de Castellví, Henri Rochereau, Pedro Fabo, José de Vinales, Antonio de Alcácer, para recordar a los más activos, pero ¿donde está la obra etnológica de los misioneros colombianos que tanto tiempo y tanta ocasión han tenido para estudiar estas culturas? ¿Quien de ellos ha analizado científicamente la estructura social de una sola tribu, o su simbolismo religioso, o sus mitos, o su cultura material?

Abunda sin embargo una literatura anecdótica, novelesca, superficial. En muchos de estos escritos se da una imagen totalmente falsa del indio, como cuando un misionero escribe recientemente lo siguiente: “El indio ... arrastra consigo los defectos que son comunes a casi todos los indios; los cuales generalmente, son egoístas, recelosos, sin aspiraciones, inclinados a la holganza y a la embriaguez”. Por lo demás se describe al indígena como infantil, simplemente como si fueran niños malcriados, seres irracionales, a veces casi imbéciles. Se repite que tienen

“costumbres depravadas”, que son “salvajes”, “miserables” e “infelices”. En una publicación reciente se dice que el misionero debe “...desbaratar ...aquellas naturalezas salvajes, dice que”, ...consisten en reunirse ...beber la chicha o guarapo hasta embriagarse, cantar jerigonzas indígenas y luego bailar en salvaje algazara hasta caerse rendidos. Es la voz de siglos muy lejanos que aun resuena en estas páginas misionales.

¿En qué –pregunto yo– consiste la riqueza de la humanidad? ¿Qué es lo más bello, lo más eterno que hemos creado en nuestro largo camino, desde que tomamos conciencia de nuestra condición humana? Los productos más preciosos son nuestros bienes culturales: el Cristianismo; los códigos del caballero, del santo y del misionero –antorchas para un mundo–. Y junto con ellos están las grandes obras de arte: las catedrales, las sinfonías, la pintura, la poesía, la filosofía, el método científico.

¿Por qué no reconocer entonces que *otras culturas también* hayan creado riquezas, sus obras de arte, inspirados por *otras* antorchas, por otros credos, pero por eso no menos valiosos como logros del espíritu? ¿No es una sola la familia humana? Es el *conjunto* de estas obras lo que constituye el capital más hermoso de la humanidad, lo que constituye su verdadera riqueza. La conciencia de este gran acervo cultural, que es de todos, se expresa en nuestros días en las “Casas de la Cultura” que se fundan en muchos países y que son los templos donde salvaguardamos este capital, estas obras de arte que el hombre ha creado.

Pero las obras más bellas son los objetos vivos, son pequeñas culturas, cargadas de una larga tradición, llenas de una profunda nobleza, culturas cuyo conocimiento y cuyo contacto pueden significar un gran enriquecimiento para nuestra propia civilización. ¿En nombre de quien o de que, tratamos de exterminar estas culturas humildes pero tan valiosas? ¿Ciertamente no en nombre de nuestra religión católica! Tengamos pues el valor de reconocer que las innumerables ideas que hace reverberar y pulsar los mitos y el arte de vivir de culturas extrañas a la nuestra podrían ser un gran elemento enriquecedor para nosotros. Este sentido del *otro*, esta generosidad interior y fundamental, ¿no son ellos la base del cristianismo?

Pero la realidad es que estamos presenciando la última etapa de la conquista de América, la conquista de las áreas selváticas y que, en

buena parte, esta conquista actual utiliza los mismos medios de aquella hecatombe de hace cuatro siglos y medio, pero con una diferencia: La España del siglo XVI tuvo el valor moral e intelectual de plantear ante el mundo el problema del “justo título”, de la “justa guerra” contra los indios. En aquella época había hombres que reconocían el valor de las culturas indígenas y que ponían en duda nuestro derecho de superioridad, de destruir otras culturas. En 1590 escribe el padre José de Acosta:

Es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento... Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado a alcanzar sus secretos, su estilo de gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que hubiese tanto orden y razón entre ellos.

Y en otra parte dice el mismo autor:

Que por cierto no es de pequeño dolor contemplar, que siendo aquellos incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buen orden para gobernar y conservar tierras tan largas, y nosotros, siendo cristianos, hayamos destruido tantos reinos.

¿Quién diría eso hoy en día? Será que necesitamos otros Bartolomé de las Casas, otro autor quien escribiera una obra bajo el título acusador: *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias* ¿Quién plantea hoy en día el problema del “justo título?” Si no son ustedes ¿Quién?

En los últimos tiempos se escribe y se habla mucho de “integración”. Se dice que el indio debe “integrarse” a la vida socio-económica de las naciones en cuyo territorio vive; que debe “integrarse” a las formas de vida de nuestra civilización dominante. Para mí, “integración”, como he visto que la llevan a cabo ¡es la negociación del otro! Integración es la expresión de la posición apriorística de nuestra cultura que niega a los demás; que niega que el indígena; el “primitivo”, el “salvaje” puedan tener valores que deben respetarse y conservarse. “Integrar” al indio es darle un vestido viejo, ponerle a cargar bultos, ponerle de sirviente, relegarlo al nivel más bajo de nuestra sociedad, privarlo de toda dignidad humana. Todos ustedes han visto a estos indios “integrados”; enfermos, tristes, borrachos, sumisos, trabajando en las faenas más miserables.

Lo que si se debe anhelar es la *modernización* del indio. Debemos darles servicios sanitarios, debemos darles semillas y herramientas; debe-

mos ayudarles a cultivar y conservar sus tierras, a educar sus niños; a vivir una vida más llena, más sana, participando en lo bueno y lo positivo, material y espiritual, que nuestra civilización puede ofrecerles. Pero al mismo tiempo debemos respetar su cultura, los valores positivos que ellos han creado. Es esta síntesis la que, según mi criterio personal, se debe lograr y es esta quizás el reto que el misionero enfrenta hoy en su lugar de labor evangelizadora y civilizadora de la segunda mitad del siglo veinte.

No crean pues ustedes que los antropólogos somos románticos y que quisiéramos encerrar a los indígenas en una vitrina de museo o en reservaciones intocables. Somos muy realistas y sabemos que el proceso de aculturación, una vez iniciado, es irreversible. Solo deseo que este proceso sea menos destructor, menos traumático, para los grupos indígenas. Porque estoy convencido de que los valores que han creado estas sociedades tribales no son exclusivos de estos grupos, sino que pertenecen a toda la humanidad y a todas las ramas del conocimiento que se han preocupado del género humano. Lo que quiero enfatizar es la necesidad que se tenga respeto a estas culturas humildes que, por diferentes que sean de la nuestra, son la obra de un solo espíritu de nuestra especie. El respeto de las otras culturas se basa en el conocimiento, en el estudio en la comprensión profunda de su modo de vida. Este asombroso mundo se abrirá al misionero cuando él estudie *como antropólogo*, los grupos indígenas a su cargo y estoy seguro de que se vera inmensamente enriquecido por esta experiencia.

En toda América Latina se está operando un gran cambio. Hay una profunda preocupación por encontrar valores propios, autóctonos; por formar verdaderas naciones y una gran civilización latinoamericana. En este gran esfuerzo el indígena no debe quedar mudo. Su filosofía, su paciencia, su generosidad, deben formar parte de esta nueva síntesis. El misionero y el antropólogo –mejor aún– el misionero-antropólogo, serán los voceros de este mundo ignorado y despreciado, pero tan valioso, que es el del indio americano.

Capítulo XIX

Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular

Manuel Ma. Marzal S.J.

Publicado por el Ministerio de Educación, Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE), Lima-Perú, Diciembre 1972-Febrero 1973.

Introducción

Se me ha pedido en este “Seminario sobre religiosidad popular” un trabajo sobre metodología de la investigación de dicha religiosidad popular y creo que debo comenzar por precisar los alcances del tema, como punto de partida del trabajo de todos los participantes en el seminario. En segundo lugar, no intento hacer una exposición detallada de la metodología de la investigación socio-religiosa, sino solo presentar algunas técnicas de recolección de datos y algunas teorías de interpretación de los mismos sobre el fenómeno religioso popular. Finalmente, aunque el trabajo va dirigido directamente a los participantes en el seminario, pienso que puede ser útil a los agentes de pastoral que desean comprender mejor las investigaciones religiosas de los científicos sociales y aun hacer pequeñas investigaciones “artesanales” como parte de su tarea pastoral ordinaria.

Entiendo por investigación religiosa el conjunto de técnicas y de marcos teóricos que se utilizan para describir y explicar el comportamiento religioso de un grupo humano. La investigación tiene como dos tiempos: a) recolección de datos (técnicas para recoger datos fidedignos y significativos); b) análisis de los datos (marcos teóricos de la ciencia de la religión y de la teología, que sirvan para interpretar dichos datos).

Y así dichos puntos serán dos partes del trabajo. Pero como la expresión “religiosidad popular” es muy ambigua y en gran parte el desarrollo del trabajo depende de su esclarecimiento, voy a comenzar por presentar mi definición de religiosidad popular, lo que será la primera parte del trabajo. Finalmente las hipótesis serán la cuarta parte del trabajo.

Definición de religiosidad popular

El “Fenómeno religioso”

La religiosidad popular es una parte del fenómeno religioso humano y así para definirla, conviene definir previamente el fenómeno religioso, lo cual es una tarea nada fácil¹. Basta leer cualquier manual de ciencia de la religión en sus distintas ramas (sociología religiosa, antropología religiosa, psicología religiosa, etc.), para comprobar la dificultad de separar la religión de su vecina la magia o de mantener la “originalidad” del fenómeno religioso entendido como sistema de creencias más actitudes y actividades que responden a la necesidad humana específica de encontrar sentido a la vida y así no pueden reducirse a un “epi-fenómeno” de otras necesidades humanas (económicas, sociales o psicológicas). En tal caso se da una “reducción” de lo religioso a lo económico, a lo social o a lo psicológico. Por eso es útil comenzar por cada una de las reducciones, sobre todo porque, como en la religiosidad popular son más visibles las implicaciones económicas, sociales y psicológicas de lo religioso, es mayor el peligro de incurrir en la reducción.

La reducción económica de Marx

Es muy conocida la teoría marxista al respecto. En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx escribe: “El hombre es el mundo del hombre: el Estado, la sociedad. Este Estado y

1 Sobre el fenómeno religioso son clásicas las dos definiciones de Durkheim, la primera recoge en *L'Année Sociologique* (1898) y la segunda en el capítulo primero de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Pero ha habido infinidad de intentos sin que se haya llegado a un consenso. Puede consultarse a Hervé Carrier, en *Sicosociología de la afiliación religiosa*, Estella, 1965: 39-46.

esta sociedad producen la religión, conciencia errónea del mundo, porque ellos mismos constituyen un mundo falso. La religión es la teoría general de este mundo, su contenido enciclopédico, su lógica en forma popular, su pundonor espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consuelo y de justificación... Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no posee aún verdadera realidad... La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de una época sin espíritu. Es el opio del pueblo². Y más adelante: “La crítica de la religión concluye en la doctrina de que el hombre es para el hombre un ser supremo”. Y en una carta a su amigo Arnold Ruge en 1842 escribe: “La religión, viniendo de la tierra y no del cielo, no tiene en sí ningún contenido y se disuelve en el momento en el que se hace desaparecer la realidad absurda de la que ella es la teoría”.

De estos textos muy significativos y de otros muchos dispersos a lo largo de sus numerosos escritos, se desprende que para Marx la religión es la teoría de un mundo absurdo y ese absurdo es, en la sociedad capitalista, la contradicción entre las fuerzas de producción (socializadas) y las relaciones de producción (individualizadas) que la religión va a desaparecer, cuando desaparezcan esas contradicciones económicas; que la religión es la mayor alienación o enajenación humana. En su síntesis, lo religioso viene a ser un “epi-fenómeno” de lo económico.

La reducción psicológica de Freud

También es muy conocida la teoría freudiana. Para Freud la religión es una neurosis universal y, según él, el psicoanálisis ha permitido ver la íntima relación entre el complejo del padre y la creencia en Dios, pues este, desde el punto de vista psicológico, no es otra cosa que el padre magnificado. Y hablando en concreto del origen de la religión pre-

2 En *Oeuvres complètes de Karl Marx* (París, tomo 1, p. 84, Ed. Costes), traducción al francés de J. Molitor.

senta dos hipótesis en partes complementarias, la de la horda primitiva y la de la magnificación del padre.

En su obra *Totem y tabú* (1913) parte de la horda primitiva, o grupo humano formado por un macho adulto y una cantidad de hembras e individuos inmaduros, que eran apartados del grupo cuando podían provocar celos. Pero un día los hijos se rebelan y matan al padre, pero luego se arrepienten y establecen la exogamia y el tabú del incesto y rinden culto al padre idealizado representado por el animal totémico.

En su obra *El porvenir de una ilusión* (1927) escribe: Recapitulando nuestro trabajo sobre la génesis psíquica de las ideas religiosas, podemos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia, ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección amorosa, satisfecha en esa época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal asegura la victoria de la justicia tan vulnerada dentro de la civilización humana; y la ampliación de la existencia humana por una vida futura, amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos.

1. Y en la misma obra escribe: “La religión es la neurosis obsesiva de la colectividad humana y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo: de la relación con el padre. Conforme a esta teoría hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de evolución”.

En síntesis, la religión va a desaparecer cuando la humanidad logre su maduración y lo religioso es un “epifenómeno” de lo psicológico.

La reducción sociológica de Durkheim

Como es sabido, Durkheim es el verdadero fundador de la sociología religiosa. En su teoría sociológica parte de la noción de “hecho social”, que es, “toda manera de hacersusceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior, o bien, que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales”. El hecho social es una realidad sui generis, irreductible o inexplicable por la simple psicología individual; debe ser considerado como “cosa” y así la realidad social se ha de estudiar como el físico estudia la realidad física; pero no hay que buscar su explicación en lo individual, que es variable y transitorio, ni en la naturaleza humana abstracta, sino en la naturaleza tomada colectivamente, es decir en la humanidad en su evolución histórica.

En cuanto a la religión, la define como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictos y que unen a todos los que se adhieren a ellas en una misma comunidad moral, llamada iglesia”. Pero la religión, como la moralidad, el lenguaje, el arte y los demás hechos sociales, nos viene de la sociedad y para Durkheim la divinidad no es otra cosa que “la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”³. Parece, pues, darse una reducción de lo religioso a lo sociológico. Pero también podría decirse lo contrario. En las conclusiones de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) afirma que “puede decirse, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Pues bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan comenzado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y como la expresión resumida de la vida colectiva entera. Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión”⁴.

3 Freud, *Obras completas* (Madrid, 1968: 1, 1968).

4 Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Buenos Aires, 1968: 49), Ed. Achapire.

El fenómeno religioso como específico: los fenomenólogos

Frente a las tres teorías reduccionistas enunciadas los fenomenólogos defienden la especificidad del fenómeno religioso. Los fenomenólogos sostienen, como es sabido, que todos los hechos y experiencias pueden y deben hablar por sí mismos y mostrar sus intenciones. Pero estas intenciones solo pueden descubrirse, si no hay ninguna interferencia, de modo que todos los esquemas preconcebidos (históricos, económicos, psicológicos, sociológicos, etc.) deben ser abandonados. Y así, si se investiga el comportamiento religioso con teorías económicas en la mente, se descubren aspectos económicos en ese comportamiento, pero esa no es la “intención” de la religión. Todos los fenómenos tienen sus propias intenciones y todos ellos pretenden algo. Y ese algo es lo que el fenomenólogo trata de descubrir y mientras tanto “pone entre paréntesis” toda relación con el mundo empírico. No es que para el fenomenólogo las otras investigaciones carezcan de valor, sino que se han concentrado en el descubrimiento de las relaciones, sin preocuparse de las esencias; por eso el quiere descubrir lo que procede de una “experiencia dada incontrovertible”, lo que es pura conciencia y cuyos significados son aprehendidos a través de la lógica de la intuición⁵.

Entre los fenomenólogos voy a citar a Joachim Wach, autor de la *Sociología de la Religión* (1944). Wach parte de la experiencia religiosa, entendida, a semejanza del sentimiento numinoso de Rudolf Otto⁶, como la necesidad absoluta, simplemente constitutiva de la existencia humana, de comunicarse con el infinito. Para él “la religión es una vivencia originaria, que se sitúa antes y al margen de todas las relaciones mundanas y que hay que referir a la interioridad más profunda del hombre, como una especie de hecho a priori”⁷. Dicha experiencia tiene una expresión teórica (la doctrina), una expresión práctica (el culto) y una expresión sociológica (la comunión o el grupo) y además tiene muchas implicaciones en la vida social, que son el objeto de las cien-

5 Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (Buenos Aires, 1964: 40).

6 Citado por F. Castellano, *Filosofía de la religión* (Buenos Aires, 1947: 37), Ed. Difusión.

7 Durkheim, *Las formas elementales...* (1968: 430).

cias sectoriales de la religión (sociología religiosa, psicología religiosa..). Pero la vivencia religiosa misma solo puede entenderse con el método de la “comprensión”, propio de la ciencia general de la religión en cuanto ciencia del espíritu y que supone, además los elementos intelectuales, elementos afectivos y volitivos.

En síntesis, independientemente de cómo pueda aprehenderse, el fenómeno religioso es para Wach y los demás fenomenólogos un fenómeno específico, aunque tenga implicaciones en muchos campos de la actividad humana⁸.

El fenómeno religioso como “semilla de la palabra de Dios”

Pero el fenómeno religioso, además de su contenido humano específico, puede tener un nuevo contenido. Fuera ya del ámbito de la ciencia de la religión y dentro del de la teología, el fenómeno religioso puede considerarse como una “semilla de la palabra de Dios”, en el sentido de una verdadera revelación de Dios al hombre. Cierta teología católica, en el deseo de salvaguardar la profunda originalidad de la historia de la salvación judeo-cristiana, ha querido reducir todas las demás religiones a simple búsqueda del hombre, basada en las fuerzas de la razón humana. Más aún, algunos teólogos fueron más allá y admiten un nuevo tipo de reducción, la “reducción diabólica”. Es la célebre hipótesis de la “parodia diabólica” tan en boga entre los misioneros de la cristianización del indígena americano. José de Acosta, por ejemplo, el teólogo del Tercer Concilio Limense, en su obra *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid, 1954: 152, Biblioteca de Autores Españoles) al comprobar todos los puntos de semejanza entre la religión indígena y cristiana, dice que el demonio trató de engañar a los indios imitando todos los rasgos de la religión verdadera, pero que Dios se desquitó, al preparar de esa manera a los indios para que recibieran más fácilmente el cristianismo⁹.

8 Annemarie Waal de Malefijt, *Religion and culture: an introduction to anthropology of religion*, (London, 1969: 73), Macmillan.

9 Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, (Madrid, 1965), Ed. Revista de Occidente.

