

## LA VIDA COTIDIANA DE LA SOCIEDAD

En este capítulo, como en los anteriores, nos hemos debido regir por las exigencias de ser este tomo una *Introducción* a los restantes volúmenes. Por ello, deberemos tratar gran cantidad de temas que sirvan de contexto, más que de texto, a lo que se expone en dichos volúmenes en la cuestión de la «vida cotidiana».

### I. LA VIDA COTIDIANA DEL PUEBLO CRISTIANO

Esta sección, la más importante de esta obra, es, sin embargo, la más difícil, y dado el estado de las investigaciones en América latina puede decirse que deberá todavía pasar mucho tiempo antes que pueda describirse la cuestión adecuadamente. De todas maneras se indicarán algunos problemas iniciales y remitimos, de inmediato, a los volúmenes restantes de esta obra, en el capítulo correspondiente a la vida cotidiana de la cristiandad americana.

#### 1. *La «vida cotidiana»*<sup>1</sup>

Hemos ya indicado más arriba que en la cristiandad se produce como un dualismo entre la institución eclesial jerárquica, que se articula con los aparatos del Estado en la sociedad política, y el «pueblo cristiano» (que no es exactamente el «pueblo de Dios» del concilio Vaticano II). El «pueblo cristiano» son las clases oprimidas en la totalidad histórico-concreta donde se ha establecido un «modelo» determinado de cristiandad. Es la sociedad civil hegemónica por el bloque histórico en el poder, pero al mismo tiempo como miembro de la Iglesia. Hablar entonces de «vida cotidiana» del pueblo cristiano, es hablar simplemente de la *vida* del pueblo latinoamericano en la época colonial.

Dicha *vida* era cristiana, al menos religiosa, en sus estructuras más profundas. No es sólo cuestión de «espiritualidad» o de «cofradías». Es cuestión de la vida toda, la de cada día, en cuanto dice relación al absoluto. Y la *vida* de nuestro pueblo, el mismo pueblo amerindiano, el hispánico, criollo, esclavo, toda ella estaba constituida por su *posición* religiosa. El campo cotidiano de su

1. La historiografía latinoamericana poco que nada ha trabajado en este nivel, pero cuando lo hace cae en un cierto populismo, en una consideración homogénea sin contradicciones. Es necesario, en la «vida cotidiana», no olvidar las tensiones propias de toda sociedad: opresores y oprimidos. Las descripciones de un J. Delhumeau en Francia caen frecuentemente en esta equivocidad (cf. J. Delhumeau, *Historie vécue du peuple chrétien* I-II Toulouse 1979).

vida era un «*campo religioso*». Recuperar el sentido profundo de dicha cotidianidad debe ser el primer objetivo de este parágrafo.

La vida cristiana es un «despojarse respecto a la vida anterior del hombre que era antes, que se iba desintegrando seducido por sus deseos a cambiar su actitud mental y a revestirse de ese hombre nuevo... El ladrón, que no robe más, mejor será que se fatigue *trabajando honradamente con sus propias manos*», indicaba San Pablo (Ef 4,22-28).

En efecto, para los profetas el hecho de que «el hombre coma y beba y disfrute del producto de su trabajo es don de Dios» (Ecl 3,13). Como explicábamos en el capítulo 1, «el pan es vida del pobre» (Eclo 34,21). El que come el producto de su trabajo vive, regenera su vida. La esencia de la vida, también de la nueva vida del cristiano, es el trabajo como culto a Dios. Es por ello que cuando se describe la situación de opresión (del que sufre el pecado, la praxis de dominación del pecador u opresor, del rico), se escribe:

Los egipcios les impusieron *trabajos* penosos, y les amargaron la *vida* con dura esclavitud, imponiéndoles los duros *trabajos* del barro, de los ladrillos y toda clase de *trabajos* del campo (Ex 1,13-14).

Obsérvese que es la «vida» cotidiana la que le amargaron, impidiéndoles trabajar para ellos mismos, e «imponiéndoles» trabajos para beneficio de sus dueños. Siendo el producto de sus trabajos para sus opresores (los pecadores), su vida cotidiana era triste, hasta que un día estuvieron «hartos los israelitas» (Ex 1,13).

Es importante observar que Dios recibía esos «trabajos» como culto agradable: «La queja de los israelitas ha llegado a mí... » (Ex 3,9).

Lo que no puede dejarse ver es que el trabajo cotidiano, momento esencial del culto y de la *vida* cristiana, tuvo en nuestra América la posición de trabajo alienado:

Parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos -escribía Juan del Valle, obispo de Popayán el 1 de agosto de 1551-, que es cierto que son (los indígenas) más fatigados que los israelitas en Egipto<sup>2</sup>. En aquella tierra se venden los indios como esclavos<sup>3</sup>. Los indios poco a poco veo que se mueren con el excesivo trabajo<sup>4</sup>.

Porque el hombre trabaja, porque necesita diferentes productos de su trabajo, hay división del trabajo. Porque hay división del trabajo hay posibilidad que unos se apropien del trabajo de sus hermanos. Porque hay dicha posibilidad es que efectivamente se cumple la dominación, el pecado del hombre sobre el hombre. La «vida cotidiana» está transpasada por esta contradicción. La misma Iglesia no puede evadir estas tensiones que se dan en el seno de la totalidad histórico concreta. Un buen ejemplo, de importancia paradigmática, es el *texto* nahuatl del *Nican Mopohua* o el relato constitutivo del «hecho» guadalupano. En la estructura del texto podemos descubrir la estructura social de fondo y el sentido de la «vida cotidiana» en la cristiandad de las Indias. Es el relato simbólico teológico del vencido, de los oprimidos. Pero al mismo tiempo es instauración de una *nueva experiencia* cristiana que todavía hoy, a finales del siglo XX, tiene relevancia de liberación. Es decir, el pueblo cristiano *recibe el evangelio de manera original y creativa*, desde su

2. *AGI*, Quito 78.

3. Carta del 30 de agosto de 1555 del mismo Juan del Valle (*Ibid.*).

4. La misma carta de 1551.

*propia experiencia de sufrimiento, de opresión.* El dolor histórico es el lugar hermenéutico de la asunción del mensaje del Jesús crucificado. El relato comienza así: «Primero se dejó ver de un indio pobre llamado Juan Diego, y después... al nuevo obispo don fray Juan de Zumárraga»<sup>5</sup>.

En primer lugar está el pueblo, el «pobre indio» (*macehualtzintli*). *Macehual* indica el hombre, el que fue hecho por el dios Quetzalcóatl, pero como «pobre social»), oprimido. En segundo lugar está la Iglesia jerárquica, el obispo. En todo el texto el obispo (más simbólico teológico que histórico real) es el opuesto, el que objeta, el extraño, el signo del poder constituido, como veremos. «Diez años después de tomada la ciudad de México...»: es decir, después de la conquista y cuando el pueblo indígena estaba en la opresión:

Empezó a brotar la fe, el conocimiento del Dios nuestra raíz, el que nos da la *vida*... Era sábado muy de madrugada... Al llegar junto al cerro llamado Tepeyacac, amanecía, y oyó cantar arriba...

En medio de la opresión, de la muerte del pueblo (que simbólicamente estará representado por el «tío»), surge una nueva época, nuevo sol, nueva era: es el amanecer, sobre el monte (la pirámide, el lugar sagrado, el templo: es el «canto» la voz del hombre que los sabios indicaban como «flor y canto»: el hombre dura un instante como la flor y su esencia es el pensar, el hablar, el canto. El relato comienza por el canto y termina con la flor: es una síntesis antropológica y social, divina y humana:

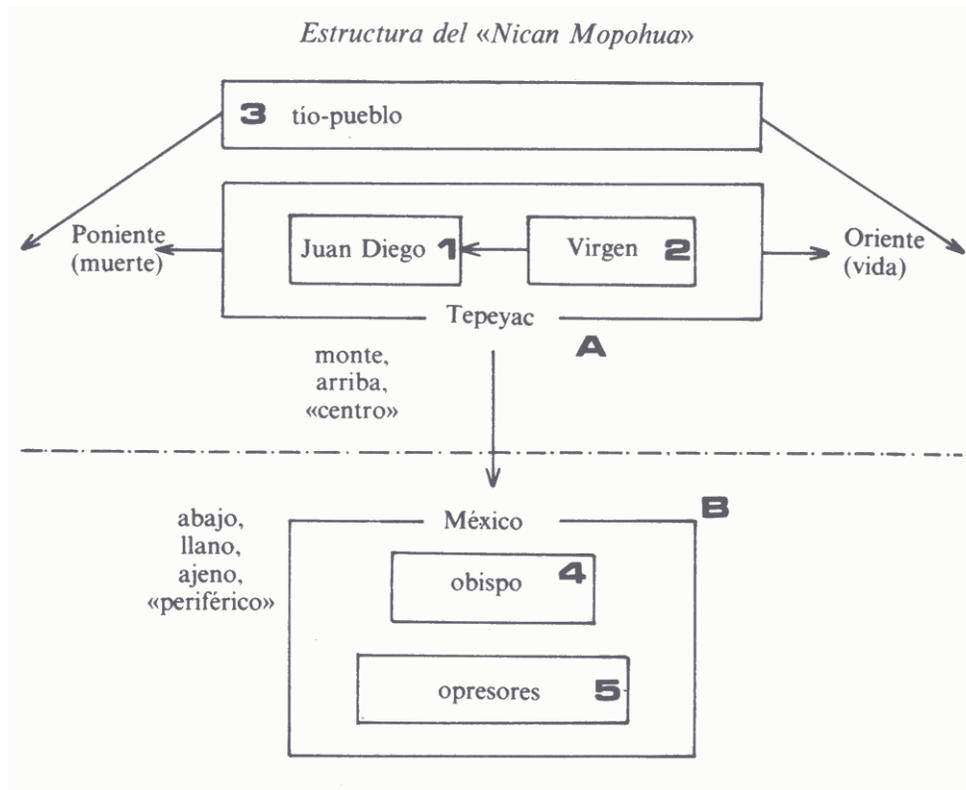
Ella le dijo: Juan, digno de respeto, el más pequeño de mis hijos, ¿adónde vas?... A seguir las cosas divinas que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor... Sabe y ten entendido el más pequeño de mis hijos...

En el texto del *Nican Mopohua* puede verse cómo el indígena reconoce los ministerios institucionales de enseñanza, pero la Virgen pasa sobre ellos y le encarga una misión histórica al mismo indio, haciendo caso omiso de las instancias ministeriales. Aunque eres «el más pequeño de mis hijos», continúa el texto: «Ve al palacio del obispo de México y le dirás que yo te envío».

En una estructura actancial y espacial, es decir, describiendo los personajes del relato y la posición que ocupan, podríamos indicar lo siguiente, desde un punto socio político:

5. Cf. texto traducido y comentado por Clodomiro Siller, CENAMI, México 1980, inédito mecanografiado.

ESQUEMA 8.1



La Virgen dice al indio que está allí para ayudarlos:

A ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra... (para) oír allí sus lamentos, y remediar todas sus miserias, penas y dolores.

El lugar divino (horizonte 2 del esquema 8.1) se sitúa junto a los oprimidos, al pueblo, en el Tepeyac, lugar de veneración de Tonanzin, diosa de los pobres en el imperio azteca. Mientras que México («habiendo entrado en la ciudad, sin dilación se fue en derechura al palacio del obispo que era el prelado que muy poco antes había venido») era el lugar de la riqueza («al palacio»), de los invasores, de los extraños («que muy poco antes había venido»). Pero, el obispo, «después de oír toda su plática (de Juan Diego) y su recado, pareció no darle crédito». En el relato, el obispo (4, y dentro del espacio ajeno: B). Siempre oficia de «contrario». Además es Juan Diego el que sube al monte (función sacerdotal azteca), indicando que en el «campo religioso» el pueblo reasume su función creadora. Cuando fracasa ante el obispo, Juan Diego se define como «Nicnotlapaltzintli»: «Hombrecillo de por allí», es decir: alguien que no tiene lugar, ni dignidad, ni historia. y además: «soy cordel, escalerilla de tablas, soy excremento, soy hoja suelta». Es decir, prisionero y amarrado (cordel), pisoteado y oprimido (como las tablas de la escalera), despreciado (el pecador es como excremento: *tlaelcuani*), hombre

muerto (como la hoja desprendida del árbol). Pero la Virgen no se deja vencer: «Es del todo preciso que tú mismo solicites y ayudes y que con tus manos se cumpla mi voluntad».

Nuestra Señora devuelve al pueblo su significación protagonista de la historia.

Cuando nuevamente el obispo no cree en sus palabras, Juan Diego deja el «espacio» ajeno (México, ahora hispánico, invasor, clase dominante): «Mandó (el obispo) inmediatamente a unas gentes de su casa, en quienes podía confiar, que le vinieran siguiendo».

Surgen así nuevos actores del drama (5, los habitantes del espacio opresor). Juan Diego se les escabuye, por lo que vuelven malhumorados a «informar al señor obispo, inclinándole a que no le creyera».

Estando en esto, y debiendo llevar al obispo una señal para que creyera (obsérvese que es el pueblo el que debe convencer al obispo y darle la fe):

Llegó a su casa, un tío que tenía, llamado Juan Bernardino, que le había dado la enfermedad y estaba muy grave... muy cierto de que era tiempo de morir y que ya no se levantaría.

En náhuatl, en las tradiciones aztecas y costumbres, el «tío» ocupa el lugar del padre: el tío deja herencia al sobrino, da el parentesco, es lo más respetado. Pero al mismo tiempo el «tío» es el pueblo. Con esto se indica que la peste y la conquista llevan a todos los indios al exterminio. El «tío» es ahora símbolo del pueblo oprimido. Juan Diego se siente responsable de la salud o liberación de su pueblo; deber de solidaridad. Juan Diego antepone la salud del pueblo al deber para con la Virgen, todavía las ve, ambas obligaciones, como opuestas:

Sí, me voy derecho, no sea que me vaya a ver la Señora, y en todo caso me detenga... que primero nuestra aflicción nos deje y primero llame ya de prisa al sacerdote; el pobre de mi tío lo está ciertamente aguardando.

Es decir, para Juan Diego *primero* está su pueblo, y después el llevar la señal al obispo. La Virgen se le hizo encontradiza y le explicó que su tío ya estaba sano y que fuera a llevar la señal al obispo. Juan Diego comprendió que la salud de su tío, de su pueblo, era la señal, quizá más preciosa que las flores de Castilla para el obispo:

Manifestó su tío ser cierto que entonces le sanó y que la vio del mismo modo en que se aparecía a su sobrino... Trajeron luego a Juan Bernardino a presencia del señor obispo... a entreambos, a él y a su sobrino, los hospedó el obispo en su casa.

De pronto es ahora el «tío», el pueblo, el sujeto protagonista, y Juan Diego es parte del pueblo. Todo el pueblo entra en la Iglesia («en su casa»), pero no como indignos, oprimidos, humillados, sino de pie: «Se asombró mucho de que llegara acompañado y muy honrado su sobrino... ».

