

Publicado: 2003-05



Territorialidades secretas

The secret territorialities

Raúl Prada Alcoreza

Doctorando del "Instituto Foucault", París. Coordinador del Doctorado de Epistemología de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Santa Cruz, Bolivia.
polimetis@hotmail.com

RESUMEN

La conquista española no sólo trajo consigo un nuevo ordenamiento económico, social y político sino también una concepción distinta de las divinidades así como una forma de culto extraña. El encuentro con las concepciones religiosas indígenas tuvo intención y carácter de imposición sobre el panorama religioso indígena, el cuál, sin embargo, no logra ser opacado totalmente. Las características de las divinidades indígenas permanecen como parámetros interpretativos para entender y rendir homenaje al nuevo Dios, su Hijo, la Virgen y los santos. El autor examina la forma en la que se establece esta interacción semántica entre esferas religiosas con particularidades propias (una de tipo politeísta y la otra de tipo monoteísta); pero, a pesar de ello, con algo en común: la necesidad del ser humano de establecer un contacto con lo sagrado.

ABSTRACT

The Spanish conquest did not only bring a new economic, social and political order, but also a different conception of divinities as well as a strange cult form. The clash with the indigenous religious conceptions resulted in an imposition on the indigenous religious panorama, which, however, was not totally expunged. The characteristics of the indigenous divinities remain as interpretive parameters to understand and to surrender homage to the new God, his Son, the Virgin, and the saints. The author examines the form in which this semantic interaction settles among religious spheres with their own particularities (one of the polytheistic type and the other monotheistic); despite this, both had something in common: the human being's need to establish contact with the sacred.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religión indígena | conquista | nueva religión | lo sagrado | indigenous religion | conquest | new religion | sacred

Quizás la tierra sea ya un mapa de fuerzas subterráneas, un mapa hecho de espesores geológicos diversos, de los mismos que hacemos mapas geográficos, tomando su forma, su superficie como un dato, el registro de lo que se oculta debajo. La geología ha trabajado los estratos de esos espesores. Pero, ¿qué fuerzas dirigen los acontecimientos de millones de años? Hay quienes han hecho mapas de estas fuerzas ocultas, han creído encontrar una simetría en el interior de la tierra correspondiente a la configuración de los firmamentos, se da la transcripción de un mundo en el otro. El *alajpacha* y la *mancapacha* tienen contactos invisibles, transcriben sus códigos secretos, transforman y metamorfosean sus composiciones, dando lugar a distintas formas contrapuestas. Esta hermenéutica sagrada entre el espacio tiempo universal y el espacio tiempo de la interioridad, de lo subterráneo, de lo oculto, se refleja en la distribución de las localizaciones espirituales en la superficie de la tierra, en nuestro mundo, en el *acapacha*. Las sociedades precolombinas de la región andina han dibujado mapas de lo sagrado, de la inmanencia de las fuerzas que animan la vida, dando lugar a ciclos reproductivos, que comprenden el nacimiento, la muerte y el renacimiento de los seres vivos. Con la Conquista y la Colonia se impone e implanta el cristianismo; la Santísima Trinidad, Jesús, la Virgen María, los Santos, sustituyen a las *Huacas*, los espíritus, las inmanencias sagradas del *Pacha*. Sin embargo, la religiosidad *andina* no desaparece, sus *Huacas* y espíritus no se alejan, se quedan para permitir la interpretación de los nuevos dioses y demonios. Es más, en esta hermenéutica religiosa se produce una extraña metamorfosis de las deidades; en las fiestas, la circulación de las vírgenes y los santos recuerda al espacio sagrado animista de las sociedades precoloniales. Desde entonces los santos ya no son los mismos; en el fondo, el contenido de su apariencia cristiana es otro que el que se pudiera esperar a simple vista. Se hace un uso distinto de las figuras sagradas, de las conmemoraciones religiosas y del calendario cristiano. Este uso está condicionado por la memoria autóctona, la que interpreta los nuevos signos y símbolos religiosos desde la hermenéutica de los mitos andinos. Por otra parte se produce una yuxtaposición de espacios

sagrados, las dos prácticas religiosas se conectan, se mezclan, se conjugan, produciendo, a lo largo de los años, otra concepción religiosa que podríamos llamar *pagano-cristiana*, si no fuera por la connotación prejuiciosa que conlleva el término pagano. En este sincretismo religioso perviven las tradiciones andinas.