Afortunadamente hoy día la teología católica está de vuelta de esta reducción diabólica y aun del mismo exclusivismo en la revelación de Dios. El Concilio Vaticano II, en su Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, pide a los católicos, con relación a las tradiciones religiosas de otros pueblos, que “descubran, con gozo y respeto, las semillas de la palabra de Dios, que en ellas se contienen (Ad gentes N° 11), lo que significa que fuera de la Iglesia Católica hay verdadera revelación¹⁰ y así muchas tradiciones religiosas pueden ser no solo la palabra del hombre que busca a Dios, sino la palabra de Dios que busca al hombre.

En *conclusión*, puede decirse que el fenómeno religioso no solo es un hecho “humano original”, que no puede reducirse a hechos económicos, psicológicos y sociales, aunque tenga muchas implicaciones económicas, psicológicas y sociales, como se verá en la tercera parte, sino también puede considerarse como un “hecho divino”, pues entraña una cierta presencia y actividad de Dios. Además hay que tener presente las tres primeras reducciones, porque de una u otra manera estarán siempre amenazando la originalidad del fenómeno religioso.

La “religiosidad popular”

Como ya dije antes, es una expresión bastante ambigua y creo que una parte de los problemas pastorales de la religiosidad popular brota de la falta de una definición adecuada sobre la misma. En general, puede decirse que la religiosidad popular es la manera como se expresa religiosamente el pueblo, pero entendido no como categoría económica, sino como masa con escaso cultivo religioso. No es la religión de las clases menos favorecidas económicamente, sino la religión del hombre de la calle. Es la religión de las mayorías, que se contraponen a la de las minorías tanto oficiales (el clero, los religiosos y demás élites eclesiales institucionales) como no oficiales (los grupos laicos más próximos al clero y que participan de alguna manera de las corrientes renovadoras de la Iglesia del post-concilio).

10 Citado por Joachim Matthes, Introducción a la sociología de la religión, (Madrid, 1971,1, 26), Alianza Editorial.

Una pormenorización de esta definición general permite señalar los siguientes rasgos:

1. Es *una verdadera cultura*, en el sentido que dan a esta palabra las ciencias sociales, es decir, modo de pensar, de actuar y de sentir en el campo religioso, que es peculiar de un grupo humano.
2. Como toda cultura *se transmite por el proceso de socialización* y así aunque en la religiosidad popular haya el influjo de ciertos agentes pastorales que todavía la cultivan, se transmite sobre todo por canales informales y como parte de la cultura total de la sociedad nacional.
3. *Supone un doble proceso*: a) un proceso de *selección de formas religiosas peculiares*, de acuerdo al contexto total de la cultura nacional: por ejemplo, el gusto por las procesiones. Esta selección, como toda selección cultural, se debe a múltiples factores (históricos, ambientales, económicos ... b) un proceso de *reinterpretación de las formas religiosas “oficiales”*, para añadirles o cambiarles los significados y funciones: por ejemplo, “la fiesta del santo patrono”. Esta fiesta, según la teología oficial, tiene solo una función cültica, y según la religiosidad popular tiene también funciones de integración social, de promoción por el prestigio, de desahogo colectivo y hasta de nivelación económica, como se verá en la tercera parte. Otro ejemplo, el “responso”, que en la teología oficial es un rito para liberar a los muertos de las penas de sus pecados, se convierte en la religiosidad popular de los otomíes del Mezquital de México en un rito para librarse de los muertos, que pueden causar enfermedades a los vivos. En el primer ejemplo, al rito religioso oficial, se le han añadido significados; se le han cambiado.
4. Por eso –desde el punto de vista de la religión oficial– *la religión popular es marginal*, por la importancia que da a lo accidental (los verdaderos sacramentos son los sacramentales), y es *sincretista*, pues en su contenido conserva a veces creencias y comportamientos religiosos de dudoso origen y a las formas religiosas oficiales les da un significado no ortodoxo; por ejemplo, cierta “matización” de los sacramentos, donde lo importante parece ser pasar el rito, independientemente de la preparación y del comportamiento siguiente del que lo recibe; o de la proliferación de oraciones vocales “eficaces” en los devocionarios, etc.

5. La religiosidad popular incluye dentro de sí *distintas subculturas*, según el marco socio-económico del grupo que el vive, y por eso habrá una religiosidad popular burguesa, otra de la clase media, otra de los pueblos jóvenes o suburbios, otra del mundo indígena, etc. Y aunque haya diferencias en cada subcultura, por el nivel económico y educativo de cada grupo, muchos ritos serán semejantes y sobre todo la manera general de enfrentar el problema religioso va a ser igual¹¹.
6. Finalmente las *principales manifestaciones de la religiosidad popular* pueden ser:
 - a. las fiestas de los santos patronos,
 - b. el culto de los santuarios,
 - c. los sacramentos “populares” (bautismo, la comunión, matrimonio).
 - d. los ritos fúnebres,
 - e. la devoción de las imágenes,
 - f. los símbolos religiosos (estampas y medallas, reliquias, hábitos, velas...),
 - g. las organizaciones religiosas (mayordomías, cofradías ...).

Puede parecer que me he detenido demasiado en la definición del fenómeno religioso popular. Personalmente lo creo necesario, pues, por una parte, no se puede hablar de técnicas de investigación sin conocer el objeto de investigación, y por otra toda definición tiene mucho de teoría interpretativa y así puede ser muy útil para la tercera parte.

11 La especificidad del fenómeno religioso es un tema discutido. Para Clifford Geertz, en su artículo “Religión as a cultural system”, la diferencia entre la actividad específicamente religiosa y la secular está en que la primera tiene relación con un fin absoluto; por ejemplo, el ascetismo en las comidas es religioso, cuando está orientado a conseguir un fin absoluto como el nirvana, y no lo es, cuando está orientado a la disminución de peso (en “Reader in comparativa religión” de William A. Lessa y Evon Z. Vogt, New York, 1965: 209). –Además el fenómeno religioso se aplica sobre todo para resolver el problema del sentido de la vida y ordenar el “caos” (las cosas sin explicación racional, el sufrimiento, el mal) por medio de un “cosmos” fundamental, que se admite por la fe–. Finalmente, la fe religiosa no brota del conocimiento científico, sino de la autoridad; no se cree lo que se conoce, sino que se conoce lo que se cree.

Metodología de la investigación de la religiosidad popular

En todo diseño de investigación social la recolección de datos exige plantearse una triple pregunta: ¿qué voy a investigar, a que universo de población y con que métodos? Pero, como antes apuntaba, esas preguntas pueden hacerse a dos niveles: uno, “profesional”, que es en el que se sitúa un científico social al que se encarga una investigación religiosa, y otro, “artesanal” que es el que puede emplear el agente de pastoral, que quiere conocer el comportamiento religioso de su zona de trabajo, tanto para evaluar sus propios métodos pastorales lo que es parecido a los análisis de mercado que hace cualquier vendedor de productos, como para detectar la sección del Espíritu, que “sopla donde quiere y no sabe por donde viene, ni a donde va” (Jn. 3,8), pero cuya acción puede descubrirse al menos por sus frutos. Aquí voy a limitarme al nivel artesanal, en lo relativo al empleo de determinadas técnicas de recolección de datos y también en la presentación de teorías sociológicas que permitan analizar dichos datos.

¿Qué se va a investigar?

La formulación de esta pregunta, en cada investigación concreta que se proyecta, exige un esfuerzo por delimitar el tema de la investigación. El tema puede ser preguntarse directamente los motivos de algún comportamiento religioso popular. Por ejemplo, ¿por qué a la gente le gusta llevar hábitos de las imágenes más veneradas?, ¿por qué se mantienen las fiestas religiosas patronales en el mundo campesino tan tenazmente a pesar de ciertos excesos de las mismas, reconocidos por los mismos campesinos?, etc. Cada respuesta es posible hipótesis y por la investigación se trata de descubrir la importancia de cada hipótesis.

Pero el tema de la investigación puede ser también una detallada descripción de algún suceso de la religiosidad popular. Por ejemplo, la manera como, en una determinada zona, se celebran los ritos fúnebres, o el bautismo o la primera comunión, de cualesquiera de las manifestaciones de la religiosidad popular enumeradas más arriba. Esta finalidad descriptiva es imprescindible cuando todavía no se tiene información suficiente del fenómeno religioso en cuestión para plantearse directamente los problemas. Pero en uno y otro caso es necesario además “ope-

racionalizar los términos”, es decir, definir el sentido de las expresiones y/o expresarlos por determinados indicadores, que las hagan manejables durante todo el desarrollo de la investigación, según las normas de cualquier manual de investigación social¹². Pero en la investigación artesanal basta con una explicación de cada término, al estilo de la tesis del viejo método escolástico.

¿A qué universo de población?

También hay que precisar con exactitud el universo de población, donde tiene lugar el problema o el fenómeno religioso a investigar. Para luego sacar una “muestra” representativa y/o seleccionar a los “informantes”.

- a. el muestreo está basado en las leyes estadísticas y se usa para hacer la investigación más fácil, en duración, etc. Se emplea sobre todo en la aplicación de encuestas y hay que empezar por determinar el tamaño y demás características de la muestra para asegurar su representatividad. Pero el método de encuestas, al menos con universos muy amplios y en cuyo análisis hay que aplicar técnicas estadísticas avanzadas, no se emplea en la investigación artesanal. Y además la encuesta tiene muy limitada utilidad para investigar el comportamiento religioso;
- b. el empleo de informantes consiste en seleccionar determinadas personas que pueden informar sobre el tema a investigar y con las que llega a entablarse una relación más personal. Conviene seleccionar a gente, de cuya información exacta conste y dentro de cierto pluralismo en edad, sexo, ocupación, nivel educativo, etc., para asegurar una mayor representatividad. Además, junto a estos

12 La “parodia diabólica” fue la hipótesis más aceptada entre los misioneros, pero no fue la única. Por ejemplo el Inca Garcilaso, autor de los “Comentarios reales de los Incas”, empieza por negar muchas de las semejanzas entre las dos religiones de que hablaban los cronistas, atribuyéndolo a mala información, y luego en las restantes se fija en los aspectos que se pueden lograr con la luz natural de la razón (sanción eterna, Dios creador del mundo ...) y, fiel a su tesis de defensa del incanato, dice que fue merito de los incas llevar a los indios de la idolatría universal al culto del Dios creador. Al menos esta es la interpretación de las fuentes que hace Pierre Duviols, en “La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial” (Lima, 1971: 67-72, Institut Francais d’Etudes Andines).

informantes ordinarios, conviene buscar también informantes “cualificados” como serían en nuestro caso los agentes de pastoral popular, los dirigentes de las cofradías o hermandades, etc.

Para la selección y trato con los informantes conviene seguir aun en las simples investigaciones artesanales, los consejos de los manuales de investigación social.

¿Con qué métodos?

Finalmente hay que seleccionar algunas de las técnicas que existen para recoger información. Dicha selección va a depender, naturalmente, del tipo de investigación que se proyecta. Paso ya a enumerar y describir brevemente algunas de esas técnicas.

La observación participante

Puede decirse que es el método clásico de la antropología. Consiste en observar el comportamiento cultural, pero participando en todo lo posible en el mismo, para verlo “desde dentro”. Este método se ha empleado en Antropología sobre todo para el estudio de culturas distintas de las del investigador y pasando este largos periodos de tiempo en la zona investigada.

El sacerdote, que desea estudiar así la religiosidad popular, debe comenzar por verla de cerca totalmente. Un ejemplo, las fiestas patronales campesinas. Con frecuencia el sacerdote se limita a ser el capellán del rito sagrado y solo parcialmente preside la eucaristía y luego se retira, sin tomar parte en la procesión ni en las demás actividades de la fiesta. Esto lo hace por falta de tiempo o por falta de vinculación con la gente, o por temor a que parezca aprobar con su presencia ciertos excesos (borracheras, peleas...) de las fiestas patronales. Pero así se priva de un lugar privilegiado de observación de una de las conductas religiosas más significativas del campesino, la fiesta. Sin duda esta es para el campesino algo “realmente religioso” y solo estando presente en ella al menos algunas veces, podrá el sacerdote comprenderla bien y desempeñar después, junto con el campesino, una función crítica sobre la misma.

Con mayor razón es necesaria esta observación participante en aquellas formas de religiosidad popular, que están más alejadas de la teología y la antropología propias del sacerdote, quien, como es sabido, se inspira en las nuevas corrientes teológicas post-conciliares y se mueve en la antropología de la sociedad técnica, occidental y secular. Un caso extremo de estas formas religiosas populares alejadas son los ritos agrarios que conservan ciertos grupos indígenas americanos. Y conozco varios sacerdotes, que habiendo algún tiempo trabajado pastoralmente en esos grupos y sabiendo la postura oficial del “pacto de no agresión” después de hacer observación participante, han redescubierto los valores religiosos y aun cristianos de muchos de esos ritos.

La observación participante de la religiosidad popular se basa en que, como dice Eric R. Wolf, “los ceremoniales campesinos se concentran en la acción, no en la creencia”¹³. Y lo mismo ocurre en mi opinión, con la religiosidad popular no campesina. Pero además hay que descubrir en esas acciones sagradas la perspectiva del que las practica. Clifford Geertz, uno de los antropólogos que ha dado nuevos enfoques a la Antropología Religiosa y autor del artículo “La religión como sistema cultural”, que luego examinaré, distingue distintas perspectivas (del sentido común, estética, científica, religiosa ...) en el acercamiento a los fenómenos sociales, y añade que es distinta la postura del “extraño” y del “practicante”. Mientras los extraños miran el rito como un particular punto de vista religioso, o lo aprecian estéticamente, o lo analizan científicamente, los practicantes los miran como “promulgaciones, materializaciones y realizaciones” de su fe; no solo modelos de lo que ellos creen, sino modelos para creerlo.

En tales dramas plásticos (los ritos) el hombre llega a la fe, tal como se la imagina¹⁴. Aunque el sacerdote, o cualquier investigador de

13 F. Schillebseckz, *La respuesta de los teólogos* (Buenos Aires, 1970: 106). Puede completarse este punto con Danielou, *Los santos paganos del antiguo testamento* y comentario sobre la fe en las cartas de S. Pablo a los Romanos (cap. 1) y a los Hebreos (cap. 11) (1960: 13s.).

14 Para ampliar este tema se puede consultar mi artículo “La religiosidad popular en el Perú”, aparecido en la revista “Comunidad” (México, 1972, N° 38).

la religiosidad popular, tenga su propia perspectiva religiosa, debe descubrir la perspectiva religiosa de la religiosidad popular.

La biografía religiosa

El método biográfico ha sido empleado en la investigación de ciencias sociales, pero quizás nadie lo empleó con la amplitud y riqueza de Oscar Lewis. Sin duda obras como *Los hijos de Sánchez* (México, 1964) son más útiles para entender al habitante de los suburbios de las ciudades latinoamericanas que gruesos tratados de sociología urbana, a pesar de que dicha obra de Lewis carece de análisis teórico, fuera de las breves notas de la introducción. Sobre la “cultura de la pobreza”.

Este método puede aplicarse también al campo específicamente religioso. Para emplearlo, hay que empezar por descubrir un buen informante, que, si se quiere generalizar, ha de ser representativo del comportamiento religioso popular. Luego hay que preguntarle sobre los puntos más significativos de su conducta religiosa, como por ejemplo, los momentos de vivencia religiosa más profunda, los momentos de mayor duda, la imagen de Dios que tiene, lo que piensa de la muerte y el más allá, lo que significa la religión en su vida profesional, los factores que más influyeron en su actual comportamiento religioso, etc. Está demás decir que este trabajo exige crear un clima de total confianza para que el investigado pueda comunicar sus experiencias más íntimas y que supone muchas horas de trabajo. Pero los resultados compensan con frecuencia el esfuerzo, no solo para descubrir la peculiar experiencia religiosa de “otra” cultura o sub-cultura, sino también para detectar al espíritu que sopla donde quiere.

Los grupos de reflexión

Consisten en reuniones de distintos niveles para discutir el tema de la investigación. Consiguen llegar a una profundidad que no tienen las simples encuestas de opinión, uno de los métodos más empleados en la investigación social. Además este método de grupos permite superar dos de las críticas más frecuentes que se hacen hoy día a la investigación social: la de que “cosifica” al hombre, haciéndolo objeto de investigación y la de que sus resultados solo benefician, al menos de inmediato, al investigador.

En la investigación dentro del grupo cada participante se convierte en sujeto de investigación y, además, es fácil que todos descubran un interés común en la discusión y así esta se haga para beneficio de todos.

En el terreno de la religiosidad popular este método puede ser muy útil. Dicha religiosidad popular está organizada en una serie de asociaciones (hermandades, cofradías, sociedades, etc.) que tienen la norma institucional de reunirse periódicamente. En tales reuniones y en otras que pueden provocar los agentes de pastoral se pueden presentar a discusión los grandes temas de la religiosidad popular; la finalidad misma de la asociación, el sentido de determinadas conductas religiosas (velas, hábitos, promesas, peregrinaciones...) etc. Este método al mismo tiempo que permite descubrir los motivos múltiples de la religiosidad popular puede ser un canal eficaz de evangelización y una reafirmación del sentido de comunidad eclesial pues el fiel se convierte en algo más que un simple “cliente” del mercado religioso, al poder expresar y discutir sus propias ideas religiosas en el grupo.

Entre los casos de mi experiencia personal de esta investigación de grupos, quiero referirme a la reunión con los catequistas de una parroquia quechua de los Andes peruanos (en Teraco, Departamento de Puno). Se me preguntó si un campesino cristiano podía ofrecer un “pago a la madre tierra”, ceremonia que por otra parte vienen practicando los campesinos de la zona, a pesar de la prohibición “oficial” de la Iglesia en los últimos cuatro siglos. Naturalmente, no se trataba de dar mi propia solución, sino de que los mismos catequistas la descubrieran, desde la perspectiva de sus propias categorías culturales y teológicas. Partiendo de que una acción es moralmente buena, cuando es bueno el motivo por el que se hace y cuando son buenos cada uno de los elementos de la acción; en primer lugar, se discutió largamente sobre los motivos para ofrecer el pago: “porque la tierra tiene hambre”, “para que la tierra no castigue”, “para agradecer lo que la tierra nos da de parte de Dios”. En segundo lugar, se discutió sobre cada uno de los elementos del pago; los componentes de la ofrenda ritual o “despacho”, las oraciones que se rezan, el comportamiento de los participantes en el rito, etc. Así se llegó a la conclusión de que, en determinadas circunstancias, el pago a la tierra puede ser una forma de culto válida para un cristiano, pero

además se descubrió una serie de detalles del rito y puntos de vista sobre el mismo, que de otra manera hubiera sido imposible descubrir.

Leyendas y mitos

Como es sabido, las leyendas y mitos son narraciones de sucesos que, aunque han sido muy diversamente interpretados (escuela histórica, funcionalismo, estructuralismo...), desempeñan una múltiple función en los grupos humanos y sin duda no se puede lograr un conocimiento profundo del hombre sin conocer sus mitos.