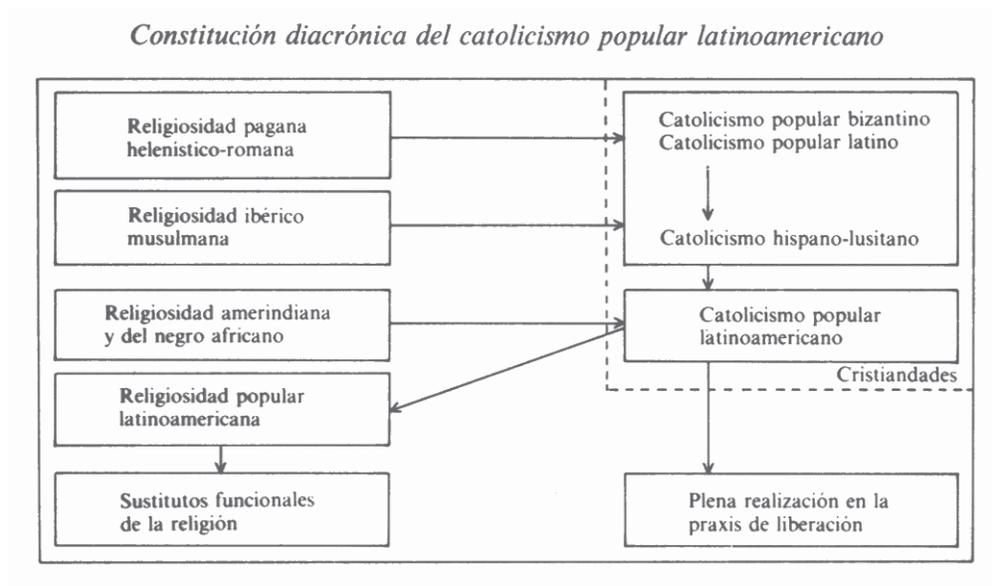
Este relato simbólico, de la mejor teología *azteca*, enseña algo del modo como el pueblo latinoamericano recibió original y creativamente el evangelio desde su *lugar hermenéutico*: la opresión, el dolor, la pobreza. Las clases oprimidas tuvieron con el evangelio una comprensión por connaturalidad que sobrepasaba la conciencia posible de las instituciones ministeriales.

a) *El «catolicismo popular» como opresión*

Más arriba ya nos hemos referido al tema<sup>6</sup>. La religiosidad popular<sup>7</sup> tiene doble sentido; es ambigua. Guarda en ella lo mejor de la experiencia liberadora de los oprimidos, pero, al mismo tiempo, introyecta la ideología dominante en el dominado, sirviendo en la misma subjetividad estructural, como clase, del oprimido a los intereses de la dominación. En tanto fenómeno histórico su origen no es reciente; el catolicismo popular latinoamericano tiene largo proceso.

En Israel poco a poco fue estructurándose el culto litúrgico en el templo, el lugar sagrado por excelencia. la «presencia de Dios» (*sekhina*) (Ez 9,3). Su esplendor llega a su culminación después de la liberación de Ciro en el 538 a.C. Pero junto al templo floreció el judaísmo, que en la diáspora se reunía en torno al Libro sagrado. En el mundo rural, sin embargo, existía todavía una creencia más o menos compleja, mezclada en parte con las antiguas religiones presemíticas. Es por ello que los profetas se levantan violentamente contra los dioses extranjeros (Jdt 8,18). Se nos dice que «la religión judía oficial, contemporánea del cristianismo naciente, no estaba exenta de creencias y prácticas mágicas o supersticiosas, aunque en principio haya condenado estas desviaciones. Debemos entonces reconocer una contaminación proveniente del ambiente»<sup>8</sup>. Un «judaísmo popular» en su sentido negativo, de opresión, mezcla, desviación. Pero al mismo tiempo expresión de la protesta del pueblo por la clericalización del «campo religioso», como diría Bourdieu<sup>9</sup>.

ESQUEMA 8.2



6. Cf. el capítulo 3, sec. III, §5 de esta introducción. En mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1969, hemos tratado la cuestión.

7. Cf. Giménez, *Chalma*, México 1979.

8. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien* II, Paris 1935, 187.

9. Cf. cap. 1, sec. I, 13.

Lo cierto es que el cristianismo rechaza el templo de Jerusalén. Es más la continuación y realización del «judaísmo popular» y de los profetas, que la religión oficial de Israel. El templo se universaliza, está en todo lugar donde se reúna la comunidad y celebre la eucaristía: «Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David, tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Jesús tu siervo»<sup>10</sup>.

La creatividad religiosa de la primitiva comunidad cristiana pudo asumir e incorporar todo lo incorporable y no incompatible de la cultura greco-romana. Pablo venció en esto a Pedro, y la comunidad de Antioquía impuso su pastoral sobre la de Jerusalén. La liturgia oficial cristiana admitió el agua lustral, la sal bendecida, el incienso. Situó simbólicamente el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre, en fecha que se festejaba en el imperio romano la fiesta pagana del *Natalis invicti*, culto solar ahora aplicado a Jesús, sol de justicia. Cada comunidad tenía plena creatividad. «No había textos fijados de manera uniforme»<sup>11</sup>. Justino comenta que cada uno «daba gracias como podía»<sup>12</sup>.

Una vez que de viene Constantino emperador y se funda la cristiandad como «modelo» de articulación para las relaciones iglesia-sociedad política, se produce un doble fenómeno. Por una parte, se unifican las liturgias de las comunidades y surgen los ritos *oficiales* de grandes regiones del imperio, desde el siglo IV al VII d.C. En el mundo latino el período de copilación se produce del siglo VIII al XII. Pero, junto a este fenómeno de unificación uniformizante de los ritos oficiales de las estructuras jerárquicas de la Iglesia, fueron surgiendo expresiones populares por donde el pueblo pudo canalizar su creatividad ante una religión cada vez más clericalizada. Surgen así las *pia exercitia* (devociones populares).

Es por ello que, como expresión de vida pero al mismo tiempo de protesta, surge el «catolicismo popular bizantino», el primero de todos. A él le seguirá el latino, el hispano-lusitano, que se impondrá en nuestra América -claro que con nuevas modificaciones-, como derecho tiene todo pueblo de agregar lo nuevo en su productividad simbólica.

El fixismo pretridentino español, como una liturgia en latín (lengua que será eliminada sólo después del concilio Vaticano II, en 1965) incomprendible para los ibéricos y cuánto más para los antillanos, nahuas, chibchas, incas o araucanos, se acentuará después de Trento. Lo que fue justo y natural en el Mediterráneo (es decir, que se asumieran formas religiosas precristianas), fue ya imposible en América. El «catolicismo popular» deberá suplir la inmovilidad litúrgico-ritual de siglos. Lo no-europeo era considerado hechicería, superstición. No se advertía cuánto de romano y griego tenía la liturgia de la cristiandad. Pero por mediterráneos los símbolos eran aceptados y no ya por amerindios. Con razón el inca Garcilaso escribía en sus *Comentarios reales*:

Demás de adorar al sol por dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas, los reyes incas y sus Amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra al cual llamaron *Pachacámac*. Es nombre compuesto de Pacha, que es mucho universo, y de *Cámac*, participio de presente *cama*, que es animar. Pachacámac quiere decir el que hace el universo, lo que el ánima con el cuerpo... El cual, en decir que el Dios de los cristianos y el Pachacámac era todo uno... Si a mí, que soy indio cristiano católico, por infinita misericordia, me preguntasen ahora: ¿Cómo se llama Dios en tu lengua? Diría yo:

10. *Didaché* 9,2.

11. A. Martimort, *L'Église en prière*, París 1961, 34.

12. *I Apol.* 67, 5.

Pachacámac, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios si no este<sup>13</sup>.

Los cristianos del Mediterráneo pudieron usar el nombre indoeuropeo y pagano de «Dios» para nombrar al Yahvé de los hebreos; pero los indígenas no pudieron llamar «Pachacámac» al Dios de los cristianos mediterráneos. Esta inmovilidad teológica y ritual llevará al pueblo a crear un camino popular de su fe cristiana:

|  |   |
|--|---|
| Pachamama, Santa tierra<br>caita cocata regalaskaiki<br>Amas apihuaspa<br>Pacha Santa Tierra<br>Tucui orco maicha. | Pacha máma, Santa tierra<br>de esta coca te regalo.<br>No me hagas mal.<br>Madre Santa Tierra,<br>por todo el cerro <sup>14</sup> . |
|--|---|

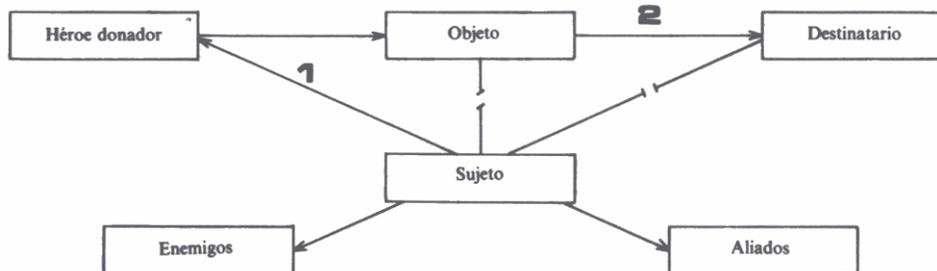
De esta manera se encuentra entrelazada la religión incaica y la cristiana. Más aún, cuando dicen en signo de invocación el pueblo de la Puna: «Pachamamita, Santa Tierra, Virgen, ayúdanos»<sup>15</sup>.

En el hemisferio sur especialmente, es decir, desde Ecuador para abajo (y en Brasil desde Recife hacia el sur), la liturgia de los pueblos prehispánicos estaba invertida en seis meses. El 21 de junio era la «navidad» en el imperio inca, la gran fiesta del nacimiento del sol. Al destruirse todo el sentido cósmico de la liturgia -tal como había nacido en el Mediterráneo-, los pueblos debieron de alguna manera suplir en el «catolicismo popular» el antiguo ritmo de la naturaleza-rito. Así nacen las devociones populares, devociones que tienen las mismas características de los grandes santuarios de Constantinopla, Alejandría, Polonia, Alemania o un Santiago de Compostela en España. Es la religión popular en la cristiandad. En el cristianismo de los tres primeros siglos del imperio romano no hubo catolicismo popular, hubo simplemente vida cristiana del pueblo de Dios. Las estructuras eclesíásticas se identificaban con el pueblo cristiano y la Iglesia se anteponía a los aparatos del Estado, a la sociedad política. En la cristiandad todo ha cambiado.

La estructura aproximada de las prácticas religiosas dentro del catolicismo popular latinoamericano en su aspecto *negativo* o alienante (y usando el modelo simplificado propuesto por Gilberto Giménez)<sup>16</sup>, sería el siguiente:

ESQUEMA 8.3

*Modelo simplificado de los actantes de la práctica religiosa en el catolicismo popular*



13. Tomo I, Buenos Aires 1943, 66-68.

14. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, Buenos Aires 1935, 698-699.

15. Id., *Cancionero popular de Jujuy*, Tucumán 1934, 105.

16. Cf. *op. cit.*.

El pueblo cristiano (el *sujeto*), al no poder alcanzar por su estado de clase oprimida los bienes cotidianos de subsistencia (salud, alimento, trabajo, casa, hogar, educación, buen viaje, buena cosecha, etc. (el *objeto*), encomiendan dichos bienes al santo, a la divinidad, al «héroe donador» -tomando la terminología de Propp o Greimas<sup>17</sup>- que otorga por milagro fuera de las normas establecidas el bien, el *objeto* deseado. Dicho objeto (la salud, la buena cosecha, etc.) es un *don* no merecido; es fruto de un acto misericordioso sin contrapartida. Sólo es necesario el culto (flecha 1), único momento activo del sujeto, que, por otra parte, es pasivo *destinatario* del don milagroso del santo, de la virgen, del héroe donador (flecha 2).

La «vida cotidiana» del pueblo cristiano dominado y alienado, transcurre así en un «más allá» de la cotidianidad profana. En realidad todo es sagrado. Todo acto está reglado por normas: tipo de comidas, tipo de saludos, oraciones, culto hogareño, lugares para los santos, velas, etc. Hay que congraciarse con los «aliados»: ánimas de los muertos que exigen todavía comida, actos buenos o indulgencias. Hay que tener cuidado con los «enemigos», el demonio, ánimas sueltas que maldicen, etc. Toda la «vida» tiene por escenario un «campo religioso» poblado de *actantes* (actores o agentes funcionales de un drama que el no iniciado no conoce ni vive para nada).

En el campo, en la campaña, en los barrios, en las doctrinas y reducciones, en todas partes el hombre vive como en un «espacio mítico». La vida está transida de trascendencia, frecuentemente ahistórica, pero de todas maneras profundamente lógica. Entrar en ese mundo es conocer el mundo de la cristiandad colonial, que todavía sobrevive patentemente en América latina. «La creencia en la supervivencia del alma, por ejemplo, es una página densa. Todo el miedo del campo se nutre de ellas. Las apariciones, los espantos, los gritos y los *silbidos* de las ánimas, obligan todavía a la práctica del sortilegio, a mostrar la empuñadura en cruz de la daga, a santiguarse con fervor siempre creciente. La teología popular, con sus ángeles y demonios, con sus espíritus de la naturaleza y del otro mundo, con sus ánimas del purgatorio, forma el cuerpo voluminoso de nuestras leyendas y mitos»<sup>18</sup>. «El espíritu del mal está presente en el remolino o *huiaramuya*, en el *páaj* que aprisiona el tronco y las hojas de quebracho al dios maléfico; en la fatalidad del aire que encierra la potencia del espíritu maligno; en la tormenta, el trueno, el rayo y la noche, contra los cuales, salmos, plegarias y cruz -solos o ligados a otras prácticas -constituyen el mejor remedio»<sup>19</sup>.

En muchos de estos casos el catolicismo popular era una estructura cultural que adormecía la conciencia del pueblo, y debe aceptarse que servía como justificación de la dominación, que aumentaba la pasividad del pueblo ante el dominador.

Ante el sistema de la encomienda, por ejemplo, el obispo Alonso de la Peña Montenegro, autor de un magnífico *Itinerario para párrocos de Indios*<sup>20</sup>, obispo de Quito, aprueba plenamente el sistema de las encomiendas, ya que «los encomendaderos son los patronos y protectores de los indios»<sup>21</sup>. De la

17. Cf. A. I. Greimas, *Semántique structurale*, Paris 1966; VI Propp, *Morphologie du conte*, Paris 1970; cf. Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México 1978, 225-265.

18. O. di Lullo, *El espíritu cristiano en el folklore de Santiago*, Tucumán 1943, 352.

19. *Ibid.*, 352.

20. I. II, tratado X; Madrid 1771, 239.

21. *Ibid.*, 239.

misma manera justifica el trabajo en las minas de los indígenas como servicio al bien común:

Es justo y lícito trabajar en la labor de las minas, es conveniente e importante para el bien de estos Reynos y los de España, luego justa y lícitamente podrá su Magestad mandar y obligar a los vasallos de estas partes, como son los indios, y otros que juzgue, a que trabajen en las minas<sup>22</sup>.

De igual manera se trata la cuestión del trabajo de los indios en «los trapiches y obrages»<sup>23</sup>. Es decir, el pueblo cristiano, inmerso en sus prácticas religiosas cotidianas aceptaba sin conciencia exigencias políticas, económicas e ideológicas que le oprimían profundamente. Pero su comprensión religiosa de la vida le servía siempre de sostén, le permitía seguir viviendo en la opresión. Era una religiosidad de resignación.