Concurren alternativamente la lucha y la confluencia compleja de dos ámbitos religiosos, uno de carácter politeísta, el otro de carácter monoteísta; a lo largo de la Colonia la *guerra contra las idolatrías* es violenta, en principio, después coercitiva, para terminar adquiriendo un tono persuasivo. Pero, el resultado no es el esperado por una *guerra santa*, puesto que el proceso de cristianización ha de sufrir un proceso de interpretación-adeacuación desde los arquetipos de la memoria cultural de los pueblos nativos. Un substrato simbólico y mítico es el zócalo de un discurso religioso, cuyas prácticas rituales y ceremoniales nos trasladan a un retorno persistente a la espacialidad sagrada del ancestral animismo.

¿Cómo se establece la relación entre ambos ámbitos religiosos? No nos referimos a los acontecimientos históricos que acercaron, violentaron y entremezclaron distintas prácticas religiosas, sino al modo hermenéutico de relacionarse, a la conjunción interpretativa nueva que se desprende de un sincretismo complejo. Pero, no podríamos resolver el problema, aunque esta lejos de nuestra inclinación pretender resolverlo, no podríamos entonces plantear esclarecedoramente el problema si no contamos con una comprensión tipológica de lo que son el cristianismo colonial y la concepción animista sagrada de las sociedades precoloniales.

¿Por qué se establece una relación suprasensible con lo sobrenatural? ¿Qué hay de común entre la concepción politeísta y la concepción monoteísta de lo sagrado? ¿A través de qué mediaciones el cristianismo es aceptado por los pueblos nativos, acostumbrados a una comprensión animista del cosmos, de la naturaleza y de su sociedad? Establezcamos una hipótesis de partida sobre la religiosidad, asumamos que esta relación con lo sagrado es propia del ser humano. La certeza de lo divino es la intuición de la totalidad, deviene en una comprensión inmediata de las múltiples concomitancias que entrelazan las innumerables singularidades. Heidegger dice que "pensar es el agenciamiento del ser por el ser" (1). En este sentido, podemos concebir lo divino como el primordial estremecimiento del ser con respecto del ser. La forma que adquiera esta relación con lo divino va a depender de las culturas de que se trate, así como de la historia de las religiones. Aquí no se trata de la demostración de la existencia de Dios, tampoco de la demostración de la existencia de las deidades, espíritus animistas, sino de algo mucho más complejo que aquello; se trata de partir de la certeza de lo divino como experiencia ontológica de las sociedades humanas. Se trata de comprender que se trata de una relación del ser con el ser, por lo tanto de una experiencia inaugural ontológica, de un estremecimiento inaudito del ser humano ante la conciencia de la vida, del cosmos y del caos. Que no se trata de artilugios, ni de inventos de brujos, de monjes o de sabios, sino de una experiencia propia, profunda, en la constitución del ser humano; que esta tome los caminos de las múltiples expresiones religiosas animistas, que se encamine por un proceso de racionalización abstracta monoteísta, que atraviese mediaciones complejas que combinan de manera ingeniosa el animismo politeísta y la teología monoteísta, va a depender de los decursos propios de la multilinealidad histórica de las sociedades específicas. Lo que importa aquí es un substrato afectivo, cognitivo y concienical que se desprende de una relación inmanente del ser consigo mismo.

Hay, pues, algo en común entre el cristianismo y la religiosidad arcaica de los pueblos nativos, aunque aquella desarrolla una expresión monoteísta racionalizada y ésta conserva una expresión multifacética politeísta y animista. Esto en común es la relación con lo divino. El pensamiento sagrado viene a manifestarse como de un agenciamiento entre el ser y la totalidad, descartando o incluyendo el caos que lo envuelve. Jorge Miranda Luizaga concibe los fundamentos del pensamiento andino en la concepción de territorialidad, el poli-andinismo, la fuente colectiva de arquetipos y la espiritualidad andina. También encuentra las categorías filosóficas del pensamiento andino en la ciclicidad acrónica, la reflexión recíproca-inversa, la complementariedad de los opuestos, la con-vivencia de símiles o des-iguales y la alteridad andino-amazónica (2). De los arquetipos del inconsciente colectivo, el relativo a la "complementariedad" aparece como estructura básica fundamental en la actividad ordenadora y reguladora de las culturas andinas. En las cosmologías y cosmogénesis andinas todo tiene vida y la vida lo abarca todo; por eso todo tiene comunicación con todo, cada parte del todo es concomitante con todas las otras partes; hablamos de una interrelación compleja de partes, de regiones y del todo. En esta concepción de la vida, la génesis de la misma juega un panel primordial, particularmente en lo que tiene