En la religiosidad popular funcionan también los mitos. No solo porque algunos comportamientos religiosos populares se convierten en mitos, por ejemplo, el culto a los santos que se consideran como seres poderosos independientemente de su contexto histórico y de su vida real, sino también porque casi todas las grandes imágenes del Señor, de la Virgen María o de los santos, que se veneran en los grandes santuarios latinoamericanos, tienen una racionalización mítica. Un simple análisis de la "historia" de la aparición permite descubrir los grandes temas de la religiosidad popular. Ordinariamente se trata de un marginado que tiene un grave problema y a quien la venerada imagen ayuda milagrosamente, después de exigirle algún sacrificio y el suceso se difunde enseñada para convertir el lugar en centro de peregrinación y culto.

Dentro de las zonas más tradicionales de la religiosidad popular (sectores campesinos e indígenas) o donde haya influido otra tradición cultural (grupos negros), no es raro que se conserven versiones propias sobre el origen del mundo y del hombre o sobre la muerte y el más allá o al menos reinterpretaciones de las versiones bíblicas y cristianas de dichos temas, que funcionan como verdaderos mitos. La investigación sistemática de tales mitos puede ayudar mucho la pastoral de esos grupos. Pero incluso la investigación de leyendas y mitos, que no tiene, al menos aparentemente, contenido religioso, puede ser necesaria para conocer el hombre concreto de la religiosidad popular; es sabida la importancia que tienen tales leyendas y mitos en la aceptación de valores en el proceso de socialización.

La investigación temática

Es aquella que trata de identificar los temas y palabras fundamentales de una cultura, las palabras que son temas, y se ha desarrollado como parte del método de alfabetización y concientización de Paolo Freyre. Este método descansa, como es sabido, en el concepto de cultura, no en su sentido humanístico, sino en su sentido antropológico. El mismo Freyre en su obra *La educación como práctica de libertad*, escribe: “Nos parece que lo principal de este nuevo programa con que ayudaríamos al analfabeto, aun antes de iniciar su alfabetización, a superar su comprensión ingenua y a desarrollarse la crítica, sería el concepto antropológico de cultura. El papel activo del hombre en y con su realidad... La cultura como aporte que el hombre hace al mundo que no pudo hacer. La cultura como resultado de su trabajo. De su esfuerzo creador y recreador ... A partir de ahí, el analfabetismo comenzaría a cambiar sus actitudes anteriores. Se descubriría críticamente como hacedor de ese mundo cultural”¹⁵.

Las principales etapas del método son: 1) obtención del “universo vocabular” del grupo: por medio de encuentros informales hay que descubrir las palabras con sentido existencial y las expresiones más típicas del grupo; 2) selección dentro de ese universo vocabular de las palabras “generadoras” conforma a diversos criterios: riqueza fonética, dificultades fonéticas (para establecer una secuencia que gradúe las dificultades y facilite el aprendizaje) y sobre todo significado más rico con relación a la realidad social, cultural y política del grupo; 3) creación de “situaciones” existenciales típicas del grupo son situaciones-problemas, que incluyen una o varias palabras generadoras, que se presentan codificadas y resumidas en una lámina; 4) descodificación de la lámina por el grupo, con la ayuda del coordinador dentro del “círculo de cultura”. Un ejemplo de aplicación del método en Río de Janeiro, donde una de las palabras generadoras es “favela”. El grupo analiza la lámina, que representa una favela, descubre esa situación como problema (el problema de la habitación, el de la alimentación, el del vestido, el de la salud y el de la

15 Por ejemplo Felipe Pardinas, *Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales* (México, 1969, siglo XXI).

educación) y finalmente visualiza la palabra mismo por medio de varias diapositivas o dibujos (primero la palabra completa, luego por sílabas y luego crea palabras con las combinaciones a su disposición).

No conozco personalmente ninguna experiencia de aplicación del método Freyre a la religiosidad popular, pero creo que puede hacerse muy bien sobre todo porque la religiosidad popular es ante todo una cultura y se acepta con poco sentido crítico. Además el método no tiene que estar vinculado necesariamente con la alfabetización. Las palabras generadoras de la religiosidad andina creo que serían: castigo, fiesta, pachamama, laika (brujo), bautismo, servinacuy, padre, etc. Una alfabetización, o simple concientización en esa línea puede ser muy útil para la evangelización y personalización del mundo andino.

Junto a estos cinco métodos de investigación hay que tener en cuenta otros (la entrevista, la encuesta, etc.) pero que yo imito por ser más conocidos y porque personalmente me parecen menos aptos para detectar el comportamiento religioso¹⁶.

Marcos teóricos de interpretación de la religiosidad popular

Todos los datos recogidos sobre religiosidad popular, por muy fidedignos y significativos que sean, necesitan un marco de interpretación. Este marco debe ser la ciencia de la religión y la teología por ser la religiosidad popular un hecho religioso y, en cierto sentido, un hecho teológico:

Teorías de la ciencia de la religión

Una reflexión sobre la religiosidad popular a partir del marco teórico de la ciencia de la religión debe incluir, en mi opinión, tres temas fundamentales: la diferencia entre religión y magia, la interpretación de algunos hechos más característicos de la religiosidad popular, como por ejemplo las fiestas. Paso a exponer la teoría de la ciencia de la religión sobre cada uno de estos puntos:

16 Eric R. Wolf, *Los campesinos* (Barcelona, 1971: 130), Nueva Labor.

Teorías sobre diferencia entre religión y magia

Es uno de los problemas que más ha preocupado a la ciencia de la religión. Aunque no puede decirse que dicho problema está ya resuelto, al menos se tienen ciertos indicadores que permiten ubicar un fenómeno dentro del “continuum” religioso-mágico. Dichos indicadores vienen de cada una de las teorías sobre la diferencia entre la religión y magia. Las principales teorías son:

- a. *Teoría de la manipulación-súplica* (Frazer). Para el antropólogo inglés, autor de *La rama dorada*, la magia supone una fuente de poder sobrenatural, que puede ser “manipulada” por determinadas personas en una relación de causa y efecto, de manera que una vez que se realiza la ceremonia mágica, tiene que producirse necesariamente el efecto, en cambio, la religión supone un poder sobrenatural, al que se implora por medio de la oración o rito, y del que se espera alcanzar lo que se pide, pues dicho poder, a semejanza de los seres humanos, se deja convencer por la “súplica”, aunque el efecto no tenga que producirse necesariamente.
- b. *Teoría de la utilidad-celebración* (Malinowski). El antropólogo polaco-ingles, autor de *Magia, ciencia y religión*, notó la diferencia de comportamiento de los isleños en Trobrland, cuando pescaban en la laguna y cuando pescaban en mar abierto; en el segundo caso, más difícil y más peligroso, había una serie de ritos previos para asegurar el éxito: su finalidad era, pues “utilitaria”. En cambio la religión es un fin en si misma y sus rituales no tienen la finalidad de conseguir el éxito; son una “celebración” de momentos importantes en la vida.
- c. *Teoría de lo personal comunitario* (Durkheim). Para el sociólogo francos “las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada, que declara adherirse a ellas y practicar los ritos correspondientes”; hasta los cultos privados por ejemplo, el culto doméstico, tienen este sentido. En cambio, las creencias mágicas, aunque también estén muy difundidas en amplios sectores de la población “no tienen como efecto ligar unos a otros a los hombres que adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, llevando una misma vida. No existe Iglesia má-

gica... El mago tiene una clientela, no una Iglesia”¹⁷. Durkheim hace, pues, la distinción entre religión y magia, a base del sentido de pertenencia al grupo.

- d. *Teoría del control del medio ambiente natural y social* (Aberle). David Aberle, antropólogo norteamericano que ha estudiado sobre todo los indios navajos y el fenómeno de peyotl, propone otro criterio de distinción entre los fenómenos mágicos y religiosos: los ritos encaminados al control del hombre sobre su ambiente (enfermedad, actividad agropecuaria ...) pertenecerían a la magia, y los encaminados al control del hombre sobre el ambiente social (código de conducta, evitar conflictos sociales ...) pertenecerían a la religión. En ese sentido la magia no tiene nada que ver con el comportamiento ético o moral de la persona.

Conclusión: las distinciones teóricas propuestas están relacionadas y no se excluyen mutuamente. Por medio de ellas, los fenómenos de la religiosidad popular, aunque no puedan ser clasificados definitivamente dentro de la religión o la magia, pueden serlo en su orientación. Y así fenómenos que entrañen una manipulación de lo sagrado, que se realicen con fines utilitarios, por una persona al margen del grupo y para controlar la naturaleza independientemente del comportamiento humano, puede decirse que tienen una orientación mágica; en cambio, fenómenos que entrañen suplica a los poderes sagrados, que sean celebratorios más que utilitarios, por la comunidad de creyentes y con un claro compromiso en el comportamiento personal, puede decirse que tienen una orientación religiosa. Aunque quede pendiente el problema de catalogar ciertos rasgos de la religiosidad popular –por ejemplo todos los ritos dirigidos a conseguir la solución de los problemas de cada día pienso que estos indicadores teóricos pueden ser útiles para interpretar la religiosidad popular y para avanzar en el “proceso de desmagización” de la misma.

Teoría sobre la religión como sistema cultural

Con frecuencia no se piensa que la religiosidad popular se limita a asuntos marginales o que recoge restos incoherentes de diversas tra-

17 Geertz, 1965: 214.

diciones religiosas (como en el caso del campesino andino, que conserva ritos pre y post-hispánicos), pero se olvida que ese comportamiento religioso popular forma un sistema religioso completo, que satisface las necesidades y se desempeña como cualquier sistema religioso. Entre las teorías, que presentan la religión como sistema simbólico o cultural, quiero reafirmar a la de Clifford Geertz, en su artículo ya citado “*La religión como un sistema cultural*”.

Geertz parte del hecho, largamente probado por la experiencia y por la literatura etnográfica, de que la religión proyecta imágenes de orden cósmico en el plano de la experiencia humana y trata de encontrar un marco analítico para explicarlo. Tal marco analítico es una nueva definición de religión como sistema cultural a partir del ethos y la cosmovisión del grupo que es la siguiente: “la religión es un sistema de símbolos que actúa, para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones profundos y permanentes, por la formulación de concepciones de un orden general de la existencia, y que viste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que dichos estados de ánimo y motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad” (1965: 206). Explico brevemente cada punto:

1. Para Geertz, símbolo es cualquier vehículo de un concepto, es decir, cualquier objeto, acto, suceso, cualidad o relación, que sirve para significar algo. Los símbolos religiosos expresan o significan la realidad, tal como dicha religión la ve, y al mismo tiempo le dan forma “por inducir en el creyente un cierto juego distintivo de disposiciones, que prestan un carácter estable a las corrientes de su actividad y a la cualidad de su experiencia” (p. 208). Estas disposiciones, que también pueden llamarse rasgos mentales o fuerzas psicológicas, son de dos tipos: estados de ánimo, que acompañan a la persona y aumentan y disminuyen como la niebla o el perfume, y motivaciones, que la orientan para conseguir algo.
2. Por medio del sistema religioso, el hombre puede manejar el “caos” que le amenaza con la importancia analítica, emocional y moral, es decir, con la ignorancia o confusión, el sufrimiento y el mal, y al manejar el caos, encuentra el “sentido de la vida”:

- a. en cuanto al problema de la confusión, la gente usa de la religión para explicar los sucesos anómalos (por que la desgracia cayó sobre tal persona y no sobre la otra) y desde luego se está mucho más dispuesto a cambiar de explicación que a renunciar a la explicación.
 - b. en cuanto al problema del sufrimiento, aunque, a lo largo de la historia, “la religión probablemente ha perturbado tanto al hombre como lo ha animado” (p. 210) ayuda a soportar el dolor, y el sufrimiento, como problema religioso, no es como evitarlo, sino como soportarlo más fácilmente.
 - c. finalmente, en cuanto al problema del mal, el problema de “la brecha entre lo que nosotros creemos que algunos individuos merecen y lo que vemos que consiguen (p. 211), también la explicación trata de explicarlo. En síntesis la experiencia diaria nos hace sospechar que la vida carece de auténtico orden. Y la respuesta religiosa a esa sospecha es siempre la misma: “La formulación, por medio de símbolos, de tal orden auténtico que explicará y aun celebrará las ambigüedades, paradojas y enigmas de la existencia humana” (p. 211).
4. Y ¿cómo puede el creyente dar ese salto de un “caos” existencial a un “cosmos” fundamental? o ¿qué significa creer en el contexto religioso? Hay que reconocer que la fe religiosa no envuelve ninguna inducción baconiana de la experiencia, sino más bien una primera aceptación de la autoridad, que transforma esa experiencia. La autoridad tiene un origen distinto, según el tipo de religión (tribal), mística, carismática, escriturística, sacerdotal), pero en toda revelación brota de la aceptación de la autoridad: si quieres conocer, primero debes creer. Esto es lo esencial de la perspectiva (entendida como modo peculiar de ver la vida y de construir el mundo) “religiosa” y lo que la distingue de las otras perspectivas: la del “sentido común”, la “estética”, la “científica”.
5. La perspectiva religiosa descansa en el sentido de lo “real de verdad” y se genera en el rito, entendido como conducta consagrada. Estas actividades religiosas son verídicas y sólidas. En el rito se encuentran y se refuerzan mutuamente los estados de ánimo, las motivaciones y las concepciones generales de la vida. Independen-

dientemente del papel que juegue la divinidad en el nacimiento de la fe –y sobre eso el científico social no puede decir nada–, es en el ritual donde surge la fe, y así el ritual viene a ser no solo modelo de lo que se cree, sino modelo para crearlo.

6. Aunque la mayoría de los hombres vive habitualmente en la perspectiva del sentido común, las disposiciones que los rituales religiosos inducen tienen su mayor impacto, desde el punto de vista humano, fuera de los límites del ritual mismo, al colorear el mundo de un modo determinado. La religión es sociológicamente importante, porque como el medio ambiente o el poder político, da forma al orden social, y las concepciones religiosas se expanden más allá de sus fronteras metafísicas. Por ejemplo, un cristiano mira el nazismo frente al telón de fondo del pecado original, que aunque no lo explica en el sentido causal, lo sitúa dentro de un sentido cognitivo, moral y afectivo. Así el orden cósmico de las creencias viene a ser un comentario sobre el mundo mundano de las relaciones sociales y de los sucesos psicológicos.
7. Pero esas creencias no solo son un comentario sino una norma. No se limitan a la interpretación del orden social, pues entonces no serían una religión. En la doctrina del pecado original se encuentra también una doctrina recomendada ante la vida, un recurrente estado de ánimo y un persistente conjunto de motivaciones” (p. 215). Los estados de ánimo y las motivaciones de la orientación religiosa emiten una luz tenue sobre los sólidos trazos de la vida secular de la gente.
8. Los sistemas religiosos se han desarrollado de un modo muy diverso: hay sociedades con una organización social muy simple, y otras con una organización muy compleja, y los cambios no se hacen meramente sobre una base evolutiva.
9. Aunque el estudio antropológico de la religión funciona a dos niveles, el del análisis del sistema de significados de los símbolos inventados por la propia religión y el de la relación del sistema con la estructura social y los procesos psicológicos, se ha dado mucho más importancia al segundo nivel. Sin embargo, “solo cuando tengamos un análisis teórico de la acción simbólica, comparable en su refinamiento al que ya tenemos para la acción social

y sicológica, seremos capaces de abordar efectivamente aquellos aspectos de la vida social y sicológica, en los que la religión juega un papel determinante” (p. 215).

Hasta aquí Clifford Geertz, al que he tratado de resumir con fidelidad. Su teoría de la religión me permitirá presentar una serie de hipótesis sobre la religiosidad popular en la cuarta parte de este trabajo.

Teorías de interpretación de algunos ritos religiosos populares

Además de la interpretación global del fenómeno religioso, las ciencias sectoriales de la religión han desarrollado micro teorías para interpretar determinados ritos. Voy a poner como ejemplo las fiestas patronales celebradas por el sistema de cargo. Por el simple hecho de que el rito religioso esté dentro del sistema social –y esa es una de las notas distintivas de la religiosidad popular–, la función religiosa se complementa con otra serie de funciones sociales. Este fenómeno ha sido muy estudiado en el mundo indígena sobre todo de Mesoamérica. Entre estos estudios merece destacarse el de Frank Cancian, “Economics and prestige in a Maya community” (Standford, 1965).

Según Cancian en Zinacantan, pequeña comunidad zotzil de la sierra de Chiapas (México) hay una jerarquía de cargos, por la que el individuo debe ascender sucesivamente y que está formada por cinco niveles principales: mayordomos¹⁸, alféreces (14), regidores¹⁹, alcaldes viejos²⁰ y “pasados”, que son los que han desempeñado uno o más cargos en cada uno de los niveles anteriores y tienen un gran status en su comunidad.

Este sistema va a desempeñar múltiples funciones: a) ofrece un medio de conseguir prestigio y así es un camino de promoción personal, dentro de un marco de valores aceptados por todos; b) integra a todos

18 Paolo Freyre, *La educación como práctica de libertad*, (Santiago, 1965: 129), Ed. Tierra Nueva.

19 Una ampliación de estos métodos puede encontrarse en mi artículo, “Investigación socio-religiosa y pastoral”, en el número 4 de la revista “Allpanchis” (Cuzco, 1972: 185-201).

20 Durkheim, *Las formas...* (1968: 46-7).

los participantes en el centro ceremonial (se trata de familias que viven muy dispersas), y en la celebración del rito, que existe elaboración de muchos, y en los símbolos religiosos comunes, que los distinguen de los no-zinacantecos; c) el gasto de una gran cantidad de dinero, sobre todo por los más ricos, reduce la envidia, la cual siempre es una amenaza para la integración, evita la brujería y nivela económicamente a la mayoría de los vecinos; d) impide la descapitalización de los indígenas, pues obliga a invertir los excedentes en el descanso y desahogo de los mismos comuneros (aunque algunos gastos se hacen de productos fabricados por los ladinos), por más que la inversión no sea para capitalización de la actividad económicamente indígena; e) en otras comunidades mesoamericanas se resuelve también el problema de la distribución del poder, pues este se confiere no a las personas, sino a las funciones, que todos van desempeñando sucesivamente y así se mantiene siempre el equilibrio. Así resulta un sistema que funciona relativamente integrado. Y ante las nuevas fuerzas que entran en acción (el aumento de población, sobre todo como consecuencia de la disminución de la mortalidad, y el aumento de riquezas, como consecuencia de las pequeñas innovaciones técnicas introducidas en la agricultura), para mantener el equilibrio de que todos pasen por los cargos, se aumenta ligeramente el número de fiestas y se construyen listas de espera para pasar cargos, hasta con quince años de anticipación.

Por este ejemplo se ve que un rito religioso que aparentemente solo tiene una finalidad cultiva, se convierte en la piedra angular de un sistema social, de modo que su supresión puede acarrear la desorganización total de la sociedad zinacanteca.