Es evidente que el catolicismo de las clases dominantes, que en parte era el catolicismo popular hispano-lusitano trasladado a América y nada más, recibía en este tipo de religiosidad el mejor apoyo para su praxis de dominación. El nombrado obispo justifica la encomienda bajo la exigencia de cumplir con la «obligación de la enseñanza espiritual y la enseñanza política, de las cuales la principal es la primera, a los menos en el concepto de nuestros Reyes Católicos... que manda a los Encomenderos enseñen a sus indios la Doctrina y todo aquello que es necesario para salvarse»<sup>24</sup>. Alguien podría preguntar si luchar por la justicia no sería un modo de aprender aquello que es necesario para salvarse. Pero no pensaba así la «doctrina» de la cristiandad, que consistía, como veremos más adelante, en un catecismo con verdades muy abstractas que permitían que las estructuras histórico-concretas de dominación no fueran vislumbradas.

Esta cuestión deberá tenerse en cuenta en todo este capítulo de la «vida cotidiana». Hay un cierto populismo teológico que tiende a fetichizar todo lo popular en cuanto tal, sin discernir que el pueblo, por la opresión alienante que sufre, ha introyectado en sus propias estructuras religiosas a su enemigo, a su dominador. Y es el mismo pueblo el que pasa de mano en mano las estructuras ideológicas de su propia dominación. Es necesario entonces un discernimiento fundamental y profundo.

#### b) *El «catolicismo popular» como liberación*

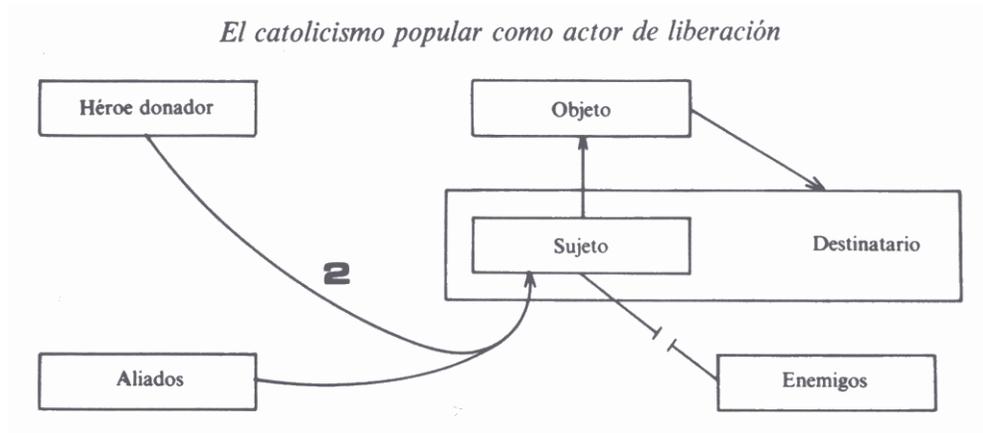
Pero al mismo tiempo, *por la recepción original y creativa del evangelio*, el pueblo cristiano tiene suficiente capacidad histórica para reconstruir las estructuras de su fe en posición liberadora. En ese caso cambian las funciones de los *actantes* o actores estructurales del drama cotidiano de la vida cristiana popular y se historifican los protagonistas. El «héroe donador» es el *mismo pueblo* (flecha 2) que genera en su seno a los santos y alcanza prácticamente el *objeto*: el milagro ahora es que el pueblo se torna protagonista de la historia.

22. *Ibid.*, trat. XI, 252.

23. *Ibid.*, último tratado, 258.

24. *Ibid.*, 240.

ESQUEMA 8.4



1) «*Quetzalcóatl-Tonantzin*» como símbolo de las clases dominadas

En los siglos IX y X d.C., un pueblo bárbaro, del grupo Pima-Nahuas, invadió las zonas de alta cultura en México; eran los toltecas. Su segundo rey, un joven sacerdote, Quetzalcóatl- Topilzin, gobernó en Colhuacán. Pleno de sabiduría, paciencia y santidad, fue obligado a abandonar Tula y se dirigió hacia el norte, prometiendo regresar por el este y transformándose, según la tradición, en el lucero de la tarde (Venus)<sup>25</sup>.

Cuando triunfaron los aztecas, los toltecas pasaron a ser una clase oprimida, como los griegos en el imperio romano. Pero los aztecas (como los romanos) tenían un complejo de culpa y temían el regreso de Quetzalcóatl, que se veneraba especialmente en Cholula, tierra de los tlaxcaltecas, los primeros aliados de Hernán Cortés. Quetzalcóatl fue entonces la expresión de la esperanza mesiánica de los oprimidos del Valle de México. Cuando aparecieron los españoles por el este, el mismo emperador azteca Moctezuma tembló de miedo: la esperanza de los pobres se cumplía:

Verdaderamente debe ser cierto -escribe Bernal Díaz en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*- que somos los que sus antecesores, muchos tiempos pasados, habían dicho que vendrían hombres por donde sale el sol...<sup>26</sup>.

De la misma manera, los agricultores del Valle fueron dominados por los nómadas y guerreros aztecas. Todos los años, los agricultores dominados peregrinaban al gran santuario de la tierra madre, la madre de los dioses: «La primera de estas diosas -dice Sahagún en la *Historia general de las cosas de Nueva España*- se llamaba Cihuacóatl, que quiere decir mujer de la serpiente (sic) y que la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre»<sup>27</sup>. A lo que agrega en otro lugar: «Uno de estos (lugares de culto) es aquí en México,

25. Cf. el *Códice matritense* de la Real Academia de la Historia, informe Sahagún. folio 176, reverso.

26. Lib. I, cap. 89; México 1955, 266.

27. Lib. I, cap. 6; México 1956, t. III, 352.

donde está el montecillo que se llama Tepeyac (...), en este lugar tenían un ejemplo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin... »<sup>28</sup>.

Quetzalcóatl- Tonantzin era «una pareja fundamental del panteón mexicano, cuyos avatares criollos son inseparables. Desde el pasado precolombino aparecen ligados, como las dos caras, macho y hembra del primer principio creador»<sup>29</sup>.

## 2) «Santo Tomás apóstol- Virgen de Guadalupe» como símbolo de liberación de los criollos oprimidos

Manuel de Nóbrega, el 15 de abril de 1549, refería en Brasil que «una persona digna de fe me ha contado que la mandioca con la que se hace el pan en este país fue un don de santo Tomás»<sup>30</sup>. El mismo padre jesuita cuenta haber visto los pies impresos del apóstol en una roca («No lejos de aquí hay rastros de pasos impresos sobre un peñasco») <sup>31</sup>. En la Patagonia, otro jesuita encuentra otros rastros de los pies del apóstol. En México, Quetzalcóatl significa «gemelo» (el origen «dual» del universo), lo mismo que Tomás en griego (dual, lo dividido, gemelo).

Por otra parte, el dios tolteca tenía una «cruz» en su sombrero de punta (por ser el dios de los vientos de los «cuatro» puntos cardinales). Pero esta cruz y su relación con el gran diluvio, y «tantos otros signos», hizo pensar al padre Diego Durán, que el sacerdote y rey tolteca -y después dios- era nada menos que el apóstol Tomás que de Palestina había ido a la India (ya que se tenían noticias de los «cristianos de santo Tomás» en Meliapur) y de allí había venido a México:

Dios mandó a sus sagrados apóstoles que fuesen por todo el mundo y predicasen el evangelio a toda criatura... y si fue Topiltzin, el cual aportó a esta tierra, y según la relación que de él se da, de que era cantero que esculpía imágenes de piedra y las labraba curiosamente, lo cual también leemos del glorioso santo Tomás, ser oficial de aquel oficio<sup>32</sup>.

Esto, que acontecía ya en pleno siglo XVI, sacaba a los españoles el fundamento mismo del derecho a la conquista de América: había habido una predicación cristiana anterior a la hispana. Esta tradición, retomada constantemente por los «criollos» (los nacidos en América), significará la bandera ideológica contra los «gachupines» (españoles nacidos en Europa). Tovar, Acosta, Torquemada y otros dan cuenta de esta tradición. Gregorio García escribió, sin embargo, la obra central *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles* (Baeza 1625). Si es así, los «criollos» tienen desde comienzos del siglo XVII la razón teológica (ideológica) para luchar contra el colonialismo. La creencia en Santo Tomás-Quetzalcóatl fue la primera afirmación de la conciencia nacional de liberación de los criollos americanos,

28. *Ibid.*, Lib. XI, apéndice 7; t. III, 352.

29. J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México 1977, 299.

30. *Monumenta Brasiliae Societatis Jesu* (1538-1553) 117.

31. *Ibid.*, Véase sobre la estadía de S. Tomás en América: Simao de Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, Lisboa, 166; Gr. García, *Historia eclesiástica y seglar de la India oriental y Occidental*, Baeza 1626.

32. *Historia de las Indias de Nueva España*, México 1880, 73.

clase oprimida por la burocracia hispánica. Tomás apóstol se levantaba contra Santiago apóstol, el santo venerado por los españoles en su lucha de liberación contra los moros desde el siglo VIII. Por ello Hernán Cortés, como grito de guerra contra los indígenas, exclamaba: «¡Santiago, contra ellos!... Después de la batalla temían a nuestros caballos y tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear y sobre todo la gran misericordia de Dios»<sup>33</sup>.

Santiago fue interpretado con razón por los indígenas como el dios de la guerra, siendo el caballo de Santiago -tal como lo representaba el arte popular de la reconquista- más venerado que el mismo jinete.

En la «noche triste» -como la llama la historia, cuando los aztecas estuvieron a punto de derrotar a los invasores- Cortés se encomendó a la virgen de los Remedios, que será para siempre la protectora de los españoles, conquistadores, dominadores, blancos. Y así como ante Santiago-hispánico surge un Tomás-criollo, así ante la virgen de los Remedios surgió la virgen de Guadalupe. Todo comenzó así: «Pues, queriendo remediar este gran daño, nuestros primeros religiosos (franciscanos) determinaron poner una iglesia en Tonantzin, junto a México, a la Virgen Santísima que es Nuestra Señora y Madre»<sup>34</sup>.

Una imagen de la virgen de Guadalupe -virgen liberadora de la España de la reconquista, guardiana de los guerreros contra los moros- es rápidamente venerada por los indígenas. Como venían al lugar tradicional de Tonantzin, siguieron venerando a la madre de Dios. En la espalda de la Virgen resplandecen los rayos de sol (el sol, Huitzilopochtli, era el supremo dios de los aztecas); el azul de su manto es el color sagrado de los dioses, del cielo (*teotl*), la luna indica la maternidad y la tierra; es madre como Tonantzin, ha vencido a la serpiente (como Tonantzin, que sobre un cactus vence como el águila a la serpiente)..., en fin, todo podía interpretarse mediante los códigos prehispánicos (claro que con otra significación que para los cristianos o españoles).

La virgen de Guadalupe del Tepeyac era así la protección de la clase indígena, oprimida; muy especialmente ayudaba en las frecuentes inundaciones del Valle y en las espantosas pestes que aniquilaban la población india.

Pero será en 1648 cuando el «criollo» bachiller en teología, Miguel Sánchez, mexicano, oprimido por ello por los españoles, escribió la obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México*<sup>35</sup>. El autor afirmaba que Dios había dispuesto desde la eternidad la aparición de la virgen en México, tal como podía claramente observarse en el capítulo 12 del Apocalipsis. En efecto, se lee: «Apareció en el cielo una magnífica señal: una mujer vestida de sol» (Ap 12,1). Para el autor, se trataba precisamente de los rayos de sol de la virgen de Guadalupe: «Le pusieron a la mujer dos alas de águila real para que volara» (12, 14), es decir, el «águila» azteca, signo del imperio de los nahuas. «La serpiente, persiguiendo a la mujer, echó por la boca un río de agua» (12, 15), es decir, el lago Tezcoco, donde se ubicaba la ciudad de México. Al fin la mujer vence a la serpiente (que había sido el «signo» para los nahuas para fundar la ciudad de México en medio del lago), etc. Miguel Sánchez llega a decir que la imagen de Guadalupe es «originaria de este país y la primera mujer criolla» (p. 195). «Dios ha

33. B. Díaz del Castillo, *o. c.*, cap. 52 y 63.

34. Torquemada, *La monarquía indiana* II, I. X, cap. 7, México 1723, 245-246.

35. Imprenta Calderón, México 1648.

realizado su admirable designio en esta su tierra de México, conquistada para tan gloriosos fines» (p. 49). Mucho más que la lectura de los autores de la Ilustración, esta tradición funda la conciencia nacional criolla, de los oprimidos contra los opresores. Los patriotas irán a la cárcel de la santa inquisición por su devoción guadalupana, como fray Servando de Mier en el siglo XVIII. Ya en 1800 un grupo subversivo armado contra los españoles, criollos, se autodefinirán «Los Guadalupes». Cuando el cura párroco Miguel Hidalgo, liberador y fundador de México, busque una bandera para los ejércitos populares que capitanea contra los españoles en 1810 en Michoacán, por unánime acuerdo se toma un estandarte de la virgen en Guadalupe: el que se usaba en las procesiones. Y el cura Morelos, general sucesor de Hidalgo, exigía a los soldados criollos de la liberación que llevaran en sus sombreros por único distintivo «una divisa de listón, cinta, lienzo o papel, en que se declarara ser devoto de la santísima virgen de Guadalupe»<sup>36</sup>.

### c) *Las principales devociones del «catolicismo popular»*

La vida cotidiana en la cristiandad estaba poblada de numerosas devociones, *pia exercitia* o paraliturgias, que ocupaban todos los días del año y hasta las diversas horas del día. Al levantarse, al ir a trabajar, al comer, al acostarse, al cumplir actos importantes, en todo momento, en todo tiempo, en todo espacio. Era una vida reglada, con exigencias continuas. El «extranjero» a esta vida puede verla desde afuera como monótona o sin sentido. Sólo el «sujeto» de tantas acciones ve en ello una cotidianidad pletórica de significación.

Podríamos distinguir, por una parte, la sacralización del *tiempo*; en segundo lugar, la sacralización del *espacio*; en tercer lugar, las mediaciones o ritos que se usan, y por último los *destinatarios* de las devociones o actos religiosos del catolicismo popular en la cristiandad colonial. Sería necesario, aunque en otra dimensión, recordar lo que pudiera llamarse el *ethos* o el sistema de actitudes existenciales, el *pathos* propio de esta vida cotidiana religiosa.