que ver con la reproducción de la vida. Esta génesis es comprendida a partir de la pareja primordial, masculino-femenino, arquetipo antropomórfico conectado al arquetipo de complementariedad. En este sentido, para la concepción andina del mundo, todo está marcado por esta relación reproductiva, todo puede ordenarse desde esta perspectiva, siempre hay un juego masculino-femenino, femenino-masculino, inherente a los procesos, fenómenos y prácticas vitales, esta vinculación reproductiva adquiere una configuración propia en los perfiles de la naturaleza, en las localizaciones de las figuras, imágenes, composiciones geográficas. El sol y la luna, la constelación de la Cruz del Sur y Orión, expresan esta complementariedad en el *Alajpacha*. El *Achachila*, que adquiere su perfil propio en la cumbre, la montaña, el cerro, se complementa con la *Apachita*, que se perfila en las geografías bajas, opuestas a las montañas, los pasos de la cordillera, los valles, el altiplano. La relación hombre-mujer expresa de modo ejemplar esta oposición-complementariedad cosmológica. Sin embargo, no hay que reducir la abierta y diversa conexión masculino-femenino a la relación reproductiva hombre-mujer, pues todo en la naturaleza es opuesto y complementario, todo en la naturaleza está íntimamente ligado a la reproducción cíclica, los seres de la naturaleza, por ejemplo, se distribuyen complementariamente de acuerdo a la oposición masculino-femenino. La comunidad misma, la comarca, el aillu, se encuentran compuestos por las mitades opuestas y complementarias; *maasaya*, designa al aillu de arriba, *aransaya*, al aillu de abajo. La geografía y la topografía tienen su composición complementaria en la dualidad *urqusuyo-umasuyo*, designando *urqusuyo* la región seca y montañosa referida a la región geográfica masculina, en tanto que *umasuyo* designa a la región húmeda lacustre, a la región de los valles y el altiplano. Como puede verse todo está atravesado por la dualidad opuesta y complementaria, el cosmos es un juego de complejas dualidades que ordenan y organizan la vida, convirtiéndola en una fabulosa megamáquina donde circula la sabia de la vida, la energía que se renueva constantemente; por otra parte, toda esta diversidad, por tanto composición de universos, es concebida de modo animista, vale decir, todo está espiritualizado.

Jorge Miranda Luizaga separa la dimensión espiritual de la dimensión sociopolítica. Se agrupa *en lo espiritual*, el sol y la luna; las constelaciones de la Cruz del Sur y Orión, *Achachila* (espíritu protector masculino de la cúspide de las montañas y *Apachita* (espíritu protector femenino de los pasos de las montañas); en tanto que se agrupa *en lo socio-político*, la pareja hombre / mujer; la naturaleza masculina y femenina; la división comunal en dos mitades; *maasaya* y el *aransaya*; la división geográfica de *umasuyo* (región femenina lacustre) y *urqusuyu* (región masculina montañosa). Esta división rompe el animismo de la cosmología y la cosmogénesis andina; no habría un todo compacto y diverso, sino dos mundos, el de los espíritus y el de los humanos. Como se ve no puede aceptarse esta escisión sin entrar en contradicciones fuertes e irreconciliables con la concepción animista. Esta es la razón por la que nosotros mantenemos la compacidad de la diversidad, la espiritualidad no sólo es inmanente a todo, sino que es inmanente en todo. No hay pues un nivel socio-político, las concepciones animistas andinas y amazónicas no hacen sociología o politología, no son ciencias, en el sentido de las disciplinas científicas, se trata de saberes que entrelazan la diversidad, la diferencia, la distinción, en un contexto de complejidad, sin perder la perspectiva inmanente de la espiritualidad. El espíritu es lo que anima al cosmos, así como anima nuestras relaciones sociales y de poder. Sin embargo, el mismo autor critica comprender la espiritualidad andina desde la religión; expresamente dice que la cosmología y cosmogénesis andina no son religiosas. La crítica viene de la interpretación de la palabra latina *re-ligare*, que quiere decir volverse a ligar; la interpretación del autor asume que las religiones parten de la separación entre Dios y la humanidad, aíslan a un Dios de la humanidad, que esta para alcanzar la espiritualidad tiene que religarse a partir de una serie de procedimientos y ceremonias. Si bien con esto se corrige una supuesta separación entre lo espiritual y lo socio-político, nos deja sin otras alternativas interpretativas del concepto de religión. ¿Cómo se puede comprender la espiritualidad sin la atmósfera religiosa? ¿No es esto reducir el concepto de espiritualidad? ¿El panteísmo no es una religión? ¿Lo mismo podemos decir de todo animismo? Es muy delicado asumir la posición de Jorge Miranda, pues de acuerdo a este autor lo divino, lo sagrado, por lo tanto lo espiritual, no serían dimensiones religiosas; estarían de más los ritos, las ceremonias, los sacrificios, la magia. ¿Por qué se desarrollan estas prácticas si basta con tener conciencia de la unidad entre lo espiritual y la realidad? Estas prácticas se dan para compensar los desequilibrios en nuestra relación con las deidades, la naturaleza y los humanos. Estas prácticas se dan precisamente para religarse de nuevo, para conseguir una armonía espiritual. Georges Bataille comprende una hermenéutica más amplia del concepto de religiosidad, así también del concepto de religión. Para él la religiosidad es inherente al ser humano; el ojo humano constituye la mirada, conforma la configuración imaginaria que inaugura el devenir del sentido. La religiosidad es la inmanencia, tiene que ver con la constitución de nuestra intimidad; el sentimiento religioso nos lleva a