Aunque no todos los comportamientos de la religiosidad popular tengan semejante complejidad, no hay que olvidar que todos ejercen otras funciones, además de las religiosas, y que una pastoral popular serena exige conocer esas funciones antes de promover ninguna innovación.

Teoría teológica

Antes de exponer la teoría teológica frente a la religiosidad popular, como un marco más de análisis de los datos recogidos en la investigación, me parece necesario fundamentar esa teoría, por el magisterio y por la escritura:

- a. El *magisterio*, además del texto ya citado sobre las religiones no cristianas y otros similares del Vaticano II, hay el documento de Medellín sobre pastoral popular. Allí se dice que “la fe, aunque imperfecta, puede hallarse en los niveles culturales más bajos” (VI, 5) y que “los hombres se adhieren a la fe y participan en la Iglesia en diversos niveles” (VI, 6): por lo tanto, según los obispos latinoamericanos en la religiosidad popular puede haber verdadera fe.
- b. *La Escritura*, naturalmente no puede tener una posición tan definida, pero manejando una serie de textos e interpretándolos dentro de su contexto, se puede obtener al menos una orientación general sobre el tema. Pero, por motivos metodológicos, conviene distinguir entre la posición del libro santo ante la religiosidad popular judía y ante la naciente religiosidad popular cristiana:

1. Ante la “religiosidad popular judía” los profetas la critican terriblemente por dos motivos principales: porque no iba dirigida al Dios de la alianza sino a sus ídolos, y porque insistía en el culto y olvidaba la justicia, críticas ambas que parecen tener una enorme vigencia entre los cristianos de nuestro tiempo. Pero no hay que olvidar el contexto. En el Antiguo Testamento se habla propiamente de una historia universal de salvación que se manifiesta tan bellamente en la alianza cósmica (utilizando la expresión de Danielou) que Dios firmó con Noé, y de una historia sacramental de salvación, y que se inicia con Abraham y continúa en el mundo judeo-cristiano. Y aunque en la alianza cósmica hubo culto al Dios verdadero y Danielou puede publicar un libro sobre personajes de esa alianza con el sugestivo título *Los santos paganos del Antiguo Testamento* (Buenos Aires, 1960), sin embargo para los judíos eso era una regresión y por eso los profetas, fieles a su carisma de criticar las mediaciones para profundizar en ellas, condenan esa alianza cósmica y sobre todo sus deformaciones. En cuanto al segundo elemento de la crítica profética, la crítica del culto sin la justicia, no hay que olvidar, como creo yo que lo olvidan algunos teólogos de hoy, que los profetas no solo hablan de la justicia verdadera, sino también del culto verdadero (el sábado, formas de culto, etc.).

Jesucristo, aunque en ninguna parte hizo una condenación del culto y *él* mismo cumplió fielmente todas las descripciones de la re-

ligiosidad popular judía (circuncisión, peregrinación anual al templo, celebración de la pascua, etc.), sin embargo, “radicaliza” la crítica de los profetas exigiendo un culto más espiritual “ni en este monte, ni en Jerusalén ...; adoradores en espíritu y en verdad” Qn. 4, 21-3): ni alianza cósmica, ni alianza judía, sino alianza nueva y eterna, y exigiendo el amor al hermano antes que la ofrenda sobre el altar (Mt. 4, 23).

2. Ante la naciente “religiosidad popular cristiana”, Jesucristo por una parte cultivó una cierta religión de masas (predicación a las multitudes, milagros al por mayor para resolver los grandes y pequeños problemas de la gente, aun ciertas manifestaciones multitudinarias como el Domingo de Ramos), pero, por otra parte, la criticó: “me buscan, porque les dí de comer ...; trabajen por conseguir el alimento que da la vida eterna” Qn. 6, 26-7), y exigió una religión profundamente personal y comprometida: “reza en tu corazón” (Mt. 6,6); el mal hasta en el pensamiento (Mt. 5, 28); el juicio final en función del servicio del hermano (Mt. 25, 31).

Los apóstoles y la primitiva comunidad cristiana, a pesar de las posibilidades que para un cristiano “menos popular” les daba la organización en pequeñas comunidades, tienen que hacer ciertas concesiones a la religiosidad popular. Por ejemplo, ciertos bautismos masivos que aparecen en los Hechos (Hech. 2, 41) o la proliferación de milagros por medio de “reliquias”: “Obraba Dios por las manos de Pablo milagros extraordinarios, de tal suerte que se aplicaban a los enfermos los *pañuelos y delantales* que habían tocado su cuerpo, y se retiraban de ellos las enfermedades y saltan los espíritus malos” (Hech. 19, 11-12); “por mano de los apóstoles se obraban muchos milagros... y hasta sacaban los enfermos a las plazas y los ponían en Camillas y angarillas para que al pasar Pedro, al menos su sombra les tocara a algunos de ellos” (Hech. 5, 12, 15). Naturalmente este problema se complicó cuando la Iglesia se abrió a las masas del Imperio después de Constantinopla y a los pueblos bárbaros, que traían sus propias tradiciones religiosas.

Supuesta esta fundamentación de la escritura y del magisterio, la tecnología nos permite ver la originalidad del cristianismo frente a otras religiones y nos da indicadores para descubrir el contenido cristiano de las formas religiosas populares.

Religión y cristianismo

En su *Diccionario teológico* (Barcelona, 1966) el teólogo Karl Rahner escribe: “El cristianismo, conforme a su esencia, es la liberación de la religión, puesto que la ‘basileia’ (el Reino) que en él comienza a hacerse realidad no puede ya identificarse con ningún mundo histórico; o, por lo menos la fe cristiana, en virtud de su esencia, irá deshaciendo una y otra vez semejantes identificaciones a lo largo de la historia. El cristianismo hace presente la provisoriedad de toda piedad individual y de todas las formas objetivas de culto. Al hacerlo, pone en tela de juicio reiteradamente todas las tentativas, incluso las normales para un cristiano, de malentender la religión como autoafirmación del individuo o como mera garantía del orden social. Con todo, el cristianismo no es una liberación de manos de la religión, tal como la ha pretendido el budismo en su forma primitiva. El cristianismo es religión, por tanto, reconoce que todavía no ha llegado el momento del conocimiento inmediato de Dios, de la “visión cara a cara” (col. 620).

Por su parte, Aldo Büntig en su obra *¿Magia, religión o cristianismo?* (Buenos Aires, 1970), un estudio sobre ciertas formas religiosas populares argentinas, analiza la originalidad del cristianismo frente a los demás tipos de religión y señala cuatro características:

- a. El cristianismo no es una religión más entendida como conjunto de creencias y ritos, practicados individualmente y socialmente, a través de los cuales busca en un ser superior el sentido de su existencia.
- b. El cristianismo se autodefine “como la expresión de una manifestación (revelación) de Dios, que sale al encuentro del hombre, respondiendo a esa búsqueda de sentido, que caracteriza la existencia humana. Así, de esa manera, la revelación cristiana no anula lo positivo de las búsquedas religiosas del hombre, sino que las aune y transfigura” (1970: 32).
- c. No es inicialmente el hombre quien busca a Dios, sino Dios que se acerca al hombre a través de su Hijo (Jn. I, 1-14) y con una llamada personal a cada hombre (Jn. 14, 6: “nadie va al Padre sin por mí”).
- d. El cristianismo se presenta así como la expresión de un nuevo tipo de presencia en el mundo. Dios se hace presente en el mundo

por el hombre que prolonga en la historia la acción salvadora del Hijo de Dios encarnado. “El hombre, la sociedad, no son divinos pero están llamados a serlo. El hombre es el encargado de realizar tan grandiosa tarea” (1970: 33)

En consecuencia, puede afirmarse que el cristianismo es una religión, porque llena la definición mínima de religión que da la Sociología o Antropología Religiosas. Por ejemplo, según la definición de Wach ya citada, la experiencia cristiana tiene su expresión teórica o doctrinal: “tienen un padre Dios y todos Uds. son hermanos” (Mt. 23, 8), su expresión práctica o cúlrica: “Uds. pues oren así: Padre nuestro, que estás en los cielos ...” (Mt. 6, 9); “luego tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: este es mi cuerpo, que es entregado por Uds. hagan esto en recuerdo mío” (Lc. 22, 19) y su expresión sociológica o de grupo organizado “tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mt. 16,16). Pero, por otra parte, el cristianismo “hace presente la provisoriedad de toda piedad individual y de todas las formas objetivas de culto” (Rahner, 1966, c 620) y se presenta “como la expresión de un nuevo tipo de presencia en el mundo” (Büntig, 1970: 33), y en este sentido parece ser la superación de la religión. Estos datos son importantes para afirmar y relativizar el contenido cristiano de las formas religiosas populares, tal como aparecerá en una de las hipótesis de la cuarta parte.

Métodos para detectar lo cristiano en la religiosidad popular.

La teología ofrece los siguientes métodos:

1. *El análisis interno del comportamiento religioso popular*

Hay que analizar, por una parte, la imagen de Dios subyacente en la religiosidad popular, para ver hasta que punto aparecen los rasgos del Dios que anunció Jesucristo o más bien los del Yahvé de los profetas o los de otras tradiciones religiosas más distantes todavía del Dios vivo. Por otra parte, hay que analizar el tipo de “compromiso” personal y social, al que lleva la religiosidad popular a la persona que la practica.

2. *La crítica del acto religioso personal por sus efectos en el espíritu*

Se puede examinar también la religiosidad popular por sus frutos, a partir de la afirmación de Pablo: “lo que el Espíritu produce

es amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, humildad y dominio propio” (Gal. 5. 22-3), o, en el supuesto de la misma ambigüedad de la religiosidad popular, hacer una “discreción de espíritus”²¹, como habla San Ignacio en los Ejercicios.

Hipótesis sobre la religiosidad popular

Y así paso ya al último punto del trabajo es decir, presentar las principales hipótesis sobre la religiosidad popular, basadas en la definición elegida y en los marcos teóricos expuestos. Aunque con frecuencia la formulación es más amplia, puede decirse que las dos primeras hipótesis se basan en la definición elegida, la tercera en las teorías sobre la diferencia entre la religión y magia, las siguientes hasta la décima en la teoría de Geertz; la undécima en la teoría de Cancian y la última en el marco teológico expuesto. Dichas hipótesis son:

1. La religiosidad popular es la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la Iglesia institucional, o porque esas mismas masas no buscan un cultivo mayor. Es una verdadera cultura, en el sentido antropológico, y así se trasmite sobre todo por el proceso de selección de formas religiosas peculiares, de acuerdo al contexto (histórico, ambiental, socio-económico ...) del mundo latinoamericano, y un proceso de interpretación de las formas religiosas “oficiales” de la Iglesia Católica, añadiéndoles o cambiándoles los significados, y por eso, desde el punto de vista de la Iglesia oficial, la religiosidad popular es una religiosidad marginal y aun sincrética. Se divide en distintas sub-culturas, según el marco socio-económico del grupo que la vive, clase media, grupos suburbanos, proletarias, campesinado, minorías indígenas o negras, etc., y se manifiesta sobre todo en las fiestas religiosas patronales, en el culto de los

21 San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales* presenta dos series de reglas para conocer los espíritus (“las varias nociones que en el ánimo causan”), que son fruto de su profunda introspección y de su apertura a la acción de Dios y que son un ejemplo de sentido crítico sobre situaciones espirituales ambiguas como son muchas de las formas religiosas populares.

santuarios, en los ritos fúnebres, en la devoción a las imágenes y símbolos religiosos y en los sacramentos “populares” (bautismo, la comunión y matrimonio).

2. Un indiscutible valor de la religiosidad popular radica en que es la manera peculiar, por la que trata de comunicarse con Dios la mayor parte del pueblo latinoamericano. Aunque dicha religiosidad este condicionada, como todo comportamiento cultural, por factores ambientales, socio-económicos e históricos, y así deba ser periódicamente cuestionada, sin embargo debe respetarse, como deben respetarse todas las expresiones culturales del pueblo, y ayudarla a evolucionar paulatinamente, sin importunarla, sin imponerle cambios radicales, que responden quizás a otros mundos culturales.
3. Un peligro serio de toda la religiosidad popular es su “magización”. Aunque la ciencia social no ha encontrado criterios definitivos para separar la religión de la magia, hay criterios que indican al menos la “orientación” del fenómeno. Y así los fenómenos que entrañan una manipulación de lo sagrado, que se realizan con fines utilitarios, por un especialista al margen del grupo y para controlar ciertas fuerzas naturales con independencia del comportamiento personal, puede decirse que tienen una “orientación mágica”. En cambio, los fenómenos que entrañan súplica a los poderes sagrados, que son celebratorios más que utilitarios, por la comunidad de creyentes y con un claro compromiso con el comportamiento personal, puede decirse que tienen una “orientación religiosa”.
4. La religiosidad popular imprime en la persona que la vive un conjunto de disposiciones o fuerzas psicológicas características, a saber “estados de ánimo” peculiares que acompañan a la persona, nociones y “motivaciones” que le orientan a la práctica. Tales disposiciones son profundas y duraderas, prestan un carácter estable a las corrientes de su actividad y a la cualidad de su experiencia y forman lo que se ha llamado el “sentimiento religioso del pueblo”.
5. La religiosidad popular parece tener escaso valor, por dar tanta importancia a los aspectos marginales (por ejemplo, a los sacramentales), y aun por recoger restos poco coherentes de diversas

tradiciones religiosas (como en el campesino andino, que conserva ritos pre y post-hispánicos). Sin embargo, desempeña un papel muy importante en el problema del “sentido de la vida”. Por medio de su cosmovisión religioso-popular, el hombre latinoamericano convierte en “cosmos” el “caos” existencial que le amenaza cada día, es decir, las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal. Así nuestro pueblo presenta una personalidad social básica más segura que la de otros pueblos más “desarrollados” económicamente, pero que han perdido el sentido religioso de la existencia.

6. El ser humano tiene diversas perspectivas o modos de ver la realidad; la del sentido común, la científica, la estética, la religiosa, etc., que no son contradictorias, sino más bien complementarias, y que pueden mezclarse en la solución de determinados problemas. La pastoral de la religiosidad popular debe desempeñar la función crítica de evitar que se mezclen en las perspectivas y así vaya a darse, por ejemplo, al problema del “caos” social (la mala organización de la propiedad y de las relaciones de producción en la sociedad) justificaciones o soluciones religiosas.
7. El “rito” juega un papel clave en la religiosidad popular, porque el rito es no solo un modelo “de” lo que se cree, sino un modelo “para” crearlo. La aculturación religioso-popular se hace preferentemente por medio del rito, y por eso la formación religiosa del hombre latinoamericano es tan rica en emotión y contenido básico como pobre en elaboraciones teológicas, tan rica en contenido mítico, como pobre en contenido histórico. Aunque es indispensable mantener un “proceso” de desratización” de los rituales religiosos populares (para que el rito no deje de ser un medio y se convierta en un fin), hay que evitar caer en la “desritualización”, porque no puede haber verdadera religión sin ritos.
8. La religiosidad popular “colorea” todo el comportamiento humano del hombre que la vive, una pastoral crítica sobre las creencias (imagen de Dios, concepto de pecado ...) y sobre los ritos de la religiosidad popular va a repercutir en otros sectores del comportamiento humano y puede contribuir así a la “deshumanización” del hombre latinoamericano.

9. Aunque en las ciencias sociales se hayan establecido muchas correlaciones entre la religión y los aspectos socio-económicos²² y aun haya algunas grandes teorías sobre el influjo de la religión en el cambio social (las más conocidas son las de Marx, para el que la “religión es el opio del pueblo” y así impide la liberación de los oprimidos, y la de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde se sostiene la importancia que tuvo la sobrevaloración del trabajo y del ahorro propia del calvinismo en el nacimiento del capitalismo), es un punto poco estudiado. Además faltan teorías suficientemente elaboradas sobre la acción simbólica, es decir sobre cómo influye la religión en el cambio social. Por eso la pastoral de la religiosidad popular debe revisarse periódicamente, para beneficiarse de los avances de la investigación socio-religiosa en este punto.
10. Hay dos formas de secularización: una “sociológica”, que brota de una comprensión más profunda del mundo y del hombre, y así deja menos zonas oscuras que sean invadidas por lo sagrado, y otra “teológica”, que brota de la mejor comprensión del mensaje evangélico. Parece indudable que las formas religiosas no van a desaparecer tan radicalmente como en algunos países “desarrollados”, porque el cambio social no sigue una línea evolutiva única y porque esas formas religiosas responden a necesidades humanas y así pueden reaparecer de otra manera, como está ocurriendo en algunas sociedades desarrolladas (desde el “movimiento de Jesús” hasta la multiplicación de la magia en las grandes ciudades). Por consiguiente, es necesario encontrar nuevas formas religiosas populares, más de acuerdo con el mundo técnico e industrializado que está naciendo en nuestro continente y, además profundizar en la evangelización, si se quiere evitar que la secularización se convierta en secularismo.
11. La mayoría de las formas religiosas cumple todavía, otras funciones (psicológicas, económicas, sociales ...) además de las específicamente religiosas. Un caso típico son las fiestas patronales, el

22 Milton Yínger, en *Religión, persona y sociedad* (Madrid, 1968, Ed. Razón y fe) estudia este punto en el capítulo religioso y economía (261-307).

rito religioso compartido por más latinoamericanos. En la sociedad tradicional, sobre todo en el mundo indígena andino y mesoamericano, la fiesta, celebrada por el sistema de “cargos”, es un mecanismo de promoción de la persona dentro de un sistema de prestigio, un mecanismo de identificación e integración del grupo social, un mecanismo de desahogo colectivo y de retorno al tiempo “inicial”, un mecanismo de distribución y nivelación del poder y de la riqueza, etc., además de su finalidad específicamente cültica. Pero todas las demás formas religiosas populares (los sacramentos populares, que se han convertido en ritos de “paso”; el compadrazgo, con ocasión de los acontecimientos religiosos; y todos los ritos sacros, presentes en todos los momentos de tristeza y alegría del hombre latinoamericano ...) tienen múltiples funciones psicológicas y sociales.

12. Además, de su claro contenido religioso, puede decirse que las formas religiosas populares tienen un contenido cristiano y que son ya una primera respuesta a la revelación de Dios en Jesucristo. Pero este contenido inicial y como en germen debe ser desarrollado, por una crítica constante de las propias mediaciones religiosas (una secularización “teológica” hecha sin quemar etapas) y debe además completar su dimensión cültica con las otras dimensiones que tiene para el cristiano la revelación plena, hasta que el hombre latinoamericano encuentre en su religiosidad la fuerza más grande para la construcción de un mundo verdaderamente humano.

Capítulo XX

El concepto de alma y de enfermedad entre los indios americanos

Jean Vallard

Tomado de Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, tome VI, pp. 5-33. Paris-Lima, 1958. Tradujo Juan Comas.

A manera de manuscrito

Habiendo tenido frecuentemente ocasión de conocer a los brujos de las más diversas tribus sudamericanas y de asistir a sus ritos, atrajo mi curiosidad e interés la gran difusión de la creencia en el rapto del alma.