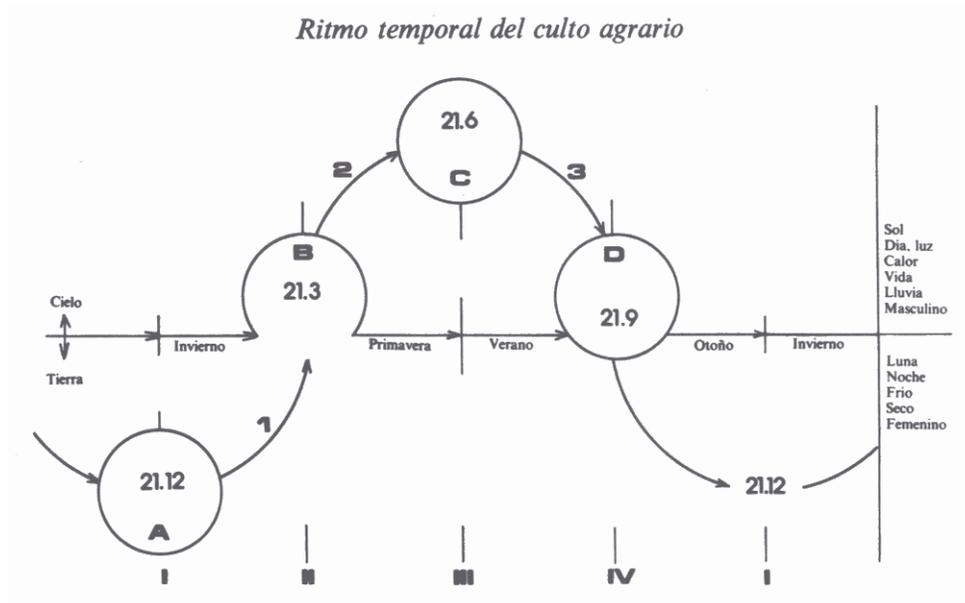
#### 1) *Sacralización del «tiempo»*

Es evidente que hay una liturgia oficial de la Iglesia que se impone junto a la conquista y la evangelización. Esta liturgia tenía un ciclo temporal anual, del que los mismos evangelizadores habían ya perdido su primitivo sentido. Recordemos rápidamente dicho sentido para comprender la difícil situación en que se encontraba el pueblo dominado, el indio del hemisferio sur especialmente, y el negro esclavo (procedente igualmente de África al sur del Ecuador).

Como lo muestra Bourdieu en sus estudios sobre el ritmo temporal al norte del África, podríamos resumir la cuestión en el siguiente esquema.

36. *Sentimiento de la nación (1814)*: Boletín del Archivo General de la Nación IV/3 (1963).

ESQUEMA 8.5



En todas las culturas del hemisferio norte (pero inviertase en seis meses en el hemisferio sur: el Ecuador pasa aproximadamente a la altura de Quito y del delta del Amazonas en el Brasil), el 21 de diciembre (21.12) es el día más corto del año. Desde allí comienza aproximadamente el año nuevo, que varía si se toma como referencia a la luna (y en este caso la luna nueva determina el año nuevo, como en el caso de Israel y la liturgia católica, a medias, porque al recibir la influencia romana comenzó a regirse en algunas fiestas por el sol y otras por la luna).

El *primer* ciclo festivo entonces es en torno al año nuevo, el adviento (A del esquema 8.5). Es el pleno invierno, frío, en ciertas regiones tiempo seco; época de muerte; rige la luna; la mujer. No es entonces difícil que muchas festividades de la Virgen sean en diciembre. Es el asumir, evangelizar, transformar el culto invernal femenino prehistórico en la nueva fe.

El *segundo* ciclo festivo es en torno al inicio de la primavera (el 21 de marzo). Es el nacimiento de la vida: el agua (masculino) fecunda la tierra (lo femenino), el cielo origina la vida del campo y nacen las semillas. La fiesta de la vida, la pascua. Si el *Iom Kippur* (el día del perdón) es la fiesta para iniciar la vida nueva sin pecado, ahora en cambio es la fiesta de la alegría. Por ello Jesús resucita: la pascua más que fiesta de la muerte en la cruz es la fiesta de la vida en la resurrección. Este ciclo (B en el esquema) es el segundo momento festivo (II en el esquema). La vida sale del suelo, de ultratumba, de «abajo» y remonta hacia «arriba» (flecha 1).

Cuando viene la cosecha en el verano naciente, el *tercer* ciclo (la fiesta judía de *Sukot* de las tiendas del desierto) se festejan los primeros frutos (desde el 21 de junio en adelante, el ciclo C, hasta el otoño, el 21 de septiembre).

Desde ese momento comienza el camino hacia «abajo», hacia la muerte de la naturaleza, la noche, el reino de la luna (flecha 3).

El *cuarto* de los grandes ciclos anuales es la fiesta de la muerte (D del esquema), se retrasa en general algún tiempo hasta comienzos de noviembre en la conmemoración de *todos los muertos* (más que todos los santos), que marca el pasaje del verano al otoño. Los ciclos agrarios quedan así perpetuados en el ciclo litúrgico. El «tiempo» es sacralizado por el catolicismo popular año tras año.

Estos ciclos, que eran judíos y del primitivo cristianismo de todo el hemisferio norte, se impuso a las culturas amerindianas que, de alguna manera, lo captaron perfectamente porque los veían reproduciendo desde el inicio del neolítico.

Lo lamentable, como lo hemos repetido, se produjo en el hemisferio sur. Se destruyó el ciclo anterior litúrgico y no se colocó en su lugar sino un ciclo invertido. En marzo se festejaba la vida, cuando en realidad comenzaba el otoño, la muerte. Es por ello que el carnaval (en Perú, Bolivia, Brasil, etc.), adquiere tanta importancia. En realidad es la «escapatoria» del catolicismo popular para revivir sus antiguos cultos. De todas maneras, la semana santa es fiesta de la «muerte», no de vida, en el sur .

En Israel el culto pagano fue historicado y por ello se fue alejando de su significación primitiva en referencia a la naturaleza. Con el cristianismo continúa más aún esta historicación: ahora es Jesús el *centro* temporal de la liturgia. El año litúrgico del Mediterráneo se impuso en América, pero sin conciencia de lo que en realidad significaba. Se volvió un ciclo ahistórico, como puede verse en todos los enunciados de las fiestas del año:

Los días que son de guardar para los indios por la bula de Paulo III, son todos los domingos del año, de las cuatro Pascuas los primeros días, el día de la Circuncisión, día de la Ascensión, Corpus Christi. de las Fiestas de nuestra Señora, la Natividad, Purificación y Asunción, y el día de San Pedro y San Pablo y no otro día alguno <sup>37</sup>.

Estas fiestas se han vuelto como intemporales, «in illo tempore» diría Mircea Eliade, sin referencia a la historia.

A esto debe agregarse el tiempo fuerte del patrono, que en parte reemplaza la fiesta totémica amerindiana (el animal o vegetal que representaba el *ayullu* o al *calpulli*), donde todo el grupo se identifica.

De todas maneras, la «fiesta» es un momento central de la vida personal, de la familia, del grupo, del pueblo, de la ciudad, del virreynato. Es un momento de ruptura de la cotidianidad y un nuevo comienzo. Para las clases oprimidas, para el pueblo, es un momento escatológico, como *ápax* o plenitud que permite vivir la experiencia de la libertad. La fiesta es el momento de alegría colectiva e histórica. La liberación se vive como fiesta en América latina.

En nuestro continente cultural fue la *semana santa* el ciclo preponderante, cristológico entonces. Todo comenzaba con el *carnaval*, adiós festivo a la carne, antes de los ayunos de la cuaresma. De inspiración amerindiana, en Bolivia, es una «diablada» o culto al oscuro dios del mal, *Momo*. Es una danza de los demonios que luchan entre ellos. «En la música, en las costumbres de las *comparsas*, en las danzas y pantomimas, en sus *cargamentos*, se encuentran

37. De la Peña Montenegro, *o. c.*, I. IV, trat. II, prólogo, sec. I, p. 411.

presentes los mitos y los gestos de los antiguos, ligados ahora a la religión traída por los conquistadores»<sup>38</sup>.

La semana santa misma tiene una numerosa cantidad de paraliturgias que pueden ser celebradas sin cura ni doctrinero. La *via sacra* o *vio crucis*, donde el pueblo puede expresar todo su dolor de oprimidos, todos los viernes de la cuaresma; el velorio del Calvario, a partir del jueves santo, la procesión del Señor el viernes santo, la fiesta de la resurrección. «La parte más interesante de las conmemoraciones de la semana santa la constituyen los cantos, músicas y textos que se entonan en estas oportunidades. Las *saetas* son coplas sentenciosas y morales que, según consta documentalmente, fueron ya enseñadas por los primeros misioneros»<sup>39</sup>. Una de estas composiciones dice:

Viernes Santo, en aquel día.  
está la Virgen María  
rezando sus oraciones.  
La Magdalena le dice:  
-Nuevas le traigo. Señora.  
¡Y qué nuevas tan amargas!  
A tu hijo lo llevan preso  
por la calle de la Amargura  
envuelto en una columna.  
la corona le quitaron  
y espinas le pusieron.  
Si no me crees, Señora,  
asómate a la ventana:  
veréis una procesión  
toda bañada de sangre.  
Quien rezare esta oración.  
quien sabe y no la reza,  
quien la oye y no la aprende.  
el día del juicio final  
sabrás lo que ella contiene<sup>40</sup>.

Pero, además, toda semana del año tiene un ritmo especial. El lunes es el día de las ánimas (las antiguas *huacas* de los incas), las del purgatorio. El martes se piensa en los enemigos, en los demonios. El viernes se recuerda la muerte del Señor. Los sábados son consagrados a María. El domingo es el día del señor, en el que se cumple el precepto de la misa y no se trabaja, y en este caso no trabajan ni españoles, criollos, mestizos, indios ni esclavos, bajo gravísima pena mortal.

Algunos meses tienen dedicatoria especial: como el de mayo, para la virgen María.

De todas maneras todo el catolicismo popular colonial reposaba sobre una capa muy endeble, ya que los cultos amerindianos penetraban por todas sus estructuras. «La fiesta religiosa de *todos los santos* y el *día de los difuntos* tienen como finalidad la veneración de los fieles difuntos, con profundo sentido de piedad que no es precisamente el que sugieren las guirnaldas y las masas con forma de animales o de hombres, que se estilan en esas ocasiones, aunque estén precedidas por el signo de la cruz y las oraciones habituales. Es fácil ver allí la presencia enmascarada del culto de los parientes muertos y de

38. J. Monast, *L'univers religieux des aymaras de Bolivie*, Cuernavaca 1966, 176.

39. I. Aretz, *Costumbres tradicionales argentinas*, Buenos Aires 1954, 143-144.

40. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja II*, Buenos Aires 1942, 337.

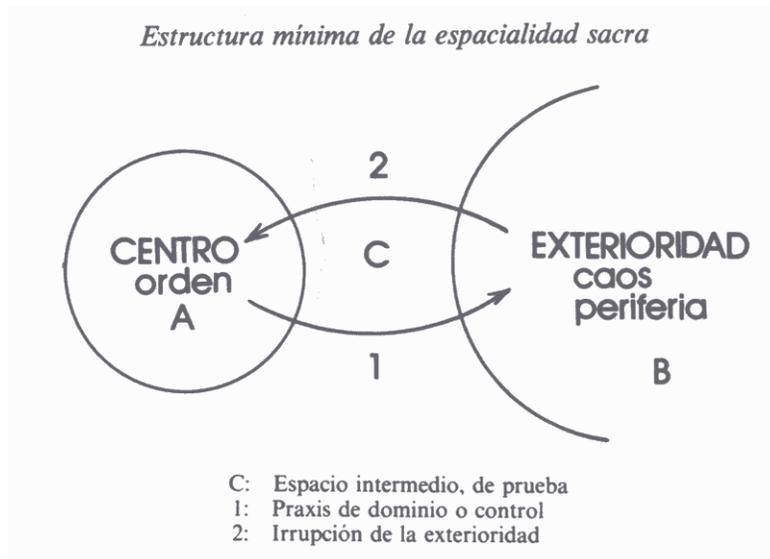
los antepasados, que se visten con ropaje católico para subsistir en todo su esplendor. Lo mismo puede decirse del *velatorio de las ropas*, ceremonia que para nada tiene que ver con el duelo cristiano ni aun en el siglo XVI, o de los banquetes y libaciones que se hacen a las ánimas que recuerdan más el ciclo de creencias autóctonas que el aniversario de la muerte de un ser querido»<sup>41</sup>.

No podemos dejar de llamar la atención, de todas maneras, de las diferencias por clases de la sacralización del tiempo, que nuevamente un cierto populismo ritual oculta frecuentemente. En los concilios y sínodos, en todas las disposiciones litúrgicas, había fiestas propias para la «república de españoles» (blancos, nacidos en España o criollos), había otras fiestas para las «comunidades de indios» (los primitivos amerindianos), y en ciertas regiones las fiestas cambiaban para los esclavos negros. Esta diferenciación ritual por clases y razas nos viene a mostrar un aspecto alienante de la sacralización del tiempo en el catolicismo popular de la cristiandad colonial.

## 2) Sacralización del «espacio»<sup>42</sup>.

Desde que el monte Sión era *lugar* sagrado, y Cuzco, capital del imperio inca, significa «ombbligo» (donde se unían los dioses a los hombres), el espacio «central» es sacralizado. Está claro que frecuentemente el lugar «central» es el de las clases dominantes al menos de los grupos o estructuras de poder (y esto desde las culturas amerindianas hasta la cristiandad *urbana* hispano-lusitana).

ESQUEMA 8.6



41. C. R. Lafon, *Ideario religioso primitivo*: Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones folklóricas (Buenos Aires) 2 (1961) 76-77.

42. M. Eliade en su obra *Le mythe de l'éternel retour* expone el tema del espacio (Paris 1949 32 s).

El «lugar» *central* (A) es sagrado. Este puede ser la «tierra santa» de los cruzados, Santiago de Compostela como meta de las peregrinaciones de los caballeros medievales, el santuario a donde se dirigen las peregrinaciones, el lugar utópico de la recompensa, «tierra donde mana leche y miel» de los esclavos de Egipto o la tierra del paraíso para los pueblos Tupi-guaranícos que se desplazaban por la inmensa cuenca del Amazonas. Aun «el Dorado» de los conquistadores dice algo de estas tradiciones, esta vez secularizada por el afán de oro del capitalismo naciente. El «espacio» es atravesado desde el *caos* (B) hacia el lugar santo, debiendo en el pasaje (C) cumplir alguna prueba, como el desierto que se oponía a los esclavos de Egipto entre la esclavitud y la tierra prometida: espacio intermedio y tiempo de lucha, como las pruebas que debía sufrir el alma de los muertos aztecas para llegar al último de los paraísos o el purgatorio de la tradición cristiana.

El «campo religioso» no es sólo un ámbito de tensiones funcionales (entre sacerdotes oficiales, profetas, shamanes, fieles de clases dominantes y oprimidas), sino que se juegan, también, en la espacialidad: los sacerdotes oficiales ocupan la centralidad sacra, el pueblo (en tiempos de cristiandad) el espacio secundario, periférico, la «exterioridad» controlada.

Los «espacios» están limitados por fronteras, momentos límites «después de los cuales» se pasa a otro espacio: el del enemigo, del demonio, del otro, el mal. Así Roma, España o Portugal, la ciudad colonial capital, la «casa grande» del Señor de los esclavos de la plantación o el ingenio era el «centro». En dichos Centros estaban las jerarquías, las catedrales, las capillas del culto provincial. En la exterioridad estaba la cristiandad de las Indias, allende el mar Océano (espacio C o maligno por excelencia del que se aventuraba a América), la ciudad provinciana del interior o *sertão* («tierra adentro»), el pueblo indígena, el *quilombo* de los esclavos, el campo, *senzala* (el lugar del esclavo, del negro).

Habrán entonces una tensión de espacios. El «catolicismo popular» nace del espacio periférico, despreciado, exterior. Los grandes cultos marianos americanos, por ejemplo la virgen de Guadalupe y de Copacabana<sup>43</sup>, surgen «fuera» de la ciudad y en territorio indígena y en lugar de cultos prehispánicos.