atravesar la muerte, la práctica por excelencia en esta trascendencia de la finitud es el sacrificio. La religiosidad viene a ser un sentimiento y un sentido; en tanto que la religión es una institución (3). Desde esta perspectiva, no puede haber espiritualidad, concepción divina, concepción sagrada, sin una experiencia religiosa, sin el sentimiento de religiosidad; en otras palabras, la espiritualidad es un estado de conciencia que nos retorna al origen. Todas las prácticas animistas suponen también un religarse con las profundas dimensiones de lo espiritual.

Tipología de la religiosidad andina

Carl Gustav Jung sugiere que la predisposición religiosa deviene del inconsciente. Para Freud el inconsciente aparece como un sujeto actuante, sin embargo, hay que entender esto como el lugar de reunión de los contenidos olvidados y reprimidos; aquí radica su sentido práctico, pero también su limitación. Por eso, Jung distingue el inconsciente personal del inconsciente colectivo.

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos inconsciente personal. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo (4).

La presencia psíquica se escruta por la aparición de contenidos concienzialiizables. Los contenidos del inconsciente personal son los llamados complejos de carga afectiva, en cambio, los contenidos de lo inconsciente colectivo los designamos como arquetipos.

Archetypus es una paráfrasis explicativa del *eidos* platónico. Esa denominación es útil y precisa pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o -mejor aún- primitivos (5).

Sin embargo, hay que aclarar que el concepto de arquetipo no puede entenderse como relativo a las representaciones colectivas, pues este atavismo comprende contenidos psíquicos no sometidos aún a la elaboración consciente.

Tipología religiosa cristiana

¿Cuál el concepto de religión? ¿Hay necesidad de un concepto?. El concepto, en cuanto es realización plena de la idea, supone la historia de este devenir; en este sentido el concepto de la religión es la realización plena de la idea contenida en la historia de las religiones, idea que deviene de la certeza divina, de esta relación inmediata del espíritu consigo mismo. Esta relación inmediata del espíritu es el sentimiento religioso; esta inmediatez deviene relación mediada con la representación de lo divino; mediación que polariza a Dios y el mundo, con lo que el conocimiento de Dios resulta un conocimiento mediado por el entendimiento, forjado en la comprensión del mundo. Con esta concepción representativa de lo divino no se dejan sus determinaciones abstractas, no se abandonan los acondicionamientos finitos; sólo con el pensamiento del espíritu, cuando el espíritu es idéntico al concepto, cuando lo divino es asumido en el pensar como infinitud inmanente, se llega a la Religión absoluta. Para Hegel, la Religión absoluta es la Religión cristiana. Como puede verse, según Hegel la religión es sentimiento, representación y pensamiento de lo divino; esta alternatividad religiosa aparece como fe, metafísica y ontoteología. En la religión los pueblos dan todo de sí, expresan las concepciones más caras a su propia existencia, la concepción de lo divino y la concepción del mundo.

Hermenéutica y simbiosis religiosa

¿Los *kristianus* surandinos son o no son cristianos? Es una de las preguntas que se hace Tristan Platt en su último libro *Los guerreros de Cristo* (6). Nosotros recuperaremos el tema discutiendo la tesis del sincretismo religioso. A propósito debemos aclarar que el debate sobre esta tesis tiene como marco de referencia un conjunto de hipótesis que debemos elucidar. Una hipótesis es excluyente, pues comprende la cristianización a partir de la erradicación del espiritualismo animista andino. Esta hipótesis puede enunciarse del modo siguiente: La cristianización se irradia en todo el territorio conquistado; en la Colonia se consolida la internalización del simbolismo religioso cristiano, en tanto que en la República se asume el cristianismo con la fuerza de la tradición; en este proceso desaparece toda huella de la religiosidad

andina.