El rapto del alma resulta ser unas veces la causa habitual de las enfermedades, mientras que en otros casos provoca un estado peculiar; el mal de susto o mal de espanto.

Semejante creencia está ligada a una muy antigua concepción acerca de almas múltiples que desempeñan en el hombre variadas funciones. Especialmente difundidas entre los cazadores del Chaco y de la cordillera andina, se las encuentra también entre las tribus de la selva. Al contacto con el cristianismo y las tradiciones populares de origen europeo, el tema primitivo ha sufrido numerosas deformaciones, pero logró penetrar en los medios mestizos y blancos.

Sin detenernos en el detalle de sus diversas variantes, presentaremos una síntesis de tal creencia, primero en las regiones andinas de Perú y Bolivia donde ocupa un primer plano de gran relieve en la medicina popular, luego nos referiremos a otras tribus americanas. Y terminaremos subrayando la importancia de ese tema para la etnografía comparada.

El indio de los altiplanos de Bolivia y Perú vive en un ambiente mágico. Se considera impotente ante una naturaleza excesivamente grandiosa, en escala más que humana. Los picachos nevados de sus montañas, los lagos emplazados en las Cordilleras a más de 4000 m. de altura, los glaciares, las minas, los vientos, los torbellinos de polvo arrasando la puna, el rayo... le parecen poblados de numerosos espíritus de los cuales se siente capaz de obtener benevolencia o evitar siquiera su enemistad.

Pocas son sus reacciones estéticas ante los más grandiosos y bellos espectáculos de los Andes; sus reacciones son más bien de temor. Suplica a las montañas y lagos de no hacerle daño. Una curiosa invocación que llamó mi atención en los primeros contactos con los hombres del altiplano, termina la mayoría de sus plegarias, cualquiera que sea el espíritu invocado, divinidad indígena o santo cristiano: *han ahayo apakaña mathaqui* "Para que mi alma no sea raptada".

Este temor se expresa en las más diversas circunstancias y la medicina en los Andes está dominada por tal idea: el rapto del alma. Los estados enfermizos sin causa material u orgánica visible, a la cual pueda el indio aplicar una etiqueta precisa (anemias, caquexias diversas, tuberculosis, estados crónicos en general) constituyen el cuadro clínico de la pérdida del alma. Su origen es el "susto", el miedo. El enfermo ha sido aterrorizado, casi equivalente al attonitus, al pasar cerca de un lugar de mala fama, o al ser tocado por una tromba de polvo, o arrastrado por un torbellino. Y no es el miedo en el sentido vulgar de la palabra, sino un estado súbito de abatimiento o depresión que, a veces, puede pasar desapercibido en el momento de iniciarse.

Este cuadro se complica con perturbaciones psíquicas que agravan el estado del enfermo. Es bajo esta doble forma que se presenta de ordinario el mal de susto o mal de espanto, bien conocido por todos los médicos que ejercen su profesión en los Andes.

Los accidentes, las enfermedades febriles, sarampión, viruela, tífus exantemático, no entran en esa etiología; corresponden a la medicina empírica.

Acerca de la causa real del "mal de susto", la opinión indígena es unánime, bien se trate del paciente, de quienes le rodean o del brujo-

curandero. El enfermo ha perdido su alma, que le ha sido robada por algún espíritu. En ciertas ocasiones, acudiendo a sus recuerdos el enfermo puede precisar el lugar y las circunstancias del robo del cual ha sido víctima. El brujo, consultando las hojas de coca o recurriendo a otras prácticas adivinatorias, confirmara tales declaraciones o deberá, por el contrario, descubrir el origen del mal y el autor del rapto.

Antes de continuar, conviene examinar lo que el indio piensa de los espíritus que le rodean y tratar de comprender su concepción sobre el robo del alma.

Entre los numerosos espíritus que pueblan nuestro universo mágico, algunos se sienten bien dispuestos hacia los hombres; la diosa-tierra (*Pachamama*) o *llumpaca*, la virgen o la muy pura, los *pachas* (espíritus del aire), los espíritus *mal'ku*, que viven en los picos más altos de los Andes o en el lago Titicaca, protectores del pueblo aymara. Algunos *mal'ku* son los guardianes, y al mismo tiempo los jefes, de los animales; por ejemplo el *mal'ku Kuntur*, jefe de los cóndores.

Otros espíritus reciben el nombre de *apu*, señores. *Mal'ku* y *Apu* son entidades mixtas que poseen un cierto grado de materialidad; pueden ser vistos y oídos por los hombres. Señores de los lugares elevados, tienen como residencia habitual las altas montañas y a veces los grandes lagos. Sienten las mismas necesidades que los humanos: hambre, sed y esperan sobre todo la alimentación de los hombres; se enojan cuando se les olvida. En ciertas épocas, particularmente en el mes de agosto, pleno invierno en los Andes, todos los espíritus “tienen la boca abierta” y hambre de sacrificios. Están sujetos también a las pasiones de los hombres, tienen sus querellas entre sí, luchan, poseen bienes ocultos y grandes rebaños de llamas y vicuñas.

Los *apu* están especialmente en contacto con los brujos; cada uno de estos tienen sus *apu* protectores, a los que invoca de preferencia, sus “inspiradores de la verdad”, sus *sullull* (*siliuy*) en quechua, que le ayudan en sus trabajos. Otras categorías de espíritus es la de los *achachila*, los viejos o ancestros, directamente ligados a un grupo humano, un clan o una aldea, donde son considerados como sus ancestros míticos o reales. Protegen al del grupo en tanto son honrados debidamente por sus hijos;

son enemigos de los restantes hombres. Muy susceptibles, es indispensable hacerles ofrendas frecuentes para conservar su benevolencia.

Se menciona a menudo en los relatos de los indios otra clase de espíritus, los *auqui*, padres o señores. Se trata más bien de un título honorífico aplicado a ciertos *mal'ku* a quienes se honra especialmente. En el texto que publicamos como Apéndice, el *Khápia*, montaña muy venerada y temida, junto al Titicaca, es calificada como *mal'ku khápia waliá-ta aúki*, “mal'ku khápia, padre (o señor) de las ocas salvajes”.

En realidad *mal'ku*, *apu* y *auqui* no designan categorías de espíritus esencialmente diferentes; son títulos de honor reconociendo una jerarquía entre espíritus más o menos poderosos.

Los *achachila* son de la misma naturaleza, pero están más unidos a un grupo humano, del que se sienten protectores; podríamos considerarlos sus ángeles de la guarda. Muchos de estos *achachila* son *mal'ku* o *apu*, y reciben indistintamente uno u otro de tales títulos.

Todos estos espíritus son en general benévolos para con los hombres que los honran convenientemente. Hay otros que son siempre peligrosos y responsables habituales del rapto del alma. Existen en gran número, pero en el país aymara hay tres clases que son especialmente temibles.

Ante todo los *sakhra-nacca*, vocablo que indica una idea de delgadez extrema (*nacca* es forma para el plural). Se ocultan en las estrechas hendiduras del suelo y de las rocas; y en las cavernas. Cuando están hambrientos se precipitan sobre los viajeros y tratan de quitarles el alma para alimentarse.

Los *hiske liuni-nacca* son los espíritus del viento cuya voz se hace sentir cuando una ráfaga choca contra un obstáculo (literalmente, músicos del viento).

Los *ñaka-nacca* (literalmente, mojados) son los espíritus de las aguas, habitando las fuentes, lagunas y los remolinos de lagos y torrentes.

Resulta difícil defenderse contra estos espíritus que atacan en forma imprevista. Aquellos cuya morada es estable, bien conocida, resultan menos peligrosos. Es desde luego más difícil evitarlos o tranquilizarlos.

Los unos habitan las *chullpas*, antiguas sepulturas y ruinas precolombinas. Generalmente designadas en aymara con la palabra *hintil-sakhra*, o espíritus de los *gentiles*, de los paganos; son también llamados *chullpa* (sepultura) o *cchaca-sakhra*, espíritus de los huesos. Castigan a quienes violan antiguas sepulturas; de ahí la resistencia de los indios a participar en los trabajos arqueológicos. Por eso es preciso siempre, antes de empezar una excavación, efectuar numerosos sacrificios para calmar tales espíritus “y llenar su boca”, hartarles, calmar su hambre y su deseo de comer almas.

Los *chullpa* son los sobrevivientes de los prehumanos casi todos destruidos antes de la última creación, en el momento de la aurora que anunciaba los tiempos actuales y de la venida de los verdaderos hombres. Algunos escaparon al fuego del sol naciente y se refugiaron bajo tierra; salen en la noche y son muy temidos; conservan pasiones humanas y pueden incluso asaltar a las mujeres y fecundarlas. Son guardianes de los tesoros ocultos y de las antiguas sepulturas de los “gentiles”, los paganos que habitaban los Andes antes del cristianismo y antes de los incas. *Gentiles* y *chullpas* a veces se confunde; en las regiones quechuas se les llama *machu*, los viejos. En todas partes se los considera como quienes envían a los hombres las enfermedades incurables, sobre todo males óseos, ya que son ellos mismos los “guardianes de los huesos”.

Los espíritus de los altos pasos montañosos, producen el soroche, el mal de montaña, y pueden también robar el alma de los viajeros si estos olvidan hacerles las ofrendas y plegarias rituales al pasar por los sitios peligrosos.

Todos los espíritus de los lugares elevados, todos lo que vagan por los aires, habitan el fondo de las aguas o las profundidades de la tierra, todos los protectores de las comunidades indígenas, incluso los achachilla, los ancestros, tienen el poder de robar el alma de los hombres para castigar un olvido o para defender a los de su grupo, o para obedecer la llamada de un brujo.

El alma puede sencillamente ser ocultada por el brujo raptor o por los espíritus que actúan a su instigación, o ser devorada por los *sakhra* hambrientos; de ahí surgen dos distintos tratamientos.

El brujo-curandero primeramente intentara evocar el alma retenida a su pesar, antes de que sea comida. El fracaso de estas primeras tentativas no significa siempre que el alma haya sido ya destruida; quizás esté prisionera de un brujo más poderoso o de un espíritu superior de un mal'ku al que no puede vencer la fuerza del hechicero.

Existe una jerarquía entre los brujos, lo mismo que entre los espíritus. Los unos han recibido como don una fuerza mágica considerable; mientras que otros solo tienen una parte menor. Recurriendo a un curandero de rango más elevado o al concurso de varios curanderos que unen sus esfuerzos, el alma cautiva puede todavía ser reintegrada al cuerpo del paciente.

Pero aun si el alma ha sido ya devorada, la enfermedad no resulta incurable; puede ser reemplazada por el alma de un animal. Es la ceremonia del truku, del trueque o intercambio de almas.

He utilizado intencionalmente hasta ahora la palabra alma, traducción dada en español por todos mis informantes indígenas, y que corresponde al aymara *ahayu* (o *ajayu*).

No se trata en el pensamiento indígena del alma en el sentido cristiano, europeo, de la palabra ni de la inteligencia ni de la memoria; todavía menos de la sombra o del soplo vital, que desaparece con la muerte. La noción no es clara en el aymara y no logra por tanto explicarla claramente. Para él esta alma, que puede ser robada y reemplazada por la de un animal, reside en diversas partes del cuerpo; según algunos informantes habría varias almas. Los indios del Chaco son mucho más afirmativos; cada parte del cuerpo es la sede de un alma especial y la enfermedad es siempre motivada por el robo de esta pequeña alma local.

Para los indios de los Andes la pérdida de esta alma determina un estado de languidez característica, podríamos decir que un desequilibrio orgánico que lleva lentamente a la muerte.

El único remedio es reemplazar el alma o evocarla. Este concepto inicial ha sido completado por una noción sin duda posterior: la de introducir un principio maligno en el cuerpo para sustituir al elemento robado.

Hay no solamente robo mágico sino también un fenómeno de intrusión.

Si el diagnóstico revela tal presencia de un elemento peligroso, el hechicero debe completar la curación con su extracción y destrucción, a fin de evitar su retorno al cuerpo del cual ha sido expulsado, o que penetre en alguna otra persona de su vecindad.

Es el origen de la medicina por succión, tan difundida entre numerosas tribus indígenas americanas. Poco frecuente en la actualidad en los Andes, estaba muy en boga durante los siglos XV y XVI; numerosos procesos de la inquisición mencionan esta práctica y en todos los confesionarios aymaras o quechuas de la época existe una pregunta especial acerca de si el penitente ha “*chupado*” de enfermos o niños para curarlos. Esta terapéutica parece haber sido, en los Andes, aplicada particularmente a los niños.

La idea de penetración de un cuerpo extraño en el organismo, sustituyendo al alma natural, corresponde sin duda a otro ciclo cultural; las dos nociones no siempre van asociadas. Muchas veces en los Andes los ritos de evocación del alma no van acompañados de ritos de expulsión. Más frecuentemente todavía en las tribus de la selva los ritos de expulsión son los únicos empleados y el rapto del alma parece ser desconocido; pero serían necesarias cuidadosas investigaciones entre estos grupos antes de poder afirmar con certeza la carencia de esta última noción.

En el centro del Perú está más acentuado el mestizaje físico y cultural que en Bolivia y en torno al Titicaca. Entre las tradiciones que van extinguiéndose continúa perdurando con firmeza la creencia en el “mal de susto” y el rapto del alma; si bien transformándose poco a poco. Ya no son los espíritus secundarios sino la tierra misma quien come las almas. La *Pachamama*, la diosa-tierra, conserva su carácter de genio tutelar, pero en tanto que divinidad ajena al cristianismo posee un cierto poder maléfico y se convierte en heredera de los antiguos demonios telúricos, cuyo recuerdo se está perdiendo.

Por su parte el concepto mismo de *mal de susto* evoluciona. El alma cristiana pasa a independizarse totalmente del cuerpo físico; no puede por tanto ser robada. Es el *ánimo*, el espíritu vital que anima al cuerpo, el que puede ser raptado o puede alejarse de su huésped por cierto tiempo.

El indígena no establece siempre una clara diferencia entre el alma y el *ánimo*; y sin embargo hay algo más que una cuestión de nombre. Este cambio de terminología intenta marcar una distinción entre el alma cristiana (bautizada y sobre todo inmaterial) y el *ánimo*, ligado al cuerpo físico, perecedero y sensible al poder de los genios locales. Encontramos esta explicación del mal de susto por el rapto o alejamiento del *ánimo* en todo el centro del Perú, desde Cuzco a Cajamarca y Lambayeque. En otras regiones del norte y sur de la costa peruana el mal de susto se atribuye a la pérdida del *espíritu* del enfermo.

Cuando se debilita más la influencia indígena, en los mestizos fuertemente hispanizados, el mal de susto no afecta más que a los niños. En una última transformación del alma o *ánimo* del enfermo no ha sido robado; su “ángel” se alejó.

En la costa norte del Perú las culturas de la cordillera dejaron menos huellas. El mal de susto pierde toda relación con el rapto del alma; no incluye más que estados mórbidos mal definidos, atribuidos a un terror real sufrido por el paciente, o a haber encontrado brujos, fantasmas o fuegos fatuos. Es el último eco de la antigua tradición indígena de los *sakhra* comedores de almas.

Los brujos de los Andes resumen las funciones de sacerdote a las de adivino, curandero y a la práctica de los maleficios. Son los hechiceros que pueden ir lejos a luchar con otros brujos o con los espíritus; roban las almas de sus enemigos y van a liberar las de sus amigos y clientes.

Previo a toda operación mágica, el hechicero, el *yatiri* aymara, debe consultar las hojas de coca, lo cual le permitirá en el caso concreto de una víctima del mal de susto, establecer el diagnóstico exacto y conocer el lugar, el momento y el autor del robo. La coca indica también la hora más propicia para el tratamiento y la ceremonia a efectuar.

Excepcionalmente el *yatiri* completa su diagnóstico recurriendo a otras prácticas adivinatorias: la llama de las velas, o el examen de las vísceras de los animales sacrificados.

Las ceremonias relacionadas con el rapto del alma no pueden celebrarse más que los martes o viernes, días del *sakhra* y de otros espíritus raptos.

El hechicero-curandero trata en primer término de evocar el alma cautiva; puede ir al lugar del rapto para hacer ofrendas (tabaco, alcohol, plantas aromáticas y grasa de llama) a los espíritus del lugar, para aplacarlos y convencerlos de que devuelvan el alma robada.

Otras veces se enfada, y les lanza injurias, amenazándolos con la venganza de los *achachila*, de los *mal'ku* protectores de su grupo.

Al sentir que comienza el susto, puede el indio evitar el robo de su alma gritando y arrojando piedras a los *sakhra*.

Lo más frecuente es que el hechicero efectúa una larga ceremonia, por la noche, en casa del enfermo. He aquí el resumen de una de estas sesiones de la que he sido muchas veces espectador en Tihuanaco y en Jesús Machaca, en el altiplano boliviano.

Después de haber consultado las hojas de coca el brujo, frente a toda la familia del enfermo, que debe permanecer en silencio, se pone en cuclillas a la luz de una única vela. Llena un vaso con alcohol, sale al patio, arroja un poco de alcohol en la tierra y rocía los muros de la vivienda; después, con amplio gesto circular reclama la bendición de todos los espíritus.

Entra de nuevo en la casa y lanza gotas de alcohol sobre las paredes y sobre los asistentes; después, una magnífica invocación se dirige a todos los espíritus de la región, los *achachilas*, los ancestros, los *mal'ku*, los espíritus superiores: “Venid todos vosotros, los *achachilas* del Illimani y del Illampu, venid los *mal'ku* del kuli kuli, *achachilas* del Sajama, *achachilas* de Santa Rosa... yo saludo a todos los *achachilas*; para alegraros os ofrezco alcohol, para que nuestra alma no sea robada. Tomadlo por favor, y concedednos todas las posibilidades favorables para que no nos quiten nuestra alma”.

Habiendo terminado esta invocación, fabrica con papel blanco pequeñas cajas que llena con incienso y copal. Consulta a la coca por última vez, y masca algunas de sus hojas; después, de rodillas y los brazos en cruz, recita en aymara un *pater* y un *ave*; continúa en la actitud de orante para el *credo*, la *salve* y las bienaventuranzas del Evangelio.

De este modo, habiéndose conciliado la buena voluntad de todos los buenos espíritus indígenas y cristianos, marcha solo al patio y, en

una pequeña fogata de maderas aromáticas, quema sus ofrendas de incienso y copal; y, por tres veces llama al alma gritando: hutáma, hutáma, hutáma, “ven, ven, ven”.

Sin volver la cabeza se apresura a entrar en la casa, cerrando la puerta para que el alma no pueda escapar de nuevo.

En la región del lago Titicaca y en el altiplano de Bolivia este ritual es uniforme. En el Perú central resulta menos imponente, pero las ideas directrices son las mismas: apaciguar a la diosa-tierra mediante ofrendas que sean de su mayor agrado y luego evocar el alma raptada.