Desde el lugar «central» la exterioridad es peligrosa y la misma praxis de dominación o control (la conquista, la explotación económica) (flecha 1 del esquema) necesita auxilio divino en el pasaje por la «prueba» (C). Para ello es necesario un rito de partida (como el que realizaban los mercaderes aztecas antes de comenzar sus largos caminos o los *bandeirantes* antes de iniciar sus andanzas), un rito en el camino, una acción de gracias a la llegada. El dominador tenía un espacio; al conquistado y dominado justamente el inverso. Afirmar la exterioridad como centro es parte de la acción liberadora del catolicismo popular. Hacer un templo en el Tepeyac, en las orillas del lago Titicaca (la «madre de los dioses»), era dar sacralidad centralizada a lo periférico. Era un triunfo simbólico del pueblo.

Todo lugar de peregrinación popular es afirmación de dicho pueblo, acto liberador, pero puede ser igualmente confundir lo simbólico con lo histórico y creer que se ha vencido al dominador por ocupar una centralidad sagrada. De todos modos son momentos de triunfo, de presagios, de anticipación. Toda procesión, de alguna manera, es «ocupar» (como ocupa un ejército el campo

43. Cf. A. Ramos Gavillán, *Historia del célebre santuario de N. Sra. de Copacabana*, Lima 1621; J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México 1977, 466 s.

enemigo) el espacio del dominador: su ciudad, su plaza central, su templo, sus calles. Es un ganar simbólicamente el espacio.

Por ello «salían procesiones casi todas las noches (de la semana santa). El miércoles de la iglesia de Santo Domingo, la de la cofradía de los nazarenos. El jueves, del mismo monasterio, la cofradía de la Vera Cruz, acompañada de los indios, negros y mulatos (*sic*). Esa misma noche salía otra procesión de la iglesia de San Agustín, advocación del Santo Cristo de Burgos. El viernes, también de noche, de la iglesia de la Merced, la Soledad de Nuestra Señora; y de la de San Francisco otra procesión que llevaba más de mil penitentes»<sup>44</sup>. Adviértase cómo es en la noche que los oprimidos salen a ocupar la calle (indios, negros y mulatos), no puede faltar otra procesión de españoles (del Santo Cristo de Burgos). Al menos esa noche el «pueblo» se hacía presente simbólicamente en el «espacio» del *centro* de Lima. la ciudad real.

Una procesión es un acontecimiento colectivo, popular, histórico. Es un «pueblo en marcha». Todos lo viven así. «Habiendo terminado la misa, habiéndose bendecido el estandarte, la muchedumbre comienza a agitarse. Las voces se elevan entre un cruzarse de directivas y consejos para la formación de la procesión. Se verifica la solidez de la estatua y su pedestal correspondiente. A veces cuatro, otras veces ocho hombres la levantan sobre sus espaldas. Las mujeres avivan el incensario. Corren los confites, las serpentinas, las campanas. Por el momento el sacerdote sólo debe observar; cada uno sabe lo que debe hacer. La procesión se pone en movimiento, la estatua sale por la puerta del templo, la fanfarria lanza un ritmo marcial, las campanas aumentan su volumen. Petardos y explosivos suenan en diversos lugares. Sobre la multitud en fiesta, la estatua, cubierta de decoraciones, se bambolea imperturbable al ritmo y la cadencia de los que la llevan. El *santo* comienza a contornear la plaza... »<sup>45</sup>.

No es extraño, entonces, que cuando el campesino revolucionario Emiliano Zapata entrara con sus ejércitos en Cuernavaca (puede verse en las fotos de la época, en 1910), parecía una verdadera procesión, y tenía por bandera, aquel cuerpo revolucionario y armado..., a un estandarte de la virgen de Guadalupe. «La devoción a la virgen, y las peregrinaciones y procesiones a sus santuarios son la expresión más clara de la religiosidad peruana del siglo XVI»<sup>46</sup>.

Será necesario efectuar en el futuro un atlas del catolicismo popular<sup>47</sup>.

### 3) *Destinatarios de las prácticas del catolicismo popular*

Hemos visto que en las prácticas del catolicismo popular existe siempre un «santo», un «héroe-donador»<sup>48</sup>, al que se dirige el culto del devoto. Estos destinatarios, de los que se espera su ayuda, su don, su milagro, forman un verdadero sistema que responde a las necesidades cotidianas del sujeto. Más que objetivamente a partir de exigencias dogmáticas, la estructura de los destinatarios del culto hay que ir a buscarla en el sistema de las necesidades que fundamentan prácticas muy precisas. Estas prácticas tienen su prehistoria en los cultos amerindianos. Por ello se diferencian en cada ciclo cultural

44. F. Armas Medina, *Cristianización del Perú I*, 1953, 425.

45. J. Monast, *o. c.*, 189-190.

46. F. Armas Medina, *o. c.*, 427. Para el Brasil véase la obra de E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*, 1974, y en especial el tomo II/1 de esta *Historia general*.

47. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia del culto de Maria en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Lima 1931.

48. Cf. el esquema 8.3 y 8.4.

prehistórico. Después se imbrican con el catolicismo popular ibérico y forman sistemas de prácticas que pueden ser estudiadas en particular<sup>49</sup>.

Observemos algunos de estos destinatarios preferenciales, teniendo en cuenta que la «república de españoles» veneraba a unos, las «comunidades indígenas» a otros, y los mismos esclavos tenían igualmente particularidades. De nuevo el sujeto situado socialmente, a partir de necesidades diferentes, tenía una estructura de destinatarios diversos. El catolicismo urbano se distinguía del rural, y la explotación de haciendas se diferenciaba de las explotaciones de plantaciones tropicales o del colonialismo minero.

a. *Dios, padre eterno*

Sin lugar a dudas, para todos, habría un ser supremo, en los cielos, padre de todos. Sin embargo, la trinidad no era objeto de un culto especial, con excepción de algunas prácticas provenientes de la Península, que se denominaban trisagios, de los cuales Carlos Vega nos habla de uno editado en Cuzco:

Este Trisagio Sagrado  
vos del coro celestial  
contra el poder infernal  
la Iglesia lo ha celebrado  
y también más exaltado  
es Dios con él: entretanto:  
ángeles y serafines  
dicen Santo, Santo, Santo.  
De la súbita muerte,  
del rayo, peste y temblor.  
el Trisagio por favor  
indemniza nuestra suerte  
y como el brazo fuerte  
nos libre en todo quebranto:  
ángeles y serafines  
dicen Santo, Santo, Santo.  
Dios uno y trino a quien tanto  
arcángeles y querubines,  
ángeles y serafines  
dicen Santo, Santo, Santo<sup>50</sup>.

Como puede verse por la letra, el sentido trinitario es más indicado secundariamente que cantado expresamente. Poco y nada se encuentra en las prácticas del catolicismo popular sobre el Espíritu santo, que Monast indica que a veces es confundido con la virgen María entre los aymaras de Bolivia, como la tercera persona de la trinidad.

Por otra parte, debemos indicar que «los documentos que hemos consultado no dan lugar a dudas; desde un comienzo se impuso el término español Dios. Para esto basta referimos a la *Plática para los indios*, de fray Domingo de Santo Tomás, el más antiguo texto quechua que conocemos, y en donde la

49. Véase la obra citada de G. Giménez, nota 17: v el encuentro de CEHILA celebrado en Salvador de Bahía (*Religiosidade popular: Vozes 73/4* [1973]; SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca 1976).

50. Editado en Madrid, 1786 (cit. por J. Aretz, *Costumbres y tradiciones*, 186).

palabra Dios ha permanecido igual en la parte quechua, con la sola diferencia de adoptar las correspondientes terminaciones de la declinación quechua»<sup>51</sup>.

Ya hemos indicado que el inca Garcilaso tenía razón en cuanto a la denominación de Dios. Pero el mismo Castillo se preocupa: «Situándonos en el caso de la catequesis de Dios hecha a los habitantes del imperio de los incas: ¿Se buscó algún vocablo propio de la lengua quechua para designar convenientemente a Dios?»<sup>52</sup>. No se buscó; la cristiandad fijó su horizonte de creatividad evangelizadora. Se impuso un nombre *indoeuropeo* de la divinidad.

De todas maneras el «Padre eterno»<sup>53</sup> es un Dios lejano para el catolicismo popular, religiosidad que necesita corporeidad, referencia a una necesidad concreta, que pueda «solucionar» inconvenientes tangibles de la vida cotidiana. Es necesario todo un mundo más próximo, como una degradación «doméstica» de lo divino.

#### b. *La virgen María*

Las prácticas del catolicismo popular de la cristiandad colonial privilegian, tanto entre españoles, criollos, indígenas o esclavos negros, a la devoción de la madre de Dios, bajo múltiples advocaciones (que frecuentemente para los creyentes del catolicismo popular hasta son agentes diversos y llegan a ser contradictorios). En el proceso evangelizador los misioneros partieron frecuentemente de las divinidades femeninas del culto agrario para por un proceso transformativo dirigir la atención a la virgen de Nazaret. Tal es, por ejemplo, el caso famoso de la virgen de Copacabana que, como hemos indicado más arriba, se situó sobre un santuario incaico, y aun preincaico, al sur del lago Titicaca, y se irradió por toda América del sur.

En primer lugar, los indígenas andinos unificaban a la virgen con la pachamama (la diosa tierra). Se nos dice, un misionero, que «me admiré de no ver en sus manos ninguna estatua de la Virgen, ya que los paisanos llevan a las imágenes a *decir misa*. Y les pregunté: -¿Dónde está la imagen? -¡Aquí!, dijo uno de ellos, y me presentó un paquete con tierra»<sup>54</sup>.

La virgen y madre tenía en los cultos agrarios camino preparado; así como se había, implantado sobre dichos cultos en Anatolia, en el campo del paganismo donde fermentó la cristiandad bizantina de gran devoción mariana: la *Theotókos*.

Estos cultos surgen, entonces, en lugares de cultos prehispánicos. Se daba así un sentido cristiano al *lugar santo* pagano, tal como aconteció en Europa. El punto de partida, en el ámbito incaico, será una *huaca* (las piedras de formas extraordinarias o de aspecto bello eran divinizadas por los aymarás y quechuas) y el punto de llegada, por ejemplo, la virgen de Copacabana de Punta Corral.

51. J. Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos del siglo XVI*, Cuernavaca, 141-142. Por ejemplo, en el caso de la Virgen dice un texto quechua: «Ah, Santa María, Diosa Maman», en *Doctrina cristiana y catecismo* del III concilio Limense, original, 1.

52. J. Castillo Arroyo, *o. c.*, 141.

53. Cf. J. Hernández, *Martín Fierro*, versos 33-34: «Cantando he de llegar, al pie del Eterno Padre...»

54. J. Monast, *o. c.*, 60.

Una tradición había hecho pensar que la Virgen se había aparecido a un pastor el que, para recordar el lugar dejó una piedrecita blanca en el lugar en que se había manifestado la «blanca señora de reluciente cabellera». El antropólogo, después de paciente investigación descubre que «la blanca señora de cabellera reluciente parece que no existe. Sólo se habla siempre de una piedrecita hallada en el camino. No hay tampoco referencia alguna al parecido (de esta piedrecita) con determinada imagen (léase Copacabana), ni tampoco se habla en el relato primitivo de aparición de la Virgen. Sólo se menciona la piedrita, piedrita bonita»<sup>55</sup>. Quien halló la piedrita la llevó al rancho, y poco a poco se la consideró milagrosa. «En este estado de cosas decidió llevar la piedrita a Salta, sede del obispado, para hacerla olear, bendecir. Bendita salió de su cerro y anduvo por valles y quebradas. Su fama se expandió y llegaban peregrinos de tierras lejanas para contemplarla»<sup>56</sup>. En el lugar de la piedrita apareció una imagen que recuerda por su aspecto a la virgen de Copacabana. «Surgió así la advocación de la virgen de Copacabana de Punta Corral. La nueva estructura religiosa ha surgido como resultado de una serie de ajustes sucesivos que han sido el lógico proceso que se inició con la conquista espiritual. Ha seguido los mismos cauces que en el antiguo Perú»<sup>57</sup>.

La advocación indicada es una de las tantas que procede del famoso santuario del Titicaca. Ya en 1586 se habla del pueblo, que pertenecía al obispado de La Paz (fundado en 1605). La imagen de nuestra Señora producía muchos milagros y curaciones. Muy pronto en Lima, entre las antiguas cofradías existentes, surge la de Nuestra Señora de Copacabana, cofradía *de indios*. En Santiago de Chile, Vicuña Mackenna nos habla ya de dicha cofradía existente en la catedral en 1676. «En el convento de San Francisco de Santiago, tuvo la célebre de Copacabana, en honor de la Virgen americana de este nombre y que era sostenida *por indios*. La devoción creciente de los viajeros y de las esposas, hijos o novios, hizo construir cuando no iglesias por lo menos capillas o altares a la virgen de Copacabana en todas las provincias que comerciaban con el ganado en pie al Alto y Bajo Perú, desde muy temprano, desde el siglo XVI»<sup>58</sup>.

Estaba entonces ligada a la orden franciscana, auténticamente popular, indígena (como la virgen de Guadalupe y tantas otras), y de enorme irradiación. En 1690, cuando el obispo del Tucumán visitó una parroquia de Humahuaca, donde «predicó en la lengua de los indios, al pedir al cura, Antonio de Godoy, los libros de la parroquia, éste le exhibió seis: tres cofradías: la de San Antonio de Padua, la de las Benditas Animas del Purgatorio y la tercera de Nuestra Señora de Copacabana»<sup>59</sup>. En todo el cono sur, en Perú y Bolivia, hasta Ecuador se encuentra la presencia de esta advocación<sup>60</sup>.

El culto a la Virgen no sólo se refiere a la tierra madre de los indígenas, sino que también debe tenerse en cuenta que «entre los negros del Brasil, Yemandá, la madre del agua, se identificaba con la Virgen; Xangó, el santo

55. C. F. Latón, *Fiesta y religión de Punta Corral*: Runa X (1967) 1-2.

56. *Ibid.*, 3.

57. *Ibid.*, 4.

58. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja II*, 421-422.

59. *Ibid.*, 423.

60. Véase en cada uno de los tomos de esta *Historia general* el capítulo correspondiente a la «vida cotidiana». Consúltese el trabajo ya nombrado de R. Vargas Ugarte sobre *Historia del culto de María en Hispanoamérica*, y mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1969. Además J. de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, Buenos Aires 1910, edición que reproduce la de J. Contreras, Lima 1621; R. de Lizárraga, *Descripción colonial*, Buenos Aires 1928, etc.

del relámpago y del trueno con san Jerónimo y santa Bárbara; Obá, la diosa del río, con santa Marta o con nuestra señora de los Placeres, etc. Nada de extraño tiene, pues, que durante los primeros años de la conquista los indios, los negros y hasta los mulatos, zambos mestizos, concurren con sus disfraces y caretas a festejar a los santos cristianos. Dentro de las misiones, las danzas introducidas fueron reproducción de otras que se realizaban en España, como las danzas de los ángeles, de diablitos o de luchas simbólicas, como las peleas entre moros y cristianos o el simple desfile de personajes grotescos, como los gigantes y cabezones<sup>61</sup>.