Una segunda hipótesis, opuesta a la primera, se formularía a partir de la fuerza de la resistencia cultural, resistencia que habría logrado conservar la mitología andina, la cosmología, la cosmogénesis y la cosmogonía andinas, comprendiendo el ámbito espiritualista de una religiosidad animista, basada en la complementariedad del *janajpacha* y *elukhupacha*. Esta hipótesis se puede enunciar del modo siguiente: La Colonia no tuvo la fuerza para consolidar su hegemonía; siempre tuvo que pactar para poderse mantener en tierra conquistada; esta situación se agravó en la República, perfilándose a lo largo de la historia una crisis permanente de identidad. Esta crisis dejó más que resquicios, regiones enteras, espacios completos de resistencia, lugares donde se recuperó el imaginario cultural andino, comprendiendo su espiritualidad animista.

Una tercera hipótesis plantearía el sincretismo. Esta hipótesis supone el mestizaje religioso, contextualizado en un mestizaje cultural que, de alguna manera, conjeturan un mestizaje étnico. El sincretismo entiende un entrelazamiento simbólico, una imbricación de significados, un abigarramiento de interpretaciones, que darían lugar a una nueva concepción del mundo, en este caso, una nueva dimensión espiritual, a partir de la puesta en juego de dos ámbitos culturales y religiosos contrapuestos. Esta hipótesis se puede enunciar del siguiente modo: No es posible resolver los problemas del colonialismo sino a través de la concreción de un sincretismo cultural, religioso y de las costumbres. El sincretismo religioso significa alternativamente dos cosas, la adaptación del cristianismo a un suelo espiritual diferente, la mimetización en la liturgia, la Epifanía y la ceremonia religiosa cristiana de prácticas y concepciones espirituales animistas.

La cuarta hipótesis habla de la irreductibilidad de los ámbitos de religiosidad, de las identidades culturales y de las representaciones colectivas. La cultura es tomada como una matriz hermenéutica, a partir de la cual se interpreta otra cultura. Entonces, ocurre lo mismo con la espiritualidad religiosa: un ámbito religioso interpreta a otro ámbito religioso a partir de su propio sistema simbólico, a partir de su propia concepción sagrada. Se produce un enriquecimiento de las significaciones espirituales, sin que un ámbito religioso sea reducido al otro, sin que ambos ámbitos pierdan su consistencia interpretativa en una nueva reformulación sincrética. Esta hipótesis puede ser reformulada del modo siguiente: La religiosidad andina no ha perdido su vitalidad hermenéutica, su vinculación con el imaginario cultural, su característica animista propia inmanente a los mitos, los ritos, la magia y las prácticas espirituales. El contacto con la religión cristiana ha activado sus capacidades interpretativas, su propiedad plástica de abrirse a nuevas metáforas utilizando los signos ajenos en función de su propio simbolismo.

Notas

1. Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 1996: 66. En el texto citado aparece la parte principal de la frase en francés: "Pensar es *l'engagement par l'Etre por l'Etre*".
2. Jorge Miranda Luizaga, *Filosofía andina*, 1996.
3. Ver Georges Bataille, *Teoría de la religión*, 1989.
4. Carl G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, 1994.
5. *Ibídem*: 11.
6. En realidad se trata de un conjunto de preguntas que se hace un antropólogo: "¿En qué sentido se puede afirmar que las poblaciones andinas han sido convertidas al cristianismo gracias a los esfuerzos misioneros españoles? ¿En qué medida la Iglesia en Bolivia no habría quedado irremediabilmente manchada por su propio y brutal pasado colonial? O, quizás, ¿el cristianismo se ha enraizado de tal manera en el suelo surandino que su voz puede ser parte de los pedidos políticos de su rebaño? Pero, en este caso, ¿cómo tendríamos que entender la existencia simultánea de una teología solar andina?" (Tristan Platt 1997: 16).

Bibliografía

Bataille, Georges

1976 *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus.

Heidegger, Martin

1996 *Carta sobre el humanismo*. México, Distribuciones y Ediciones Peñas y Hermanos.

Jung, Carl G.

1994 *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, Paidós.

Miranda Luizaga, Jorge

1996 *Filosofía andina*. La Paz, Hisbol.

Platt, Tristan

1997 *Los guerreros cristianos*. La Paz, Plural, Asur.