En el caso de niños cuyo “ángel” se haya alejado, la ceremonia recuerda las veladas mortuorias del *angelito*, los funerales de los niños pequeños. El enfermito es acostado sobre una tabla, vestido con sus mejores ropas y cubierto de flores: es el baño de las flores. Lo efectúa generalmente una vieja, quien después de haber recitado diversas plegarias en español y quechua, grita: Kuti Kamui, Kuti Kamui, Kuti Kamui, “vuelve, vuelve, vuelve”. Con algunas fuertes succiones extrae luego del cuerpo del niño los principios malignos. La invocación se completa con un rito de expulsión.

Esta ceremonia de llamada del ángel la celebran no solo los indígenas sino también los mestizos y blancos. Uno de mis estudiantes, siendo niño en Tarma, Perú central, fue sometido a este tratamiento.

La operación puede no tener éxito, bien porque el hechicero se enfrente a fuerzas mágicas superiores a su poderío y que no quieren soltar la presa, bien porque el alma haya sido ya devorada por un espíritu, por un *sachar* hambriento.

En tales casos, y para salvar al enfermo, hay que proporcionarle sin tardanza otra alma. Es la ceremonia del *trukú*, de cambio de alma. Tiene un doble sentido y consiste en hacer pasar al cuerpo del paciente el alma de un animal, casi siempre la de un cobayo negro, y encerrar en el animal el principio maligno que había penetrado en el cuerpo del enfermo después de haber perdido su propia alma.

Esta operación no puede efectuarse más que en la noche del martes, hacia la una de la madrugada; el sexo del animal es indiferente. Después de los preliminares habituales y la consulta a las hojas de coca, el

hechicero-curandero, prepara sus ofrendas, su *mesa*; el ritual exige en tal caso: papel plateado, madejas de lana de color que pone primero sobre la cabeza de cada uno de los asistentes (como lazos mágicos para retener su alma que podría también escapar), grasa de llama, una pequeña planta dotada de poderosas propiedades mágicas, la *Khoa* (*Lepidophyllum*) y alcohol.

Después de invocar los espíritus de su conocimiento, el brujo (con el cobayo en sus manos) se aproxima al enfermo, le succiona fuertemente la nuca y luego sopla sobre el cuello del animal. Se ha efectuado así el cambio de alma. Golpea después a los concurrentes con el pobre cobayo, que muy pronto muere. El hechicero lo quema alejándose de la vivienda con las ofrendas preparadas. Las cenizas son arrojadas al viento o a un arroyo.

Estos ritos presentan algunas variantes en la zona del lago Titicaca, consistentes en que la idea de expulsión de un principio maligno que ha penetrado en el cuerpo en reemplazo del alma robada, se presenta con mucha mayor claridad. Para redimir del susto (*Ccatuña-susto*) el brujo frota todo el cuerpo del paciente con el cobayo. Aumentando la presión ahoga al animal que lanza un grito: su alma ha penetrado en el cuerpo del enfermo, rechazando el principio maligno que pasa violentamente al cuerpo del animal haciendo que este muera.

Tal operación, el *cakho-kasiña* (literalmente, frotarse) puede realizarse no ya con un animal vivo sino con pequeñas figuritas de estaño capaces de extraer del cuerpo del paciente los malos elementos introducidos. Tales figuritas se llaman *cchiu-chi*, sombras. Son las sombras del enfermo que, no solamente se cargan del mal que este tiene, sino que desempeñan también un papel preventivo; los espíritus se contentan con comérselos en sustitución del alma.

Numerosos amuletos pueden proteger contra el mal de susto, por ejemplo el pan de San Nicolás, pequeñas galletas que llevan la imagen de este santo y han sido beneficiadas por el hechicero.

En el centro y norte del Perú tales prácticas ofrecen numerosas variantes. El objetivo sigue siendo siempre el mismo: evocar el *ánimo* o el ángel que se ha alejado, o ha sido robado, y volverlo al cuerpo abandonado.

El hechicero puede presentarse en el lugar del rapto, tratando por distintos medios (astucia o fuerza) de encontrar o capturar el alma robada. O bien con sus ofrendas “pagar la tierra”, la diosa-tierra, pidiéndole que devuelva la presa que retiene. Las ceremonias se efectúan casi siempre de noche y con el mayor silencio, salvo cuando el brujo trata de asustar el alma fugitiva o a sus raptos, interpeándoles con grandes gritos.

El cambio de alma, el *trukú*, parece sin embargo desconocido en estas regiones, o por lo menos yo no he logrado encontrar sus huellas.

Existe una ceremonia parecida, pero que actualmente tiene un sentido completamente diferente, la limpia de cuy, expresión que pudiera traducirse por la limpieza o purificación del cobayo. Pese a su nombre esta operación es en la actualidad más bien un método diagnóstico que una práctica terapéutica.

El animal, siempre un cobayo negro, es pasado por todo el cuerpo del enfermo, y luego hábilmente estrangulado. A continuación el brujo lo abre con un cuchillo, o de preferencia con la una, y examina cuidadosamente sus vísceras. Su estado, las lesiones que pueden presentar y sobre todo las hemorragias, las congestiones pulmonares o hepáticas habituales después de semejante tratamiento, permiten fijar el lugar y la naturaleza exacta de la enfermedad del paciente. Algunos indígenas que conocen la ciudad y los hospitales dicen que es “la radiografía de la cordillera”. Una vez descubierta la causa del mal, el curandero señala el tratamiento que debe seguirse.

La purificación con el cobayo no está únicamente reservada a las víctimas del mal de susto; es un método de diagnóstico general para las enfermedades internas de las cuales, en estas regiones, el mal de susto es un caso particular.

Dicha práctica no es en la actualidad más que una supervivencia en las poblaciones mestizas. Su mismo nombre indica que debió ser primitivamente un medio de tratamiento para purificar al enfermo, carácter que todavía conserva entre los aymaros del Sur.

En estas mismas regiones del Perú central hay una ceremonia análoga, la *limpia de Flores*, o sea la purificación mediante flores o el

“*bono de flores*”, siempre utilizado para los niños víctimas del mal de susto, y que sigue conservando su valor terapéutico.

Mis asistentes y estudiantes han recogido diversas observaciones acerca del mal de susto y su tratamiento entre poblaciones muy mezcladas que habitan los barrios pobres de la “zona” de Lima. Varios de nuestros informantes procedían de la costa y sobre todo del norte del Perú, de Conchucos y Cajamarca, grandes centros de magia y de medicina indígenas. Pese a sus constantes contactos con la ciudad, la creencia en mal de susto se mantiene fuertemente arraigada en ellos; se atribuye generalmente a la pérdida, o a la huida, del *espíritu* del enfermo, como consecuencia de una especie de caída o choque contra un obstáculo imprevisto, o por el encuentro con un espíritu maligno. El mal puede afectar a los adultos o, según ciertos informantes, solo a los niños.

Los curanderos y hechiceros no faltan en estas regiones, pese a la creación de puestos sanitarios y a la asistencia social. Un curandero indígena es siempre consultado para el mal de susto.

En los casos más sencillos evoca al espíritu fugitivo a medianoche, en el más completo de los silencios. El menor ruido, sobre todo el aullido de los perros, hace fracasar la ceremonia y el espíritu no retorna. La curación es casi siempre completa, mediante la administración de algún remedio de nombre extravagante e imposible de identificar: agua de los tres espíritus, agua florida, florecita blanca, o bálsamos diversos, en poción o aplicados como fricción durante tres, seis o doce días. Vemos aquí, una vez más, el número tres y sus múltiplos.

Las familias procedentes de Conchucos, norte del Perú, aprecian mucho otro tratamiento: con los vestidos del enfermo doblados al revés, el brujo confecciona un muñeco que es llevado, a medianoche, al lugar donde se perdió el espíritu, y luego devuelto a la casa del paciente, a la luz de un tizón destinado a guiar al espíritu reencontrado. El enfermo pasa el resto de la noche teniendo en sus brazos este muñeco; a la mañana siguiente la curación debe ser completa; los vestidos son lavados cuidadosamente y la curación se consolida mediante tisanas o fricciones repetidas durante tres días.

En estas poblaciones fuertemente mestizadas y de origen diverso, los huevos desempeñan un papel importante en el tratamiento y el diagnóstico del mal de susto. Son simples huevos de gallina, pero muy frescos, del día; es fácil reconocer si el enfermo sufre o no del mal de susto; basta con cascar un huevo y echarlo en un vaso lleno de agua; la respuesta es afirmativa cuando la yema cae al fondo y la clara flota en la superficie. Si el huevo, aun siendo del día, tiene mal olor al cascarlo se impone le diagnóstico de mal de susto.

Los huevos son generalmente empleados en el tratamiento de estos enfermos; es la limpia del huevo, la purificación por el huevo, análoga a la purificación por el cobayo, o por las flores que encontramos en los Andes. El curandero hace primero el signo de la cruz, con un huevo fresco y entero, sobre la cabeza del paciente; luego lo pasa por todo su cuerpo evocando por tres veces el espíritu fugitivo. Cuando la operación se hace en un bebe, el curandero puede seguidamente cascar el huevo y batirlo primero con la mano y luego con el pie del enfermito. El examen del huevo, la mezcla más o menos total de la clara y la yema, permiten pronosticar la evolución de la enfermedad. El cuerpo del paciente puede ser friccionado no directamente con el huevo sino con una pequeña piedra blanca, de cuarzo, mojada en el huevo.

Otros curanderos utilizan para tales fricciones un crucifijo, o hacen quemar frente al enfermo una cruz de madera cuyos brazos sostienen otras dos cruces mas pequeñas.

El principio en que se apoyan estas prácticas es un simbolismo muy sencillo: la clara del huevo representa el cuerpo, y la yema el espíritu o alma del paciente; al mezclarlas, el curandero obliga al espíritu a reunirse con el cuerpo abandonado.

Cualquiera que sea el rito de purificación utilizado, resulta indispensable, después de la curación, quemar los objetos mágicos empleados en tal ceremonia porque son portadores de una carga peligrosa, y arrojar las cenizas al viento o al agua, que las arrastran muy lejos de la aldea. De lo contrario el mal penetra en casa de los parientes y vecinos del que fue curado. En casos poco frecuentes, en el Perú, estos objetos maléficos son enterrados.

A esta creencia va ligada una práctica muy difundida en torno al lago Titicaca (donde ha sido recientemente señalada por J. Marroquín) y en el altiplano de Bolivia: el despeñamiento. Vulgarizado por la literatura gauchesca que designaba con tal vocablo al degüello de los heridos o de los prisioneros, tal expresión tiene un sentido totalmente distinto en la Cordillera, donde con frecuencia es substituida con otros eufemismos equivalentes.

Cuando un enfermo entra en agonía, el hechicero o uno de sus próximos parientes lo mata apretando fuertemente un cordón rojo en torno al cuello; no para poner fin a sus sufrimientos, sino para impedir que el espíritu maligno encerrado en su cuerpo (y que no pudo ser vencido por el curandero) no escape con su último aliento y haga otra víctima. Costumbres similares se van observado en los Andes argentinos. Antonio Vivante hizo de ellas un buen estudio crítico.

Parece que aquí el alma y el principio que la reemplaza quedan asimilados, o por lo menos asociados, a la respiración. Esta práctica es común a numerosas tribus indígenas americanas donde se la ha señalado con frecuencia, sin que haya sido siempre bien comprendido su verdadero sentido. Por ejemplo los Campa de Ucayali, en la Amazonía peruana, ahogan o entierran vivos los enfermos que se considera en estado desesperado; una vez cumplido este acto, huyen sin mirar tras de sí para no ser capturados por el demonio, el Camari, que poseía al difunto y busca nuevas víctimas.

La medicina mágica de expulsión es conocida por casi todos los indios sudamericanos. El brujo retira del cuerpo del paciente, por succión, piedras, huesos, espinas, puntas de flecha visibles e invisibles (Yaguas), insectos, gusanos y otros animales.

La idea de raptó del alma en relación con las enfermedades tiene una distribución más limitada; aparte de la Cordillera se encuentra sobre todo en las tribus cazadoras. Domina toda la medicina del Chaco donde tuve oportunidad de estudiarla hace 25 años, entre los Maká, cuando esta tribu tenía poco contacto con la civilización; tales indios creen que cada parte de nuestro cuerpo está animada por un principio especial cuya pérdida, por operación mágica, y su substitución por un elemento maligno, provoca las enfermedades. El hechicero-curandero

y sus acólitos llaman con grandes gritos, durante horas, al alma fugitiva, multiplicando las succiones de la parte enferma. El hechicero puede también, en estado de trance provocado por el tabaco o el ñopo (Piptadenia) partir en espíritu a la caza del alma raptada.

Entre los chamacoco del norte del Chaco el brujo es un “buscador” de almas extraviadas, de “cicibit”; debe capturar el alma con un aparato especial de plumas y devolverla al paciente (Branda Susnik).

Idéntica creencia existe entre los Toba-Pilagá del Chaco argentino (Palavecino). Los calchaqui del norte de Argentina, en contacto con las culturas andinas y con las del Chaco, han dejado tradiciones bastante parecidas a sus actuales descendientes mestizos. Es aún la tierra, la Pachamama, la madre de las montañas, la responsable del mal de susto. El brujo (casi siempre una mujer) acompañado de ‘gritadores’ que llaman a la fugitiva, va de noche al lugar donde el enfermo perdió su alma; después de diversos ritos y plegarias a la tierra, el brujo agita en torno suyo un vestido de su cliente y luego, con todos sus acompañantes vuelve a la casa arrastrando tras de sí el alma, prisionera en su ropa. El enfermo debe pasar el resto de la noche encerrado solo en la obscuridad con este vestido y su carga mágica a fin de que el alma, sin ser vista, pueda reintegrarse a su lugar en el cuerpo (Ambrosetti).

Los hechiceros de los Páez de Colombia tienen el poder de robar el alma de sus enemigos y someterla a malos tratos cuyo efecto no tarda en hacerse sentir: la víctima cae enferma y se debilita poco a poco (Bernal Villa).

Entre los taulipang de la Guayana recogió Koch-Grünberg una leyenda cuyo tema es el rapto del alma. El hombre-luna vivía en la tierra y había robado y ocultado en una vasija el alma de un niño; como este cayó enfermo, el brujo-curandero inició la búsqueda del alma robada. Termina por descubrirla, el niño se cura y la luna huye al cielo donde está siempre.

Los indios popoloca de México explican la enfermedad por la pérdida “de una parte del alma que ellos creen de naturaleza semejante a la del aire, y que debe ser devuelta al enfermo buscando un animal, o tona, que la rapto” (Nicolás León).

Entre los Caribe de las Antillas señaló Ruy Coelho creencias análogas a las de los Andes. Ciertas enfermedades se atribuyen a la huida del afurugu, el doble espiritual del individuo del cual “reproduce hasta en los menores detalles sus caracteres físicos”, y asimilando también por los caribes cristianos al ángel de la guarda. “Ante un peligro surgido de improviso el afurugu huye, produciendo un estupor más o menos pronunciado. El alejamiento prolongado del afurugu conduce a la muerte.

Aquí, como en los Andes, hay otras causas que pueden separar del cuerpo este doble, o calca, espiritual: el embrujamiento o maleficio practicado por un hechicero, el encuentro de seres sobrenaturales, de fantasmas o animales fantásticos. Los brujos pueden hacer retornar el afurugu, practicando ciertas ceremonias o van a buscarlo al lugar mismo donde se produjo el rapto.

Hay total paralelismo de estas creencias y ritos con los de los Andes.

Estos pocos ejemplos bastan para mostrar la difusión del rapto del alma, causa de enfermedades, entre los indios americanos; muy generalizado entre los cazadores, es menos frecuente en las tribus de agricultores.

Podemos ahora tratar de comprender el pensamiento indígena respecto al alma. El hombre no alberga una sola alma, sino numerosas, independientes unas de otras y de naturaleza distinta.

En primer término un alma asociada a la personalidad del hombre y que no desaparece con el cuerpo. Es el cuerpo astral. Emprende un largo viaje para llegar a un lugar en el cual el indio tendrá una vida semejante a la terrestre, pero donde debe llevar a su tumba víveres, vestidos y en ciertos lugares también armas no para defenderse sino para cazar y tener alimentos durante el camino. Esta vida será muy larga, sin término preciso; la muerte parece haber desaparecido de la nueva existencia.

El cristianismo no ha borrado enteramente tales creencias; ha enriquecido el campo religioso de los indios, provocando un sincretismo muy interesante entre diversos personajes, por ejemplo la Virgen María y Pachamama; y con los santos les ha proporcionado nuevos achachilas protectores; y ha destruido muy poco. Para muchos indios de los andes el alma cristiana efectúa un largo viaje antes de llegar a la tierra prometida, a un paraíso poco distinto de la antigua concepción indígena. Para

otros, sobre todo indios de la selva, el bautismo infunde al hombre una nueva alma que ira al paraíso o al infierno cristiano, mientras que su otra alma va siempre al antiguo país de los muertos indígenas.

Antes del cristianismo un alma, o parte de la personalidad de los muertos, seguía viviendo cerca de sus descendientes, reuniéndose con las almas de los ancestros habitando determinados lugares venerados, como las cimas de las montañas u otros sitios famosos, convirtiéndose en achachilas protectores de su grupo y enemigos de los otros hombres. Es a esta categoría de almas que en los Andes se asimila especialmente el alma cristiana. Todos mis informantes han sido taxativos al respecto: “Desde que somos cristianos nosotros vamos al paraíso y no podemos ya ser achachila”. Pero los antiguos achachila que no estaba bautizados continúan viviendo, siendo venerados y protegiendo a sus descendientes.

En muchas tribus el hechicero posee además un alma suplementaria, diferente de la que es común a los mortales; alma que se transmite de hechicero a hechicero con el poder mágico.

De cualidad completamente distinta es un alma que está presente en todos los hombres, formada de los elementos inferiores y frecuentemente malignos de su ser. Después de la muerte, deja el cuerpo y visita durante más o menos tiempo los lugares habitados por el difunto, del cual guarda algunos rasgos de carácter: violento, tímido, perverso. Es siempre peligrosa, incluso para sus más próximos parientes, aunque el difunto fuera conocido por su bondad y afecto hacia los suyos. Una gran parte de los ritos funerarios están orientados contra ella, a fin de impedir que haga daño. Para alejarla se queman los objetos del muerto, se cierra o destruye su casa, se abandonan sus campos. Hay que evitar que se pronuncie el nombre del muerto: tal prohibición se observa con todo rigor en numerosas tribus americanas que no permiten el uso del nombre del difunto y de todo lo que lo recuerde. Bajo la influencia del folclor europeo, entre los grupos mestizados dicha alma inferior se transforma en fantasma. Su vida independiente queda limitada; termina por desaparecer.