### c. *Jesucristo*

Aunque pueda parecer un poco chocante, debemos admitir, por las multitudes que arrastran los grandes santuarios marianos, que en el catolicismo popular la figura de Jesucristo ocupa un lugar posterior al de la Virgen. Además está como diferenciado en diversas maneras de aparecer, que no siempre se lo identifica con la misma persona: la veneración a la cruz, al Cristo crucificado, a los diversos *Cristos y señores*, al niño Jesús, al santo sacramento eucarístico. Por ello se nos dice que para la conciencia popular «en el mismo rango que los santos se pueden ubicar los cristos y los *señores* a los cuales no se les da sin embargo el nombre de santos porque los españoles no llamaban así a las imágenes de categoría divina»<sup>62</sup>.

La predicación hispana del siglo XVI, la espiritualidad medieval latino-ibérica en general, dieron preponderancia casi exclusiva al Cristo crucificado (o al menos al del *via crucis* en sus múltiples figuras) sobre el Cristo resucitado. Valgan como ejemplos los casos de Teresa de Avila, Pedro de Alcántara o Juan de la Cruz, los tres santos del siglo de oro, quienes, a diferencia de la espiritualidad bizantina, no nombran casi la resurrección pascual. Es dentro de esta línea de espiritualidad que Juan de Grijalva podía escribir en su *Crónica de la orden de San Agustín* que «la devoción más general es la del santísimo sacramento del altar y la de la cruz, porque fueron estos dos los instrumentos principales de la conversión de los indios»<sup>63</sup>. En realidad el pueblo oprimido latinoamericano se identifica con el sufrimiento del Cristo abatido por encontrarse en situación análoga. Es una cristología del oprimido que encuentra en Cristo un igual.

«La cruz la veneraban con especial predilección. Erigían muchas en los pueblos, pues siempre que cruzaba la calle la ponían; en los caminos, siempre que se dividían; en los montes por asegurarlos y en los valles para herosearlos; a la amena sombra de los árboles, en alturas, cuando la configuración del terreno presentaba alguna singularidad y en los patios de las casas. En las afueras del pueblo erigían un calvario. En la festividad de la invención de la santa cruz, 3 de mayo, bendecían las cruces la víspera, las enramaban y las llevaban en procesión bajo palio»<sup>64</sup>.

Esta cruz se encuentra siempre sobre la puerta de la casa para protegerla de los malos espíritus. Esto en México.

En el sur es lo mismo. «La fiesta de la cruz comienza el 3 de mayo y dura 9 días. Es un novenario. Como el velorio de los angelitos esta fiesta suele ser

61. I. Aretz, *Costumbres tradicionales*, 169.

62. J. Monast, *o. c.*, 67.

63. Cita J. Castillo Arroyo, *o. c.*, 254.

64. F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española* I, 413.

pretexto para divertirse bebiendo y jugando juegos de prenda. En la casa donde se festeja la cruz se adorna una mesa con un paño blanco, con flores y gallardetes. En medio se coloca un crucifijo. Frente a este altarcito se congregan los dueños de la casa y los vecinos, a rezar y cantar. Terminados los rezos y los cantos, el dueño de la casa convida con bebida, por lo común vino o aguardiente. Después los jóvenes juegan»<sup>65</sup>.

Pero es mucho más. «Con el primer pedazo de carne que echó a la olla, el paisano hace, acompañada de la correspondiente invocación, la señal de la cruz. Comida santiguada, libre de maleficio. Se la santiguó para que el diablo no echase pelos en la comida (*sic*)»<sup>66</sup>.

Entre las cruces latinoamericanas pocas tan famosas como la cruz de Chalma, en México. Esta cruz, situada sobre el lugar de culto de divinidades aztecas, es objeto de veneración antigua. Multitudes participan de sus festividades, pero el santuario es visitado todo el año<sup>67</sup>.

En 1537 -nos dice Robert Ricard- los agustinos se establecieron en Ocuila. No lejos del pueblo se encontraba una gruta, donde los indígenas tenían costumbre de adorar un ídolo famoso, cuya identidad no se ha descubierto. Los agustinos conocieron la existencia de ese santuario pagano. En 1540 aproximadamente sacaron el ídolo, aunque se desconocen las circunstancias de tal hecho, y lo reemplazaron por un crucifijo que llegó a ser célebre Señor de Chalma, o el San Señor de Chalma, como expresan los indios»<sup>68</sup>.

La cruz simboliza, por una parte, a los difuntos pero especialmente como defensa del Maligno:

Pues nos diste esta señal  
de paz. defensa y honor,  
por la Santa Cruz Señor  
líbranos de todo mal<sup>69</sup>.

De manera ya más personificada hay numerosos «Cristos» en cada país, provincia, rincón latinoamericano. El «Cristo del gran poder» de Quito, los Cristos de la Paciencia, Cristos en la columna de la flagelación, Cristo de la Reducción, Cristo de Esquintla, etc.

Lo mismo puede decirse de los frecuentes «señores»: el «Señor de la Quebrada», el «Señor del Perdón», etc.

Otra figura cristológica popular es el «Niño Jesús», no sólo en navidad, sino igualmente llegando a ser objeto de veneración como el «Niño Alcalde» y otras advocaciones. Hay ritos del «arrullo» del Niño como en Ocoteppec, la vestición del Niño. «Los padres jesuitas dieron forma litúrgica y social al hecho histórico -un milagro que se le atribuía-, organizándose una cofradía de indígenas devotos de su divino protector. Eligieron al más respetable de los indios convertidos y lo cubrieron con la investidura regia de los incas; diéronle el gobierno inmediato como gran celebrante.

Los caciques obtuvieron el nombre y oficio de alferez. Doce ancianos llamados cofrades formaban el consejo. Todos se dedican al culto y devoción

65. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja* II, 340-341.

66. D. Granada, *Antiguas y modernas supersticiones*, Barreiro y Ramos, Montevideo 1896, 68.

67. Cf. la obra de G. Giménez ya nombrada.

68. La conquête spirituelle, p. 232.

69. E. Zeballos, *Cancionero popular*: Revista de Derecho, Historia y Letras (Buenos Aires) (1898) 68.

del Niño Dios, erigido, según la tradición, en alcalde del mundo. Se lo llama el Niño Alcalde y San Nicolás es su lugarteniente en la tierra»<sup>70</sup>.

Hay muchas tradiciones sobre el Niño:

Cuando el Eterno se quiso hacer niño  
le dijo al ángel con mucho cariño:  
-Anda Gabriel, vete a Galilea,  
en esa pequeña aldea  
donde hay una niña  
que quince años cuenta...<sup>71</sup>.

Se recuerda especialmente al Niño perdido:

Jesucristo se ha perdido,  
la Virgen lo anda buscando  
preguntando adónde han visto  
una estrella relumbrando<sup>72</sup>.

Los villancicos se hicieron famosos en el catolicismo popular desde el siglo XVI. «En 1643 el noveno obispo de Cuzco, Juan Alfonso Ocón, mandó pedir a Madrid muchos villancicos, además de composiciones de los maestros de la capilla real»<sup>73</sup>.

En el párrafo sobre la parroquia nos ocuparemos rápidamente sobre la veneración del santo sacramento, sobre el que hay innumerables coplas simples y que corren de boca en boca:

Alabado sea mi Dios  
Bendito y glorificado.  
que por el hombre quisiste  
el quedar sacramentado<sup>74</sup>.

#### d. *Los santos*

En primer lugar debemos recordar a los santos patronos. Las ciudades hispánicas medievales tenían patronos, pero igualmente los clanes indios tenían totem, lo mismo que los esclavos negros en el África (animales, vegetales o personajes divinos en los que el grupo se identifica). Por este doble motivo, toda fundación de ciudad o pueblo, reducción o parroquia, doctrina o misión hispánica, criolla o indígena, iba seguida de la consagración de la comunidad a un patrono o patrona. Así en la lucha ibérica contra los musulmanes el apóstol Santiago había cobrado un patronazgo simbólico incuestionable. Hemos ya citado el grito de guerra de Cortés contra los aztecas; «Santiago, ¡a ellos!»<sup>75</sup>. Santiago impresionó a los indígenas. Y como se le llamaba en el evangelio «hijo del trueno», los aymaras de Bolivia le denominaban: *Apu-Illapu* (Señor del trueno), convirtiéndose en el Dios de la guerra y el patrono de los

70. J. V. González, *Mis montañas*, cito J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja II*, 406.

71. J. Moya, *Romancero II*, Buenos Aires 1944, 270.

72. *Ibid.*, 93.

73. I. Aretz, *Costumbres tradicionales*, 96.

74. Di Lullo, *Cancionero popular de Santiago del Estero*, p. 231.

75. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, B. Aires 1955, 126.

hechiceros y shamanes. Monast relata que para dichos indígenas «hay un Dios superior y tres dioses inferiores: Santiago, soberano (como denominan a la eucaristía) y la Concepción»<sup>76</sup>.

Los patronos, entonces, recibieron especial culto. «En el valle de México podía compilarse un extenso catálogo de santos que poseían fuerzas misteriosas, y de imágenes que según se sabía, habían sangrado, se habían movido, habían sudado o llorado»<sup>77</sup>. En Santiago de Tlatelolco la imagen de Santiago montado a caballo y llevando una espada era cargada en las procesiones como conquistador y auxiliar del pueblo; y cuando el pueblo sufría una calamidad, como en la plaga de 1737, Santiago fue vestido como penitente con una corona de espinas y un látigo (para disciplinarse), en lugar de la espada. De esta manera, la imagen respondería a la manera cristiana a los infortunios del pueblo»<sup>78</sup>.

A los santos de la Iglesia universal o ibérica (tales como san Pedro y san Pablo, los cuatro evangelistas, y todos los restantes del breviario y del calendario, entre los que había algunos como san Juan Nepomuceno, san Onofre, san Luis de Tolosa, santa Catarina mártir y muchos otros sobre los que se tenían preferencia, no olvidando los santos fundadores como san Francisco, santo Domingo, san Agustín, san Ignacio, y otros muy importantes como san Antonio de Padua, san Francisco Xavier, etc.), a dichos santos de la Iglesia universal debemos agregar los grandes santos americanos<sup>79</sup>, entre los cuales hubo algunos verdaderamente populares en vida y poco después de su muerte alcanzaron resonancia profunda en la conciencia cristiana.

La historia de la espiritualidad latinoamericana debería comenzar, de todas maneras, teniendo en cuenta el movimiento español, cuya época clásica se sitúa a mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII<sup>80</sup>. En efecto, un Luis de Granada (†1588), Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Praga en Portugal (†1590), Ignacio de Loyola (†1556), Teresa de Avila (1515-1582), Juan de la Cruz (1542-1591), Luis de León (†1591), marcarán profundamente la espiritualidad latinoamericana de la cristiandad colonial.

Recordemos ahora, con sólo sus nombres, algunos de los cristianos que imprimieron con sus vidas profunda influencia en la vida cotidiana de las Indias<sup>81</sup>.

San Luis Beltrán, OP (†1581), misionero en Nueva Granada<sup>82</sup>.

Bernardino Alvarez (1514-1584), mexicano comprometido con los pobres.

Alfonso Osorio de San Román, OSA (†1584), misionero mexicano.

76. *O. c.*, 32.

77. Véase ejemplos en Ayatzingo, Toltitlán, Tlatelolco, Tulantongo, San José, etc.

78. Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, México 1967, 135-136.

79. Cf. J. T. Medina, *Ensayo de una bibliografía extranjera de santos y venerables americanos*, Santiago 1906; E. Vila, *Santos de América*, Bilbao 1968; F. A. Zepeda, *Biografías de los santos y beatos nacidos en el Nuevo Mundo*, México 1909. Puede consultarse en Streit, *Bibliotheca Missionum* I-III, gran cantidad de bibliografía sobre el tema.

80. Cf. Allison Peers, *Studies of the spanish Mystics*, London 1927-1930; R. Ricard, *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid 1964; P. Leturia, *Lecturas ascéticas en los jesuitas del siglo XVI*: Archivo Italiano per la Storia della Pietá 2 (1953) 1-50.

81. Cf. algunas biografías escritas por mí en *Die Heiligen in ihrer Zeit* II, Mainz 1975, y en *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika*, Mainz 1980.

82. Como hemos indicado, la bibliografía sobre cada uno de estos santos o beatos puede consultarse en Streit, pero igualmente en los tomos XXIV al XXVII.

Gregorio López (†1596), que llevó vida eremítica en México y del cual el mismo Bossuet escribía que era «una maravilla de nuestros días»<sup>83</sup>.

San José de Anchieta, SJ (1534-1597), misionero y fundador de la iglesia brasileña.

Sebastián Aparicio (1502-1600), hermano franciscano en México.

Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606), arzobispo de Lima.

San Francisco Solano, OFM (1549-1610), misionero en Perú, Bolivia y el norte argentino. Llegó al Tucumán el 15 de noviembre de 1590. La tradición cuenta todavía hoy el sentido de sus actos proféticos:

Dizque lo habían convidado a (san Francisco Solano) a una casa de ricos que habían hecho fortuna con el trabajo de los indios, que era una comida muy grande. Dizque Francisco ya estaba en la mesa con todos los invitados y que se puso en pie. Todos han esperado que bendiga la comida, pero agarró un pan y lo apretó con los dedos. Y dizque, con la sorpresa de todos, que del pan le salieron gotas de sangre y que él ha dicho muy triste: Yo no puedo comer en la mesa que se come el pan masado con la sangre de los humildes y de los oprimidos. Y ahí dizque si ha ido al convento. Dizque él predicaba todos los días para defender a los indios, pero nadie le ha hecho caso<sup>84</sup>.

Santa Rosa de Lima (1586-1617), terciaria dominica de Lima y patrona de América.

Beato Roque González (1576-1628), fundador y mártir de las reducciones jesuíticas del Paraguay.

San Martín de Porres, OP (1596-1639), mulato que no fue recibido por su sangre en el claustro dominico, pero que se entregó heroicamente al servicio de sus hermanos pobres, como lego.

Venerable María de Jesús (1579-1637), religiosa de la Concepción de Puebla de los Angeles, su ciudad natal.

Bienaventurada Mariana de Jesús Paredes (1618-1645), lirio de Quito.

Pedro de Velasco (†1649), jesuita mexicano.

Diego Basalencque, OSA (†1651), provincial de México y gran misionero.

San Pedro Claver, SJ (1580-1654), misionero entre los esclavos de Cartagena de Indias.

Venerable Juan de Palafox y Mendoza (1600-1655), obispo de Puebla y autor de obras de espiritualidad muy estimadas en su época.

José de Carabantes (1628-1694), capuchino misionero en Venezuela.

Francisco Camacho (1630-1698), hermano lego de San Juan de Dios limeño.

Melchior de Pontes (1644-1719), jesuita brasileño.

Antonio Margil de Jesús (1657-1716), evangelizador de Guatemala.

Alfonso Massia (1644-1732), jesuita peruano que trabajó en Lima.

Ignacio García (1696-1754), misionero en Chile.

Domingo Muriel, SJ (†1795), jesuita de la generación de los expulsados de América.

María Antonia de la Paz (1730-1799), propagandista en Buenos Aires de los retiros espirituales.

Es evidente que esta lista es incompleta (habría que agregar a Francisco Castillo, del Perú; Felipe Castillo, jesuita; José Betancur, organizador de los Betlemitas; Vicente Bernedo; Cipriano Baraze, mártir entre los Moxos de

83. *Explication de l'Apocalypse* XI.

84. B. E. de Vidal de Battini, *Leyendas de san Francisco Solano*: Selecciones folklóricas Codex (B. Aires) V (1965) 77-80.

Bolivia, etc.), se trata sólo de algunos. ¿Cómo olvidar grandes personalidades como Juan de Zumárraga, el «Tata», Vasco de Quiroga, todavía venerado hoy en Michoacán, y tantos y tantos laicos (españoles, indígenas, mestizos, negros) de los cuales la historia ni guarda testimonio? ¿Cómo no colocar entre los grandes santos a Antonio de Valdivieso, obispo de León, Nicaragua, martirizado en 1550 en la defensa del indígena? Es toda una historia que se deberá escribir un día.

El «santo» era la referencia cotidiana de la fe popular, claro que frecuentemente un santo «mítico», no un santo «histórico», liberador; era el «héroe-donador» que auxiliaba en los menesteres diarios. Para esto se invocaba a san Nicolás de Bari, para aquello a san Felipe Neri, para otra necesidad a san Isidro Labrador, sin olvidar nunca a san José, patrono de carpinteros y constructores. Por qué no nombrar a santa Rita de Casia, san Ramón Nonato, san Bartolomé, san Silvestre del Monte Mayor. Y se llega hasta el extremo, como nos relata Guillermo Furlong, que todos confiaban en algún santo: «los policías en san Miguel arcángel, los cazadores en san Marcos, los perseguidos en santa Catalina y los peones de las estancias confían ciegamente en la protección de *San Son*. Así separan el nombre del mentado héroe de la Biblia, al que imaginan en realidad un santo. A él le imploran fuerza y aguante para el combate en la ruda faena rural. Bajo este impulso, y con la punta de un asta o guampa, los peones se fabrican o mandan fabricar una exigua efigie de *San Son*, en la gallarda actitud de dominar a un toro. Con este *payé* (talisman) que para ellos es reliquia cara, los peones de las estancias trabajan sin temor y hasta con dicha»<sup>85</sup>.

Relata Daniel Granada que «en la iglesia en el noreste del Paraguay entraban siempre las mujeres con el pelo tendido. La víspera del día de san Juan Bautista, después de media noche, iban en procesión al río más inmediato, con la cabellera tendida, y se metían al agua, bañándose todo el cuerpo, aun cuando ya el frío del invierno no convida a semejante lavatorio. El santo, que iba delante, era de los primeros en dar el ejemplo. Como sus carnes eran de palo, diría para sus adentros: ¡Ahí me las dan todas!»<sup>86</sup>.

#### e. *Los difuntos*

De raigambre ciertamente amerindiana, pero igualmente ibérica, el culto a las ánimas benditas es central en el catolicismo popular de la cristiandad colonial. Es popular el canto que reza:

Ven muerte, tan escondida  
sin que te sienta venir  
porque el placer de morir  
no me torne a dar la vida.  
Muerte, ven a mi clamor  
que en ti mi esperanza anida;  
ven, acaba con mi vida,  
ven en silencio profundo;  
a llevarme de este mundo.  
Ven muerte, tan escondida<sup>87</sup>.

85. *El colegio de la Inmaculada de Santa Fe*, Buenos Aires 1962, 292.

86. *Antiguas y modernas supersticiones*, Montevideo 1896, 79.

87. J. A. Carrizo, *El tema de la invocación de la muerte*: Boletín de la Academia de Letras (Buenos Aires) XIII/49 (1944) 720.

En el pueblo de Misquic, en el valle de México, la población pasa junto a sus muertos, en el cementerio del pueblo, toda la noche del día de los muertos. Allí hay alimentos, incienso. Sus tradiciones le dictan que sus antepasados pueden volver a sus restos para comer de las ofrendas y poder continuar a cumplir las pruebas para reposar en el paraíso. Es por ello que «el día de difuntos acudían al campo santo y depositaban sobre los sepulcros toda clase de alimentos -y esto en el otro extremo de América-: huevos cocidos, gallinas, patos, mandioca, butifarras, queso. etc. Después de los responsos del cura y de los rezos, el sacerdote distribuía santificados entre los mismos fieles concurrentes los comestibles que ofrecieran a los difuntos»<sup>88</sup>.

No debe olvidarse que tanto para los aztecas como para los incas, para chibchas y pueblos amazónicos, el alma debía superar numerosas pruebas contra los demonios. Por ello, en la laguna de Pascuaro, Michoacán, el día de los difuntos se apagan todas las luces del pueblo y se encienden antorchas en el cementerio, para que los difuntos puedan encontrar fácilmente sus restos. El pueblo teme el «ánima que pena», es decir, el alma que no ha podido reposar en sus restos o en el paraíso. Se transforma en un enemigo, es un demonio, es un mal, del que hay que cuidarse<sup>89</sup>.

La doctrina del purgatorio de la cristiandad europea y la *Sullca-Dios* de los incas, lograron su institucionalización en la «hermandad de nuestra señora de los Dolores y ánimas del purgatorio».

En el «Libro de difuntos de la iglesia parroquial de nuestra señora del Rosario de la Bajada, 1764» se puede leer que el obispo escribe en él ciertas recomendaciones:

Que se entierre a los pobres, que se funde la congregación de la Misericordia, que los entierros se hagan de mañana, que se supriman los velatorios de difuntos en los cuales los vivos gastan la noche en juegos, clásicas borracheras. Prohíbe que a los entierros concurren mujeres *lloronas*, y más cuando muchas (como sucede con las multas, dice el obispo) parece que gritan de estudio, y como que se lo pagan. Dispone que en los entierros de párvulos no se hagan altarcillos para posar, ni haya bailes ni banquetes, porque con dolor de su corazón ha sido informado de escándalos, corruptelas y abusos, que se estilan en estas provincias en la muerte de los párvulos, gastándose o empleándose, no uno sino muchos días con sus noches. en bailes y escandalosos fandangos<sup>90</sup>.

Lo que pasa es que la muerte de los niños, el *velatorio de los angelitos*, era considerado en la misma España como un acto de alegría, porque el «santito» bautizado se iba «directamente al cielo»: «En algunos pueblos -nos dice Luis Montoro en sus *Costumbres populares andaluzas*- la muerte de un niño es, más que ocasión de duelo, motivo de fiesta»<sup>91</sup>.

#### f. *Los demonios*

El espíritu maligno de los cristianos se multiplica en América, porque a aquel espíritu puro negativo que se inspira en las tradiciones del medio oriente (Egipto, Babilonia y pueblos semitas del desierto), viene ahora a sumarse todo el panteón de los dioses amerindianos que fueron considerados por los misione-

88. D. Granada, *Antiguas y modernas supersticiones*, 79.

89. Se trata del actante «enemigo» del modelo indicado en el esquema 8.3.

90. C. B. Pérez Colman, *Historia de Entre Ríos*, Paraná 1936. 393.

91. Cit. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, XLII.

ros como ángeles del demonio. El «enemigo», origen del mal y de la *enfermedad*, cubre entonces un espectro amplísimo. Los «espíritus» habitan montañas, valles, quebradas. Vienen con las tormentas, los rayos, el viento. Silban por la noche, se confunden con las «ánimas en pena»; rondan la cotidianidad. Muchos cultos son para congraciarse con el «héroe-donador» y espantar al enemigo, el demonio:

De allá salió el Maldito,  
con un papel en la mano,  
leyendo está de corrida  
todo lo que había pecado.  
Pero San Miguel decía:  
-Quítate, perro ladrón,  
es pedido de mi Madre  
que esta alma alcance perdón<sup>92</sup>.

Entre los aymaras existía el mito de *Kon*, «dios del bramido, del temblor, del terremoto»<sup>93</sup>. El construyó el desierto de la costa peruana como maldición contra los habitantes del oeste del país por haberlo ofendido. El demonio, el diablo, satán, espíritus malignos, *supay*, son agredidos por la gente de campo con la cruz, con amuletos, sortilegios. ¡Ante la cruz el demonio se retira necesariamente!

#### 4) *El «ethos» del catolicismo popular colonial*

Como en los casos anteriores, el *ethos* de la cristiandad colonial estaba diferenciado en diversos estratos sociales. Al fin de esta época, un criollo de clase dominante, héroe venezolano, escribía a su esposa desde Londres, en 1811. Se trata de Luis López Méndez:

De mucho me ha servido este viaje para confirmar y fortificar mis ideas y mis sentimientos religiosos, y para no separarme de ellos, evitando todo procedimiento que sea contrario y dando a todos ejemplo con una conducta llena de virtudes adelantadas con la práctica diaria de ejercicios cristianos (como aquí los hago en una capilla de franceses católicos muy devotos, en donde todo edifica, la cual está cerca de casa), y frecuencia de sacramentos, hasta salir en la gracia del Señor de esta miserable vida, que no da de sí sino trabajo y dolor, como dice la santa Escritura. Ojalá que el fervor de virtud y devoción que tuve en mi juventud lo hubiese continuado hasta el presente, que a la verdad sería ahora para mí gran dicha. Pero yo confío suplir ahora con mis ansias y mi dolor, todo lo que he faltado hasta aquí. Quisiera al mismo tiempo que tú y todos nuestros hijos jamás se aparten de las sendas del Señor, ni aun se disgusten de andar por ellas, sino con espíritu y buen ánimo caminen sin pasarse hasta llegar al término de nuestra felicidad eterna. Así se lo pido con muchas lágrimas al señor, interponiendo los ruegos de la virgen María, del señor san José, y de todos los ángeles, apóstoles y demás santos. También le pido que se conserve pura la religión en toda pureza en nuestro país, creyendo, confesando y practicando lo que la santa Iglesia católica, la única verdadera y esposa que Jesucristo, nos manda<sup>94</sup>.

Así escribía un laico, que pronto se comprometería en las luchas políticas de la emancipación nacional.

92. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, 59.

93. J. Monast, *o. c.*, 28.

94. J. Guillén, *Correo insurgente de Londres*, 1811, en J. T. Medina, *Biblioteca hispano chilena*, 129; cit. G. Guarda.

Otro laico, vecino de Santiago de Chile, Manuel Riesco, daba a su hijo Miguel los siguientes consejos a propósito de un viaje a la Península en 1805:

Confío principalmente en Dios, en Maria Santísima y tu buen Angel Custodio, que poniendo tú de tu parte los medios, alcanzarás gracia del Señor Dios Nuestro para vivir arreglado a nuestra Santa Religión Cristiana, católica romana; te conservarás en el santo temor de Dios apartándote de todo lo que sea ofensa suya, combatiendo como buen soldado contra los enemigos de tu alma, mundo, demonio, carne; siendo muy devoto del Arcángel San Rafael, abogado y protector de los viajeros, pues como sabes, lo envió Dios a acompañar al joven Tobías al viaje que hizo a la ciudad de Rages por orden de su padre. Así espero que te libraré a ti de tantos peligros como vas a experimentar, particularmente del mayor de todos los males, que es el pecado mortal, poniendo de tu parte los medios, viviendo arregladamente y pidiendo a Dios te ayude con su santa gracia para servirle de todo corazón<sup>95</sup>.

Si esto acontecía en las clases españolas y criollas, otra era la realidad entre los mestizos, mulatos, indígenas y esclavos. Mucho de trágico envolvía la cotidianidad de la cristiandad colonial:

Nace el hombre de repente  
y se entrega a la orfandad  
sin saber lo que será  
en el futuro o presente.  
No imagina que es un ente  
y es su navegar muy lento;  
naufraga y pierde su afecto  
y se reduce a la nada.  
La dicha está declarada:  
Sólo la conoce el tiempo<sup>96</sup>.

Este *pathos* trágico popular aumenta en el indígena, en especial de la región andina. Se pregunta el misionero: «Es el indio feliz. Creo que no. No es feliz; está sumiso a sus costumbres, paciente y mansamente triste. Por otra parte, aun en tiempo del imperio inca, aunque poseyera bienestar y virtud, se había acostumbrado a vivir en el trabajo y en una moral sin felicidad»<sup>97</sup>. Para los aymaras, «la moral es el arte de vivir en buenas relaciones con los seres divinos que los rodean y que llenan su vida. El hombre justo es el que mantiene relaciones cordiales con los seres sobrenaturales»<sup>98</sup>.

El *ethos* trágico de la resignación alcanza su paroxismo en la opresión que se ejerce sobre la «senzala»<sup>99</sup>. Pero no sólo en «senzala» sino en toda la vida cotidiana. En Salvador de Bahía, por ejemplo, la *ciudad alta* era portuguesa, con los conventos y los santos católicos oficiales. La *ciudad baja*, sobre la playa y el puerto, era la ciudad de los negros, de las cofradías y los candomblés, de los santos del sincretismo<sup>100</sup>. Dos lugares sociales son *ethos* diferentes.

El *ethos* del conquistador lo heredará el encomendero, el hacendado, el señor esclavócrata: ética patriarcal de dominación. El *ethos* de los vencidos,

95. M. Riesco, *Instrucciones que da a su amado hijo Manuel*: Revista Chilena de Historia y Geografía (Santiago) 48 (1923) 434.

96. J. J. Benítez, *Cantares de la tradición oral*: Revista del Instituto Nacional de la Tradición (Buenos Aires) 1/2 (1948) 258.

97. J. Monast, *o. c.*, 126. Podría decirse que, como en la ética kantiana, se había escindido virtud de felicidad, en una moral anticristiana de la resignación («mal entendida»).

98. *Ibid.*, 91.

99. Cf. G. Freyre, *Casa-Grande e senzala*, Rio 1978. Véase el tema en E. Hoornaert, en el tomo 2/1, edición brasileña, p. 245 s.

100. Cf. E. Hoornaert, *o. c.*, 270.

del indígena y del africano apresado y vendido como animales, será la ética del campo, rural, de la clase campesina, de los marginales de las ciudades, de los mendigos y empobrecidos. Todos, sin embargo, aceptan una misma religiosidad de fondo, aunque con diverso sentido:

En el mar está tronando  
y en la cordillera llueve,  
sin la voluntad de Dios  
ninguna paja se mueve.  
Yo no le temo a la muerte  
ni al rayo, ni a la centella,  
porque me habrá de librar  
Santa Bárbara, doncella<sup>101</sup>.

La sabiduría popular cubría con su manto a todos:

Para que mudes de vida,  
no esperes, pues, fiel cristiano,  
un tiempo futuro incierto  
teniendo el cierto en la mano.  
El infierno está cubierto  
de los que no se enmendaron  
con tiempo, porque esperaron  
un tiempo futuro incierto<sup>102</sup>.

## 2. *El sujeto comunitario de la vida cotidiana*

El sujeto de la vida cotidiana del catolicismo popular de la cristiandad no era un individuo privado. Era una comunidad. La comunidad familiar en el caso de los europeos (españoles o portugueses) o los criollos, en la «república de españoles»; el pueblo o comunidad étnica en el caso de los indios; la *senzala*, el *quilombo*, el grupo de esclavos o de negros para los africanos. Eran comunidades las que practicaban dicha religiosidad. Esas comunidades, sin embargo, tenían distinta función social y ocupaban diversas posiciones en el control del poder y la distribución de la riqueza.