El alma cuya pérdida o robo provoca la enfermedad y la muerte es de otra naturaleza; es independiente de la personalidad, no tiene nada de específico y sobre todo es básicamente precedera. Es un principio de la mayor banalidad, que no merecería el nombre de alma sino le hubiera

sido dado por los propios indígenas. Unas veces es única y desempeña el papel de agente coordinador indispensable para mantener nuestro equilibrio vital; otras veces es múltiple, animando cada una de las partes de nuestro cuerpo. Esta concepción de un gran número de pequeñas almas alojadas cada una en un órgano o miembro distinto, e independientes unas de otras, parece ser la creencia más antigua, la que se encuentra en las tribus que han quedado al margen de la civilización. Tales almas son comunes a hombres y animales, de donde la posibilidad de intercambio o de sustitución; desaparecen con la muerte, o su propia pérdida es causa de la muerte.

El soplo vital tiene ciertos puntos de semejanza con estas pequeñas almas, pero no se confunden con ellas; es también de naturaleza animal, pero no puede ser robado; la muerte aparece en el momento en que el soplo vital sale del cuerpo.

Podemos albergar otros principios introducidos accidentalmente en nuestro cuerpo, o por obra de magia. Estos cuerpos extraños (la palabra cuerpo esta utilizada conscientemente y traduce con exactitud el pensamiento indígena), sean o no reemplazantes de un alma robada, son causa directa de enfermedad, la única reconocida por muchas tribus americanas, sobre todo del círculo de agricultores amazónicos que ignoran el rapto del alma, más peculiar de los pueblos cazadores, y que practican solamente la medicina de expulsión succionando la parte enferma. Según las tribus, varía la naturaleza de tales cuerpos: unas veces son puntas de flecha invisibles enviadas por un brujo, otras son puntas de flecha que el curandero puede extraer y materializar, o bien se trata de huesos, piedras, espinas e incluso insectos y pequeños animales.

También aquí el pensamiento indígena es muy complejo. El hechicero-curandero sabe muy bien que tenía escondidos en la boca tales objetos, y sin embargo afirma haberlos extraído del cuerpo del paciente y los hace responsables de sus sufrimientos. Pero sabe también, apoyado en ese simulacro, que el verdadero e invisible agente se identifica con el mismo, transformándolo realmente en factor de la enfermedad. Es un fenómeno análogo al de un individuo disfrazado representando a un espíritu que, en el curso de una danza sagrada, encarna a tal espíritu y se convierte en el propio espíritu.

Concepciones análogas se observan entre numerosas tribus amerindias, fuera de la región andina. Su estudio lingüístico y crítico añadiría mucho a nuestros conocimientos acerca del pensamiento y origen de los indígenas de América.

Por ejemplo, entre los guaraníes de la selva paraguaya (pero no entre los mestizos de las ciudades o del campo) sería interesante precisar el carácter y los atributos del *a*, *ang* o *anga*, considerado generalmente como el alma o espíritu (de ahí los numerosos derivados, tales como *angue*, fantasma; *angho*, suspiro o deseo; *angau*, enfermizo, etc.) y *pi'a* que designa más especialmente el espíritu que anima al cuerpo y la conciencia; y además definir las diversas acepciones del *peyú*, sopló en general, pero también sopló espiritual.

En el siglo XVII un jesuita, el Padre de Tertre, notó entre los caribes de las Antillas la creencia en tres almas distintas, en naturaleza y localización. Su testimonio es del mayor interés para tal estudio: “Los caribes creen en la existencia del alma, pero estiman que cada persona posee tres, una en el corazón, otra en la cabeza y una tercera en el brazo. La del corazón que se manifiesta en sus latidos va –dicen– derecha al Cielo después de la muerte, para ser feliz; las del brazo y cabeza que se manifiestan en el pulso y por el movimiento de las arterias, se convierten en meboyas, es decir espíritus malignos a los cuales se atribuye todo lo que ocurre de siniestro y funesto”.

Los actuales caribes negros de Honduras, descendientes de los esclavos negros mestizados con los antiguos caribes, pese a su tipo fuertemente negroide conservan el idioma y el conjunto de creencias de sus ancestros indios. Ruy Coelho que los ha estudiado, encuentra entre ese grupo la noción de alma triple ya señalada por el P. de Tertre. Hay primeramente el *anigi*, espíritu animal o de fuerza vital expresado por los latidos del corazón y pulso, el cual se extingue al morir; el *inani*, de naturaleza inmaterial localizado en la cabeza, y que va al cielo después de la muerte, a este se asimila actualmente el alma cristiana. En fin el *afurugu*, que es el doble espiritual del cuerpo, de naturaleza semi-material, posee determinados atributos de los seres espirituales aunque pueden ser percibidos por los sentidos. Al morir el individuo, el *afurugu* continua en la tierra, frecuenta los lugares donde vivía el difunto y se manifiesta a

veces a los familiares, pero se convierte en peligroso si no se efectúan los ritos adecuados; puede finalmente transformarse en fantasma, ufué, y continuar participando en la vida terrestre. Ciertos ritos permiten librar al afurugu de sus lazos terrenales; en ese caso va al Cielo para reunirse con el inani. Es el afurugu quien, durante la vida del hombre abandona su cuerpo en determinadas circunstancias (el miedo, el encuentro de fantasmas o de seres fantásticos), ocasionando así la enfermedad o la muerte. En la actualidad el afurugu está también asimilado al ángel guardián, lo cual acentúa más la semejanza de las creencias entre caribes e indios de los Andes.

La pluralidad de almas se conoce entre muchas otras tribus americanas. Por ejemplo los Botocudo del Brasil creen que el hombre tiene cinco o seis almas distintas, que aparecen en diversos momentos de su existencia; la primera se manifiesta hacia los cuatro o cinco años. La idea muy difundida de que el hechicero posee un alma más que los restantes hombres, es otro caso de la existencia de almas múltiples.

Ideas similares parecen existir entre los indios cazadores del Canadá, como me lo ha confirmado verbalmente Jacques Rousseau, director del Museo del Hombre de Ottawa; ocupan un lugar importante en la vida mágica de los esquimales, los Inuit, y hay numerosos estudios que las mencionan.

El hechicero esquimal, el angakokk, es un brujo y buscador de almas como sus colegas de los Andes y del Chaco. Cree que el hombre posee almas múltiples, entre las cuales pequeñas almas localizadas en distintas partes del cuerpo, a veces por pares, los tarnik, cuya pérdida es el origen de las enfermedades.

Es importante esta identidad de creencias entre diversas tribus americanas (sobre todo de cazadores) y los esquimales. Los esquimales son considerados en general como pueblos peri-árticos que no han tenido ninguna influencia sobre las culturas americanas; sin embargo varios de sus rasgos físicos y culturales se han invocado para relacionarlos con ciertos recolectores y cazadores inferiores de América.

Lo más probable es que tales creencias deriven de un muy antiguo origen común desde el cual vinieron con los primeros grupos de caza-

dores que entraron en América por el estrecho de Bering, y de donde los adquirieron también los esquimales.

El pensamiento de los amerindios sobre la concepción del alma, tal como la hemos expuesto, presenta muchos puntos de contacto con el Tibet y quizá más todavía con ciertas creencias de Siberia y sur-este astético (el Vietnam, entre ellos).

Un estudio comparado y profundo sobre la difusión en Asia y América, de las variantes del fenómeno del rapto del alma, como causa de enfermedad asociada a la noción de pluralidad de almas en un mismo individuo, sería una gran aportación para comprender mejor el origen de las poblaciones indígenas americanas.

He aquí ahora la versión libre de la invocación que Mariano Calle, reputado Yatiri (adivino) de Jesús Machaca (Bolivia) dirige a los achachila antes de comenzar la curación de un enfermo víctima del rapto del alma:

“Venid, todos vosotros, los achachilas. Achachilas de Monte Hipi, de Khapia, de Huspaka, del Illimani, del Illampu. Mal’ku de Jhojhani, mal’ku de Kakata, del gran Illampu, mal’ku de Khapia, señor de las ocas salvajes, señor de las minas, del poncho de plata. Muy gran mal’ku de Quimsa-chata, mal’ku de Kuli-kuli en las rocas amontonadas, mal’ku del monte Bergenguela. Achachila de Huayna-Potosi, achachila de Sajama, Achachila de monte Santa Rosa. Yo os saludo, a todos los achachila. Vengo a alegraros con alcohol para que nuestra alma no sea robada. Tomad, os lo ruego; para que nos concedáis todas las probabilidades más favorables para que nuestra alma no nos sea quitada”.

Adenda. Hemos recibido la monografía de Nils M. Holmer y S. Henry Wassén titulada: *Nia-kala. Canto mágico para curar la locura* (Etnologiska Studier, No. 23. Goteborg, 1958). Este canto de los indios cuna de Panamá esta destinado a evocar el alma robada y secuestrada por los malos espíritus. En la Introducción discute Wassén los varios sentidos que entre los cuna tiene la palabra alma, tema ya tratado con anterioridad por Nordenskiöld; y entre los indios norteamericanos por A. Hultkrantz; (Stockholm Statens Etnografiska Museum, 1953).

Capítulo XXI

Diccionario breve religioso

Tomado del *Diccionario Teológico* por K. Rahner y H. Vorgrimler, Barcelona, Editorial Herder, 1966.

Acto religioso. El mismo Dios no es un objeto cualquiera al que el hombre podría “también” referirse: el hombre, por su *esencia*, queda referido al misterio de Dios. El acto religioso es el abandonarse del hombre a la trascendencia de su propia esencia. Al acto religioso pertenecen los siguientes momentos: es apriorístico, es decir, inevitable, puesto que forma parte de la autorrelación del hombre, y, por tanto, solo puede ser únicamente aceptado o rechazado; es integral y racional, es decir, a causa de la relación singular entre Dios y el hombre, dice también una más intensa referencia a sí mismo y una autorrealización del hombre, y, por lo tanto, también de su razón y voluntad todavía son del centro del sujeto, en el que razón y voluntad todavía son originariamente uno (pensamiento-piedad, comprensión-emoción, objetividad-veneración, juicio-convicción); es personal, es decir, aceptación del ser hombre, y con ello respuesta y entrega al misterio; es además categorial, es decir, el acto religioso responde a Dios desde todas las dimensiones del hombre, incluso al absorberse directa y temáticamente en la concreta objetividad del mundo; y por esto es también encarnatorio, con otras palabras, está referido (consciente o inconscientemente) a la concreción terrena y creada de Dios en Jesucristo, y, por tanto, dice fundamentalmente “Sí” al mundo, de tal manera que en el acto religioso el amor a Dios es amor a otras realidades no divinas, y viceversa.

Adoración. El Nuevo Testamento emplea con frecuencia la expresión “echarse a los pies” (de alguien) para dar a entender la veneración de un gran hombre. Sin embargo, la teología del N. Testamento la entiende como adoración auténtica de dios (como forma fundamental

del acto religioso en general) y de Cristo nuestro Señor, adoración que, según el Apocalipsis, tiene que tributarse a Dios en un lugar determinado, sino en espíritu y en verdad; según Pablo en Hebreos, en la verdadera casa de Dios, en la comunidad reunida, como cuerpo de Cristo, para celebrar el banquete eucarístico. La teología dogmática defiende, contra todo equívoco, que la adoración solo es posible frente a Dios (Dz 302).

En la adoración se realiza de una manera peculiar la parte “adorativa” de toda actitud religiosa frente a Dios: como reconocimiento de la diversidad infinita que le separa de la criatura, de su infinita santidad y majestad. Reconocimiento que puede ser puramente interno o exteriorizarse y manifestarse por medio de acciones cúllicas, pero que, por encima de esta distinción se dirige a la persona de Dios, desde luego, en su total concretización (humanidad de Jesús, presencia de la eucaristía). No es posible ni permitido adorar a los santos, imágenes y objetos; con todo, pueden prestar ayuda psicológica para llegar a una adoración auténtica.

Culto. Puede definirse como el servicio explícitamente prestado a Dios por medio de un signo sagrado y de la actitud interna; servicio de **adoración**, acción de gracias y de petición sumisa que reconoce el poder supremo de Dios (petición del perdón, de la salvación y de bienestar terreno). El culto es respuesta a la obra salvífica de Dios en nosotros. Por consiguiente, tanto en el Antiguo Testamento como en la Iglesia, e *anamnesis* en sus formas permanentes fundamentales. Sus formas periféricas pueden cambiar. El culto, en sentido estricto, solo puede tributarse a Dios y siempre incluye en si adoración. En un sentido muy general, se habla de un culto católico a los santos, aparte de que a ese culto a los santos sería mejor llamarlo veneración de los santos para una mayor claridad conceptual, no hay que olvidar que en él, lo mismo que en el culto en sentido estricto, el fin último es la gloria de Dios.

Culto Divino. Es el reconocimiento “corporalizado”, hecho visible y audible, de Dio en cuanto Dios, lo específico de la “corporización” viene ya dado con la constitución básica del hombre. El cual, en primer lugar, no puede realizar o actualizar una actitud “interna” por otro camino que el de la “expresión” de dicha actitud; y, en segundo lugar, está llamado a semejante manifestación externa de su reconocimiento interno en cuanto que ese reconocimiento tiene que acontecer en un

disponer total de sí mismo en orden a aquello que se reconoce. Decimos total en cuanto que debe abarcar la totalidad del ser corpóreo-espiritual del hombre. Sin embargo, en cuanto que la constitución total del hombre está llamada al reconocimiento de Dios y este hombre está referido, según su esencia, a la comunidad, queda en claro también la inmediata necesidad de la estructura social del culto divino. El reconocimiento mismo realizado expresamente en el culto está dirigido y especificado por el conocimiento de Dios que le precede. Por tanto, el “objeto” del culto cristiano es no solo en abstracto el ser absoluto de la metafísica en cuanto tal, sino el Dios percibido en la autorrevelación por medio de Jesucristo; percibido como radicalmente distinto del mundo, si bien se ha manifestado a ese mundo en una auto comunicación absoluta.

Así pues, el culto divino específicamente cristiano es la aceptación y reconocimiento de la auto comunicación de Dios, posibilitados por Él mismo. Esta aceptación obrada por Dios se ha hecho permanente e histórica en la Iglesia. Por tanto, el problema del culto divino cristiano revierte al problema del culto de la Iglesia. Esta, además de su culto propio y “público” (funciones religiosas), reconoce también el culto privado (oración, peregrinación, meditación, etc.). El juramento, la blasfemia, sacrilegio e idolatría están inmediatamente dirigidos contra el culto divino; también lo está la superstición, en cuanto que en su trasfondo hay un verdadero reconocimiento de algún poder trascendente ajeno a Dios.

Cultura. Esta palabra designa tanto la configuración del hombre mismo como la de su mundo o ambiente, por medio del hombre mismo, en su libertad y conocimientos espirituales. El hombre siempre existe necesariamente como ente personal corporeizado (objetivándose en su corporeidad y en la de su mundo) y que se ha realizado libremente; por eso y en su medida no puede existir sin cultura, y de ahí que esta sea además fundamentalmente hostil a la cultura o, sencillamente, carente de cultura. Lo verdaderamente natural del hombre en su recta cultura; es decir, la que, conforme a la esencia del hombre y del mundo, permanece abierta al misterio y a los decretos de Dios. Sin embargo, esta cultura sigue siendo determinada en su criaturidad por todos los existenciales del hombre: finitud, precariedad, propensión antológica al pecado, ambigüedad, apertura a lo imprevisible, necesidad de redención

y estado de redimido. La cultura no es el reino de Dios, ni tampoco la gracia misma (como obra de abajo). Es el material objetivante y mediador en el que el hombre explícita o implícitamente realiza, como obra de arriba, la captación de la auto comunicación gratuita de Dios. En cuanto que la religión es una obra del hombre, es también un fragmento de su cultura y está codeterminada y matizada por ella. En cuanto que la religión es obra de Dios en el hombre, supera esencialmente todos los resultados culturales del hombre.

1. Religión. *Descripción de su esencia fundamental.* En general, es decir, si se quiere abarcar de una manera puramente descriptiva y sin juicios de valor todo lo que históricamente se nos ofrece como religión, esta palabra designa la relación del hombre con lo santo. Relación que, como religión subjetiva, es veneración y adoración; como religión objetiva, toma cuerpo en el ámbito del reconocimiento interior, de la palabra, de las acciones (gestos, danzas, lavatorios, unciones, bendiciones, banquete sacrificial) y del derecho. Esta relación solo es posible en la medida en que lo santo se manifiesta al hombre. Pero la religión es la respuesta del hombre a esta manifestación; respuesta que, como todo lo humano, y más que el resto de lo humano, está expuesta a la corrupción. En la religión, en efecto, el hombre participa de lo santo realizando así su posibilidad suprema; pero tanto en la entrega a Dios señor de todo lo santo, como en la arbitraria autarquía con que abusa del nombre de Dios, el hombre se apodera de lo santo y lo pone exclusivamente al servicio de su propia autojustificación. Esta doble posibilidad y ambivalencia de la religión, que la mayor parte de las veces se realiza conjuntamente en las religiones concretas, muestra la relaciones en que la religión está.

a. La religiosidad, como religión subjetiva, surge de la trascendencia del hombre todo; trascendencia absoluta, sumisa, en posición o disposición permanente receptiva. Así pues, precede de una forma previa de la fe, que viene dada con la esencia del hombre. El hombre realiza su relación con Dios en esa trascendentalidad, en cuanto que el mismísimo hombre se aventura totalmente en Dios. Y esto lo hace sin reserva alguna, siendo Dios mismo el término de esa entrega. Sin embargo, se dan exteriorizaciones idénticas, no solo del sentimiento, sino también de todas las fuerzas espirituales del hombre, para manifestar tanto este

adentrarse en Dios como también la autoafirmación suprema del hombre, su autosuficiencia inmanente y absoluta. El hombre se comporta religiosamente no porque quiera dar una respuesta a la llamada divina, sino porque la religión pertenece al carácter humano integral del hombre. Se comporta religiosamente para, en la religión, posesionarse de su cimentación última.

b. El culto, como forma objetiva de los ademanes, acciones, oración, etc., puede detener esta inversión propia de la piedad individual. Con su estructuración legal puede contrarrestar la tendencia de la religiosidad a diluirse en algo meramente facultativa. En virtud de su misma configuración, puede suscitar y promover la relación auténtica que media entre Dios y el hombre. Pero tampoco la objetividad del culto supera la ambivalencia de la religión. Cuando la fe se debilita y, a la vez, hay que “sostenerla” como algo necesario y en su verdadera magnitud.

“las manifestaciones y conceptos religiosos, las formas cúllicas y sociales quedan incomunicadas frente a lo auténticamente santo; cuando, en realidad, debería ser mediado por ellos, ya que las formas cúllicas, etc., no tienen otra misión sino la de facilitar el acceso a lo santo” (B: Welte).

c. La religión cobra su ambivalencia característica en cuanto cimiento del orden político-legal y de la cultura. De la religión proceden impulsos originarios para el desenvolvimiento de la cultura, hasta tal punto, que la cultura no puede comprenderse sin su origen religioso. Los diversos órdenes jurídicos y formas de soberanía se legitiman religiosamente. A la inversa, la religión, por su misma naturaleza, por el mero hecho de que lleva a una forma de sociedad y de culto simplemente intermediaria, está destinada a originar la cultura –arte, poesía, música, conceptualización de la filosofía– y las formas de vida social. La religión toma cuerpo y se hace presente en la unidad universal de religión y cultura, de religión y soberanía; y, en esa unidad universal, tanto el orden social como la cultura, alcanzan el grado supremo de obligatoriedad. Pero precisamente en esta unión universal la religión se pone en peligro de perder su diferenciación esencial con respecto a la soberanía y a la cultura. El hombre, en vez de descubrir en la religión su finitud y la necesidad de una salvación, forma con ella un mundo infinito encerrado en sí mismo. En lugar de abrirse a lo santo en la veneración y

adoración, lo identifica consigo mismo y con el mundo que ha originado; y de esta manera dispone de lo santo mismo. En ello se hace patente la proximidad de la religión con respecto a la magia. Esta ambivalencia es propia de la religión como manifestación de la vida humana, y por lo tanto, se da permanentemente. Con todo, en la concretización de la existencia humana no existe una manifestación de la religión tan corrompida, que no alimente en su seno la chispa de su esencia auténtica entre las cenizas del error, y que no conserve, a pesar de todo, una posibilidad legítima. Pero tampoco se da una manifestación de la religión tan sublime y luminosa, que en su facticidad concreta pueda ser considerada como la forma de la religión por antonomasia. Y esto es válido también y de manera especial para el cristianismo, si se le considera no en su puro origen, sino en su vida concreta a lo largo de la historia. Aunque hay que tener en cuenta que el cristianismo, como forma escatológica de la religión, tiene institucional y proféticamente la capacidad imperecedera de ir contra distinguiendo de su esencia todo lo que no pertenece a ella.

2. El cristianismo y las demás religiones. El cristianismo, conforme a su esencia, es la liberación de la religión, puesto que la *basileia* que en él comienza a hacerse realidad no puede ya identificarse con ningún mundo histórico; o, por lo menos, la fe cristiana, en virtud de su esencia, irá deshaciendo una y otra vez semejantes identificaciones a lo largo de la historia. El cristianismo hace presente la provisoriedad de toda piedad individual y de todas las formas objetivas del culto. Al hacerlo, pone en tela de juicio reiteradamente todas las tentativas, incluso las normales para un cristianismo, de malentender la religión como autoafirmación del individuo o como mera garantía del orden social. Con todo, el cristianismo no es una liberación de manos de la religión, tal como lo ha pretendido el budismo en su forma primitiva. El cristianismo es religión, y, por lo tanto, reconoce que todavía no ha llegado el momento del conocimiento inmediato de Dios, de la “visión cara a cara” (1 Cor. 13, 12). Sin embargo, pone en claro de una vez para siempre la mediatez histórica de toda religión en cuanto tal. La gnosis, en alguna manera la mística, y todas las formas de espiritualismo pretendían una anticipación de la inmediatez total. Pues bien, la historia del cristianismo se desarrolla entre esa anticipación y la recaída temible en la impotencia total con respecto a la salvación propia, característica de la religión pagana.

El cristianismo reconoce el carácter absoluto de Dios frente a todos los aspectos terrenos de la religión; reconoce simultáneamente ese carácter absoluto de Dios (“Yo soy el que soy”: Ex. 3,14) testificado en el Antiguo Testamento y la encarnación del Hijo de Dios en este mundo histórico. El cristianismo no es simplemente la forma más sublime de religión, en cuanto supera a las demás religiones, sino que además incluye toda tradición esencialmente religiosa de la historia de la humanidad. La historia de la religión queda definitivamente superada por el cristianismo; y de tal manera, que representa una “recepción” de las demás religiones (L. Ziegler). Sin embargo, el cristianismo ha llevado la racionalidad griega, en la que está enraizada la historia del pensamiento europeo, a su punto culminante; puesto que, a partir de la fe en la encarnación del Logos, posibilitaba una comunicación peculiarísima de la luz divina con la luz de la razón humana. En esta medida, el cristianismo sigue siendo “ilustración” o iluminación frente a la obscuridad de la religión terrena. La mayor tentación de Europa consistió en entender la revelación divina como autorrelación del hombre y la redención por medio del Hijo como autorredención del hombre; para venir a parar, de esa manera, en un orgullo satánico. Europa sucumbió en gran parte a esa tentación. Y, sin embargo, también en ese estado, en cuanto vencida por esa tentación e incluso en su ateísmo, sigue al cristianismo, pero entendiéndolo de una manera totalmente falsa, dándole la interpretación falsa más extrema. Este abandono arbitrario de la religión condujo a las seudoreligiones del s. XIX, tal como figuran en el nacionalismo y en el marxismo. Estas dos formas representan su más grandiosa acuñación. Que todo intento de producir una nueva religión termina en una seudoreligión, es una indicación que la historia profana de la historicidad salvífica de la fe cristiana.

3. Las formas de la religión. Las religiones de la humanidad, tanto las universales como las circunscritas a culturas particulares (p. ej., la religión de los griegos y romanos), sin excluir las religiones de los llamados pueblos primitivos, tienen un núcleo común de contenidos substanciales del que dan testimonio los mitos y las formas fundamentales del culto. Si se trata de justificar ese núcleo diciendo que se remonta a la “constitución religiosa” del hombre, es esa una explicación meramente psicológica que reduce la religión a un fenómeno interno humano. Por

lo tanto, no da lugar a que la religión subsista con su carácter esencial, como encuentro con lo santo, “La posesión ancestral de ciertos arquetipos” de que habla la historia de la humanidad; remite teológicamente a una revelación originaria divina que resplandece a través de las religiones históricas, aunque estas no solo se contradistinguían por sus conexiones históricas, sino que también ensombrecían esta revelación al equiparar a Dios con su mundo. En la ciencia de las religiones no puede sostenerse la doctrina evolucionista que admite un desarrollo ascendente de la religión desde el animismo hasta el monoteísmo. El politeísmo aparece por primera vez mucho más tarde, es decir, con las culturas superiores; mientras que puede probarse la fe en un ser supremo de las culturas primitivas. Las múltiples creencias de los pueblos primitivos pueden reducirse a las categorías fundamentales que expon-dremos seguidamente, y que no deben concebirse como fases de una evolución, sino como momentos fácticos en la religión concreta de los pueblos primitivos.

a. Creencia en las almas: Ideas acerca de un principio espiritual en el hombre, que da vida al cuerpo, que suscita los pensamientos, deseos, sentimientos y sueños. La mayor parte de las veces se considera al alma como algo que tiene una realidad doble, p. ej., como alma del aliento y como alma de las sombras. Por lo menos una de las almas es incorruptible y sigue viviendo en el más allá después de la muerte. El animismo (atribución de un alma a todas las cosas) representa una ampliación de la fe en las almas. Con él está emparentado el animantismo (creer que los objetos de la naturaleza tienen vida). Se teme a las almas de los muertos, y de ahí el ritual para ahuyentarlas, o se le presta veneración. Sobre esta base se levanta y desarrolla el culto de los antepasados.

b. Creencia en los espíritus: Ideas acerca de naturalezas espirituales sobrehumanas preexistentes, que pueden manifestarse en formas corpóreas o en objetos. Pueden también poblar la naturaleza y el cosmos, ser amigas o enemigas del hombre. Las acciones cúllicas o mágicas ejercen su influjo sobre esos espíritus. A esta categoría pertenece también la creencia en los fenómenos míticos que se caracterizan por sus singulares aptitudes. Tenían forma de animales o se convertían en animales o en diversos objetos de la naturaleza.

c. Personificación de la naturaleza: Los animales, las plantas, fenómenos de la naturaleza y cuerpos celestes son considerados como personas; frecuentemente con facultades y características sobrehumanas. Esta creencia puede dar origen al culto de la naturaleza.

d. Animalismo: Es una forma especial del animismo o de la creencia en espíritus. Tributa un asentamiento cúltico particular a los animales, y de manera especial a lo que son cazados. El totemismo y la creencia en el otro yo se apoyan parcialmente en este fundamento.

e. Creencia en una fuerza especial: Figuración o idea de una fuerza extraordinaria, misteriosa, que actúa en todas partes. A veces es algo impersonal y mágico; aunque generalmente se le considera como algo propio de las naturalezas espirituales superiores. Puede concentrarse de manera especial en determinados elementos de la naturaleza, en objetos y personas. Puede también conferir aptitudes especiales, y con frecuencia no es sino la expresión de todo lo incomprensible y santo en la naturaleza y en el cosmos.

f. Creencia en un dios supremo: Idea de un ser supremo espiritual y personal, autor o creador del mundo y de los hombres, que está por encima de todos los espíritus y fuerzas, sin principio ni fin, que posee una mayor o menor plenitud de poder. La mayor parte de las veces, este dios supremo está vinculado al cielo; puede manifestarse en los cuerpos celestes y en los fenómenos naturales. Se le adjudican caracteres antropomórficos. Se cree que proporciona la vida y el alimento, que es el autor de todo lo bueno. Puede también sancionar la moralidad, aunque no carece de un aspecto temible. Un nombre muy extendido de este ser supremo es el del “padre”. A veces se halla en oposición marcada con un adversario, es decir, con el principio del mal. La actividad creadora del dios supremo, en conexión con la determinación de la manera de ser del hombre (la inmortalidad querida por Dios, violación de un precepto, origen del dolor y de la muerte), se hace patente, sobre todo, en los mitos propios del estado originario. También a veces se considera esa actividad como verdadera creación, como creación en sentido propio; es decir, de la nada y en virtud de un simple deseo o palabra. En contraste con los seres espirituales o divinidades inferiores, este ser supremo casi nunca viene representado por imágenes. Este ser, o bien puede gozar de

veneración cültica por medio de oraciones y sacrificios, o bien puede subsistir como un “dios ocioso” carente de culto.

g. Creencia en un padre común: La idea de un primer hombre, o de una pareja primera, aparece en los mitos del estado originario vinculada de distintas maneras con el ser supremo. La posición de ese primer hombre puede ser muy variada: a) criatura, compañero y amigo del ser supremo, b) divinización del padre común, al hacer coincidir en un mismo concepto al primer hombre y al dios supremo, c) entidad mítica originaria, de cuyo cuerpo proceden las cosas de la naturaleza, d) adversario del dios supremo. Este padre común mítico puede desempeñar un papel importante en la consagración de los niños, por lo que estos se hacen mágicamente semejantes a él. Con él “mueren” y “resucitan”.

h. Politeísmo: Creencia en multitud de seres superiores con personalidad característica y rasgos pronunciadamente antropomórficos. Tienen funciones y poderes limitados. Con frecuencia se encuentran ordenados conforme a su rango, con un dios supremo a la cabeza, seguido de las divinidades de los cuerpos celestes, de las fuerzas de la naturaleza, clases sociales y profesiones. El “polidemonismo” constituye un estado previo, como consecuencia de las personificaciones de la naturaleza y de la creencia en espíritus. A veces los dioses pueden pasar como emanaciones del dios supremo, o se consideran como personificaciones autónomas de sus propiedades. Con todo, el politeísmo auténtico quedó perfectamente delineado solo en las culturas superiores incipientes y no antes. Incluso la divinización del rey es un fenómeno propio de las culturas superiores. Solo el judaísmo, el cristianismo y el islamismo sostienen un monoteísmo puro.

Religión de sentimiento. Si por consentimiento hay que entender la percepción o interiorización del mundo objetivo o, dentro de las relaciones entre personas, la interiorización de lo otro en su alteridad específica, que desemboca en una conmoción subjetiva o emoción, el sentimiento es un constitutivo necesario de la religiosidad. La religión de sentimiento atribuye equivocadamente un carácter absoluto a este momento, desconociendo el hecho de que la verdadera religión ha sido instituida en la palabra racional-intuitiva del Dios que se pronuncia a sí mismo, desconociendo también que él reconocimiento con carácter de

respuesta, y por otra parte racional, de esa disposición no puede quedar excluido de la esencia de la verdadera religión.

Religiones no cristianas. El hombre es capaz de tener un conocimiento de Dios medio de su corazón. Además, en virtud de la voluntad salvífica de Dios, está bajo la dinámica de la gracia sobrenatural y, por tanto, entra siempre también dentro de la historia de la revelación. Por todo ello, siempre se da religión en la humanidad y los momentos citados tienen que influir en y dentro de las objetivaciones sociales religiosas, aunque no puedan discriminarse claramente entre sí. Hay que tener en cuenta que la infalibilidad de la Iglesia en lo que toca a su magisterio y a su santidad solo viene dada con la situación escatológica de la revelación clausurada en Cristo.

Tampoco hay que olvidar que el Antiguo Testamento obrado por Dios, en cuanto dimensión histórico-salvífica, no gozaba, como magnitud institucional, de autoridad infalible que pudiera distinguir de forma claramente perceptible para cualquiera entre lo divino y lo humano, que pudiera discriminar las manifestaciones depravadas de la religión social e individual de las religiones como tales. Teniendo presente todo lo dicho, no es lícito exigir de antemano una pureza moral y doctrinal como criterio necesario de cierta legitimidad y aceptación por la providencia divina de una religión extra y paracristiana como medio de salvación (incluso) positivo. La antigua alianza estaba ordenada, según su propia manera de entenderse, solo al pueblo de Israel.

Esa alianza contando desde Moisés, representa incluso temporalmente un período insignificante de la preparación más inmediata en orden a Cristo, comparado con los cientos de miles de años de la historia de salvación de la humanidad. Además, el hombre corpóreo-social concreto solo puede tener una religión concreta, una religión social e institucionalmente constituida. Así, por todas estas razones no es necesario privar en general y de antemano a todas las religiones institucionales precristianas y no bíblicas del carácter de medio salvífico positivo en ciertos aspectos. Con esto se dice solamente que estas religiones precristianas, tomadas una por una, fueron una amalgama, casi o del todo inseparable, de conocimiento de Dios racional, natural, revelación objetivación recta de conocimientos y tendencias religiosas, mezclados con

la interpretación falsa teórica y práctica y con la depravación ocasionada por el pecado original, el error y la culpa individual y colectiva. Las proporciones de la mezcla son, naturalmente, diversas en las distintas religiones y tiene asimismo su historia propia. Con esto no quiere decirse que ha de considerarse legítima toda religión precristiana. En el momento en que a una forma determinada de religión, desde fuera o desde dentro, por medio de un impulso reformador, en su situación histórica concreta para los hombres de esta situación, se le enfrenta otra forma de religión que se presenta a la conciencia de esos hombres como “más pura”, como objetivamente más justa y gratificante, en ese momento la forma anterior de religión deja de ser legítima para esos hombres.

Además, todo hombre tenía en cierta medida la posibilidad de distinguir según su conciencia entre los elementos buenos y malos de la religión concreta con la que se enfrentaba socialmente. De esa manera, tenía también en cierta medida todavía pendiente y hacía la superación de esa religión concreta. El cristianismo se presenta como mensaje de la encarnación del mismo Logos, como mensaje de la redención que lleva consigo la tematización institucional, docente y objetivamente adecuada de la autocomunicación revelante de Dios ofrecida a todo hombre por medio de la gracia. Pues bien, en virtud de la llegada del cristianismo así considerado, quedan todas esas religiones superadas fundamentalmente por la exigencia de absolutez que aquel trae consigo. El cristianismo entra en un lento proceso histórico de contactos por razón de su destinación a todos los tiempos, pueblos y culturas. Y esto incluso dentro de la situación histórica concreta de las demás religiones y de sus fieles; llamado con urgencia, de forma existencial y concreta, a la religión que deroga fundamentalmente la legitimidad de las demás religiones, pone de manifiesto la depravación pecaminosa de estas, sustituyéndola a la vez y llenándola con un contenido recto. Es difícil determinar cuando ha llegado el momento concreto exacto de esa “absorción” fundamental de la posible legitimidad existente hasta ahora, para los campos de cultura y religiones particulares, por obra del cristianismo. O bien si ese momento está llegando en el momento actual o vendrá al cabo de un periodo de tiempo determinado.

A la vista de la culpa del hombre (y de la Iglesia), con la que siempre hay que contar, no solo cabe esperar que esta exigencia de absorción choque con un “no” parcial hasta el fin de los tiempos; y no solo por parte de las demás religiones todavía existentes, ni solo en virtud de un ateísmo global e institucionalizado. Cabe también esperar ese “no” porque esas religiones, sin absorberse en el cristianismo eclesiástico, pretenden asimilar momentos de la verdad y realidad del cristianismo. Y esto de la misma manera que el cristianismo como tal, en su forma concreta, puede acercarse y se acerca en sus posiciones a esas religiones por medio de la acomodación y de su misionalidad. Todavía no se pueden valorar las consecuencias que intrahistóricamente pueden seguirse de ese acercamiento intelectual mutuo, sin querer llegar a la unidad.

Sacrificio. Es uno de los ritos religiosos más antiguos y más extensamente difundidos. Por ello es también tan polifacético y polivalente como todo lo que aparece en esa historia de las religiones de tan inabarcables horizontes en el espacio y en el tiempo. A la vista de las prácticas sacrificiales del Antiguo Testamento y en atención a la soteriología cristiana y a la teología sacramentaria, ese concepto podría poco más o menos describirse en su forma más plena, que no se verifica en cualquier sacrificio, de la manera siguiente: Sacrificio es el acto en el que los representantes legítimos de una comunidad religiosa como tales transforman de tal manera en un rito cúllico una ofrenda sensible, que dicha ofrenda queda retirada por ella del uso profano, introducida en el ámbito de lo “santo” y entregada a Dios. Y todo esto como expresión de la autoentrega cúllica al Dios santo que, aceptada y santificada por Él en el banquete sacrificial del grupo religioso, se convierte en el signo de la voluntad gratuita de Dios de asociarse a los hombres. Para el Nuevo Testamento, todo el proceso cúllico, en cualquier parte que se efectúe, solo puede ser símbolo de la autoentrega cúllica del hombre y de su aceptación gratuita por parte de Dios (cf. ya 1Sam 15,22; Sal 40, 7; 51, 18s; Is 1, 11; Jer 7, 22; Os 6, 6; y, mas tarde, Mt 9, 13; 23, 19; Rom 12, 1; Hebr 10).

Por consiguiente, como expresión del acto religioso en su sentido pleno, es lícito o imaginable un sacrificio dirigido a Dios. Se discute en la teología católica, si la transformación de la ofrenda, por la que esta queda entregada a Dios, ha de tener necesariamente el carácter de “des-

trucción”, de “mactación”, para expresar que el hombre es reo de muerte en cuanto pecador; o si esto es solo un aspecto secundario de algunos sacrificios. La adoración de Dios que se pone de manifiesto en el sacrificio puede tener, según los casos, el carácter de alabanza, de acción de gracias, de petición o de expiación, cosa que puede reflejarse también en el sacrificio mismo. En orden al uso dogmático de este concepto, cf. redención, cruz, satisfacción, misa.

Instituto de Antropología Aplicada
Quito-Ecuador

978-9978-04-228-1



9 789978 042281