El proyecto de la conquista y colonización se apoyaba fundamentalmente en la familia española o portuguesa y en las ciudades. Desde esos dos polos (familia europea, después criolla, pero siempre de raza blanca, y desde las urbes protegidas por ejércitos y de donde partían todos los caminos) también se organizaba la vida cotidiana de la cristiandad. La *familia patriarcal urbana* o la del *senhor de engeho* (rural pero con todas las comodidades urbanas: la «casa grande» era como una ciudad en el campo). Ya el cardenal Cisneros en 1518 había indicado la necesidad de que los indígenas vivieran «cerca de los pueblos de los españoles, porque según se cree, por otra vía no podrán ser cristianos, ni políticos»<sup>103</sup>.

Vázquez de Espinosa cuenta en 1630 unas 120 ciudades, pueblos o villas de españoles y criollos, en torno a las cuales se desarrollaba la vida «política». Desde esas comunidades urbanas se debía irradiar a la «república de indios» -al menos ese fue el proyecto inicial- el cristianismo:

101. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, LV.

102. *El cristianismo en los cantares populares*, en *Cancionero popular de la Rioja* II, 325.

103. Magnus Moemer, *La corona española y los foráneos en los pueblos de los indios de América*, Estocolmo 1970, 23.

Los encomenderos (tienen) dos obligaciones de las que nacen todas las demás: la obligación de la enseñanza espiritual y la enseñanza política, de las cuales la principal es la primera<sup>104</sup>.

Lo mismo debía hacer el señor de las haciendas, de las minas, de las plantaciones, de los ingenios. En realidad, se había pensado en la familia como medio para evangelizar desde el comienzo de la conquista. En 1503 se indicaba que «algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser adoctrinados en las cosas de nuestra santa fe católica»<sup>105</sup>. Este tipo de matrimonios mixtos fracasaron. Lo que hubo fue dominio sexual del varón hispánico sobre la mujer india. Nunca hubo matrimonio de españolas o portuguesas con indios.

La violencia de la dominación hizo en cambio comprender que era bueno separar a los españoles de los indígenas. Por ello franciscanos y jesuitas, siguiendo las experiencias de Vasco de Quiroga, quieren que ambas «repúblicas» no se mezclen:

Estando juntos se los van comiendo (a los indios), así como los peces grandes a los menudos cuando están todos dentro de un estanque, y así no les dejan casas, ni tierra, ni planta que ponen, ni la hija, ni la mujer, y sobre esto han de servir dellos para todo cuanto quisieran hacer, sin echar el español mano a cosa de trabajo<sup>106</sup>.

Será necesario, entonces, cuando se hace referencia a la familia, saber bien de qué familia se está hablando. Pero en todas ellas pesa la dominación patriarcal del dominador sobre la mujer hispánica o lusitana, sobre la mujer criolla, mestiza, mulata o esclava. La dominación política y económica es igualmente una dominación sexual. De Cortés se dice que «era con demasiada dado a las mujeres y celoso de guardar las suyas». De Hernando de Soto, que sin mayores escrúpulos aceptaba las muchachas principales que le van dando los caciques, sentencia Oviedo: «Quisiera yo que, juntamente con las excelencias de la cruz y de la fe que este gobernador les dijo, les dijera que él era casado o que los cristianos no han de tener más que una mujer, ni haber acceso a otra, ni adúlterar». Como es obvio, el efecto que esta conducta producía en los naturales, a los cuales se les predicaba la moral cristiana, era grave: quienes tenían un verdadero harem «no las querían dejar -refiere Motolinía-, ni bastaban ruegos, ni amenazas, ni sermones, ni otra cosa que con ellos se hiciese, para que, dejadas todas, se casaran con una sola en la paz de la Iglesia, y respondían que también los españoles tenían muchas mujeres, y si les decíamos que las tenían para su servicio, decían ellos que también las tenían para lo mismo»<sup>107</sup>.

En la familia española o lusitana debemos distinguir la constituida por la aristocracia de *conquistadores* y los *primeros pobladores*, de las de los que vienen después, los *vecinos*, y por último los simples *moradores* que ya no participaban ni en la elección del cabildo. Eran diversos estratos de familias

104. A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, I, II, trat. X, prólogo, 239.

105. M. Moerner, *o. c.*, 22.

106. *Ibid.*, 30, citando carta de Jerónimo de Mendieta al rey en 1565.

107. O. Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, Santiago 1973, 189. Véase en esta *Historia general* II/1, de E. Hoornaert, ed. brasileña, p. 370 s, la situación en Brasil esclavócrata y patriarcal.

dentro de la clase dominante, urbana, ya que «es natural que los españoles prefirieran habitar en ciudades. Aun cuando solían ser de extracción campesina, el legado cultural del país de origen estaba impregnado de elementos urbanos. Además, si los pocos miles de hombres venidos a Indias se hubieran dispersado por el continente, habrían quedado tenuamente diluidos y, a la postre, habrían sido absorbidos por la sociedad aborigen»<sup>108</sup>. Era una necesidad geopolítica de la dominación .

A estas familias debemos agregar las de los funcionarios del rey, gobernador, capitán general, alcalde mayor, justicia, corregidor, y en su cúspide el virrey.

En el siglo XVII, escribía Baltasar Dorantes que en México «vive Dios que he visto morir en esta ciudad dos o tres hijos y nietos de conquistadores calificados de hambre»<sup>109</sup>. Las fracciones dominantes eran ahora la *aristocracia rural* (hacendados y plantadores), verdadera organización feudal de la familia por *mayorazgo* (heredaba sólo el hijo primogénito, y las mujeres entraban a convento), donde la hacienda o casa grande tenía en su zona central una capilla o iglesia y hasta un capellán que oficiaba de párroco o doctrinero. Era el prototipo de la familia patriarcal católica de la cristiandad indiana. Las familias de los grandes *mineros* (de la plata, el oro) vivían aún en mayor riqueza, pero con una organización más burguesa, frecuentemente urbana. Lo mismo las familias de los grandes *mercaderes* enriquecidos con el monopolio de Sevilla o Cádiz. Poca nobleza de Castilla hubo en Indias, ya que el rey no dejó que se constituyera una sociedad autonomista.

La familia del *pueblo llano*, tratantes, tenderos, tendajones, pulperos, buhoneros, jornaleros eran los moradores hispánicos o lusitanos pobres o empobrecidos. Formaban gremios para la defensa de sus intereses. Los pintores, doradores, toneleros, sederos, silleros, cordoneros, etc., corporaciones semejantes a la edad media en Castilla o Portugal. Había también familias de blancos, tales como trabajadores del campo o mineros, rancheros y terrazgueros.

Todas estas familias, europeas o criollas, son las que vivieron su catolicismo de manera profunda, tenaz, ya que encontraban en su fe el muro que los diferenciaba del mundo del otro, del indígena, del esclavo, del mestizo, del campo. Era el catolicismo patriarcal, minero, hacendatario, urbano, de profunda diferencia social y racial; de un racismo sutil pero que llegaba a los detalles mínimos de la existencia. El mito de la no existencia de racismo en América latina debe ser superado definitivamente.

Sin lugar a dudas, las mejores familias cristianas, de donde salía una santa Rosa de Lima, eran de los españoles o lusitanos; de los criollos, vecinos o moradores, la clase intermedia urbana. Era un catolicismo letrado, de lectura de libros devocionales, de catecismos, de obras de piedad, y hasta de meditación de la Biblia. De ella nos habla admirablemente Gabriel Guarda<sup>110</sup>. Pero muy diversa era la familia indígena de las culturas urbanas, de plantadores o nómadas.

En efecto, la familia en las comunidades indígenas se disuelve en el todo social. Si la familia blanca o criolla era la célula de la fe, defensa de la cristiandad contra el paganismo, la célula de la vida religiosa (cristiana o no)

108. N. Sánchez Alborno, *La población de América latina*, 99.

109. Cit. J. Vicens Vives, *Historia de España y América* III, 1961, 519.

110. Cf. la obra citada sobre *Los laicos en la cristianización de América*.

era para el indígena su «comunidad» toda: su clan, su pueblo, su comarca, su tribu, su raza. La «república de los indios» vivía su fe colectivamente. Ya no podía existir en su casa (como en la del hacendado o *senhor de engenho*) una capilla: sólo unas velas, una imagen o un icono, un pequeño y pobre altar en la pared de la única habitación de su rancho, bohío, casita. Colectivamente levantaban el templo de la Doctrina donde venía o no un cura, misionero o religioso. Ellos aprendieron a vivir su vida religiosa autónomamente.

Algunas familias indígenas vivían en torno a las ciudades hispánicas (*yanaconas, tlalmatecas, mayeques, naborías, laboríos*, etc.). Estos se fueron mestizando, adquiriendo de alguna manera ciertas prácticas autónomas familiares, fuera de su pueblo. Los miembros de las comunidades indígenas (*hatunrunas, machehuales*, etc.), continuaron con sus prácticas antiguas algo modificadas. El grupo familiar, de todas maneras, recibió el impacto de la dominación; el varón indígena fue asesinado o dominado; la mujer india fue usada en el «servicio personal» (en el trabajo doméstico y en el concubinato con el macho blanco dominador).

#### ESQUEMA 8.7

*Población de las Indias Españolas, hacia 1570*

| Regiones                           | Pueblos de blancos | Blancos       |                | Negros, mestizos y mulatos | Indios           |                  | Población total  |
|------------------------------------|--------------------|---------------|----------------|----------------------------|------------------|------------------|------------------|
|                                    |                    | Vecinos       | Total          |                            | Tributar.        | Total            |                  |
| Méjico                             | 35                 | 6464          | 30.000         | 25.000                     | 773.000          | 3.500.000        | 3.555.000        |
| Centroamérica                      | 26                 | 3.050         | 15.000         | 10.000                     | 120.000          | 550.000          | 575.000          |
| Antillas                           | 24                 | 1.440         | 7.500          | 56.000                     | 370              | 22.150           | 85.650           |
| Colombia                           | 30                 | 2.000         | 10.000         | 15.000                     | 170.000          | 800.000          | 825.000          |
| Venezuela                          | 12                 | 260           | 2.000          | 5.000                      | 60.000           | 300.000          | 307.000          |
| Ecuador                            | 30                 | 1.300         | 6.500          | 10.000                     | 190.000          | 400.000          | 416.500          |
| Perú                               | 15                 | 5.000         | 25.000         | 60.000                     | 300.000          | 1.500.000        | 1.585.000        |
| Bolivia                            | 6                  | 1.350         | 7.000          | 30.000                     | 160.000          | 700.000          | 737.000          |
| Chile                              | 11                 | 1.900         | 10.000         | 10.000                     | 100.000          | 600.000          | 620.000          |
| Paraguay                           | 1                  | 300           | 3.000          | 5.000                      | —                | 250.000          | 258.000          |
| Argentina                          | 2                  | —             | 2.000          | 4.000                      | —                | 300.000          | 306.000          |
| Uruguay                            | —                  | —             | —              | —                          | —                | 5.000            | 5.000            |
| <b>Totales</b>                     | <b>192</b>         | <b>23.064</b> | <b>118.000</b> | <b>230.000</b>             | <b>1.873.370</b> | <b>8.927.150</b> | <b>9.275.150</b> |
| <b>Tanto por ciento del total:</b> |                    |               | <b>1,25</b>    | <b>2,45</b>                |                  | <b>96,3</b>      | <b>100</b>       |

Sólo en las reducciones hubo una vida cristiana indígena autónoma. Sin embargo, la expulsión de los jesuitas fue el fin de esta experiencia prototípica.

La familia de los esclavos negros pudiera decirse que no existió, o las hubo en muy poca medida. El africano vivía en la *senzala*, lugar común para todos los esclavos. No había célula propiamente familiar. Los matrimonios no eran alentados por los señores del ingenio.

La cuestión del matrimonio, de todas maneras, era una ardua cuestión en las Indias. Los mismos españoles dejaban a veces a sus mujeres en España y se casaban nuevamente en América. El obispo De la Peña Montenegro explica:

Pongan cuidado en que vuelvan a España los que siendo casados dejaron sus mujeres por venirse a las Indias, encargando juntamente a los virreyes, que a los tales no les permitan dilaciones y moratorias en las Indias: la razón en que se fundan es la propia naturaleza del matrimonio... Por lo cual se usa acá en las Indias mandar en los Edictos generales, que pena de excomunión denuncien de los que viven en estas partes casados en España<sup>111</sup>.

Por otra parte, así como los señores de esclavos unían a machos y hembras sin matrimonio para tener más esclavos -costumbre bárbara y no cristiana guiada por las razones del dios capital y que era costumbre entre esclavistas cristianos de Hispanoamérica y el Brasil-, «los mismos encomenderos se sirven de sus encomendados en todos sus menesteres y obras, así del campo como de casa, como si fuesen esclavos suyos», dice el obispo De la Peña. «Y por no carecer de este servicio, ni del de los hijos que les nacen e hijas, procuran ordinariamente que no contraigan matrimonio con las mujeres que son de otras encomiendas. Y así por la mayor parte acontece que los mismos encomenderos señalan las mujeres de sus encomendados, para que con ellas se hayan de casar. Respóndese (a la cuestión de la sección XII), que privar a uno de aquello en que tiene dominio, es pecado mortal de injusticia... Por esta razón el concilio Tridentino, en la ses. 24, cap. 9, declara por excomulgados a todos aquellos que a sus súbditos les compelen a casarse contra su voluntad»<sup>112</sup>.

En este contexto la situación de la mujer cristiana fue sumamente difícil. La mujer hispánica o lusitana, o criolla blanca, debió soportar la humillación de una moral hipócrita y dualista: el varón podía ejercer su machismo con la mujer de las clases dominadas, con la india o la esclava. Mientras que la mujer de la clase dominante debía guardar virginidad hasta el matrimonio o fidelidad hasta la muerte. Por el contrario, el varón de clase dominada debía soportar el ultraje de su hija y de su mujer, bajo pena de castigo y hasta de muerte. Si a esto se agrega la situación de la mujer en la misma iglesia, donde el varón ejerce todos los oficios ministeriales esenciales, sólo le quedaba la consagración como religiosa en órdenes femeninas y las terceras órdenes o cofradías. De todas maneras allí logró expresar su creatividad cristiana. Claro es que, de todas maneras, su lugar fundamental en esta sociedad machista la ocupó como madre, educadora del niño, transmisora de la fe en el ámbito cotidiano<sup>113</sup>.

En la familia cristiana colonial la vida estaba reglada por las horas de oración. Oraciones de la mañana, oraciones antes de las comidas, oraciones del *angelus* al atardecer, el rosario, las novenas, la enseñanza del catecismo.

Estas familias formaron cristianos. Es necesario reconocerlo. En el pasado los historiadores conservadores mostraban la heroicidad y claridad de la fe de los conquistadores contra las críticas de los liberales del siglo XIX. Por nuestra parte, no podemos ocultar los condicionamientos históricos y estructurales dentro de los cuales se encontraban los actores de la historia. Pertener a una

111. *Itinerario para párrocos de Indios*, l. III, trat. IX, sec. XI, 375-374.

112. *Ibid.*, sec. XII, 374-375.

113. Sobre este tema, V. Rezende Vasconcelos, miembro de CEHILA-Brasil, está realizando investigaciones sobre: La mujer en la historia de la Iglesia en nuestro continente. Cf. J. González, *La mujer en las misiones*, México. 1946.