



Prácticas mágico religiosas. Cosmogonía particular:

Universo de dominación colonial

Marilly Rendón Zapata
marillyrendon@gmail.com

Resumen

Uno de los aspectos relevantes del choque cultural acaecido con la irrupción de europeos a tierras americanas, fue la necesidad de erradicar prácticas culturales nativas para imponer cosmogonías foráneas, y con ello ir sometiendo a los habitantes americanos al dominio español; es así entonces como hay un claro contraste entre las creencias religiosas de los invasores y las creencias de los pobladores nativos. En el presente artículo pongo en evidencia dicho contraste, y la forma en que, a partir

Abstract

One of the most important subjects of the culture shock that occurred with the arrival of Europeans to the American lands was the need to eradicate the native cultural practices to impose foreign worldviews, in this way subjecting American citizens to Spanish rules. Is because of that, that there is a clear contrast between the religious beliefs of the invaders and the beliefs of the native people. In this article I single out these contrasts, and how, from the European cosmogony,

de la cosmogonía europea, comienza a legitimarse la erradicación de estas prácticas para introducir una nueva: el cristianismo; asimismo, hago una comparación con pobladores nativos contemporáneos con el fin de vislumbrar la continuidad de ciertas prácticas.

Palabras claves: colonialismo, prácticas mágico-religiosas, choque cultural, cosmogonías nativas

begins to legitimize the eradication of these practices to introduce a new one: Christianity; Also, I make a comparison with contemporary native people in order to glimpse the continuity of certain practices.

Key words: colonialism, magical-religious practices, cultural shock, native cosmologies

Rendón, M. (2014). "Prácticas mágico religiosas. Cosmogonía particular: Universo de dominación colonial". *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 85 - 83.

Introducción

Los españoles llegados a América contaban con un entramado cultural que les impedía considerar lógicas diferentes a sus costumbres más arraigadas. En este sentido, las lógicas culturales de las comunidades con quienes tuvieron contacto, fueron incorporadas como elementos erróneos que había que suprimir para instaurar en las nuevas tierras la continuidad cultural de Europa; no obstante, y a pesar de este afán “aculturador”, hubo un proceso de transformación cultural – transculturación– que afectó no sólo las comunidades indígenas presentes allí, sino a europeos y africanos. Al respecto nos dice Diana L. Ceballos Gómez (2010)

“Todo proceso de conquista y colonización implica también imposición cultural, y todo proceso de aculturación, es decir, de imposición de una cultura, implica también intercambio, transculturación, en el que dominados y dominadores pierden aspectos de su cultura, a la vez que ganan en rasgos nuevos o mezclados” (p. 55).

De este modo, quiero retomar un aspecto que describe Gonzalo Fernández de Oviedo en su “Sumario de la natural historia de las Indias” con respecto a las prácticas mágico-religiosas; es un aspecto de gran relevancia ya que fue uno de los

principales elementos retomados por los europeos para imponer las lógicas culturales –en particular el cristianismo– y ejercer una dominación legítima: se hacía necesario y urgente erradicar las “costumbres y errores de los indios” (1950: 128).

En este sentido, pretendo desarrollar dos puntos. Por un lado, quiero establecer una comparación entre el aspecto mágico-religioso descrito por Fernández de Oviedo y algunas descripciones de este mismo carácter desarrolladas por Gerardo Reichel-Dolmatoff en su trabajo sobre los desana, con el fin de encontrar patrones similares entre aquéllos y éstos: descripciones del siglo XVI y del siglo XX respectivamente, y ubicados en dos regiones distintas: unos en el Golfo de Urabá, otros en las selvas pluviales ecuatoriales del Vaupés.

Por otro lado, quiero problematizar la cuestión sobre la implicancia de estas prácticas mágico-religiosas y la forma en que se instauraron como mecanismo de legitimación de un nuevo orden religioso/dominador.

Ubicación geográfica según Fernández de Oviedo

Fernández de Oviedo hace una breve descripción tanto de la ubicación geográfica como de las costumbres

y el carácter de los indios que encontró en Tierra-Firme. Así, describe estas tierras, pertenecientes a la gobernación de Castilla del Oro, como aquellas costas del Norte y del Sur:

Desde la mar del Norte hasta la mar del Sur, que tan diferente es la una de la otra, como es dicho en estas mareas, crecer y menguar, no hay de costa a costa por tierra más que de diez y ocho o veinte leguas de través. (1950: 111). De la misma forma, describe el Golfo de Urabá, y el río que entra en él:

[...] digo que el río que los cristianos llaman San Juan, en Tierra-Firme, entra en el golfo de Urabá donde llaman la Culata, por siete bocas; y cuando la mar se retrae aquello poco que he dicho que en esta costa del norte mengua por causa del dicho río, todo el dicho golfo de Urabá, que es doce leguas y más de luego, y seis, y siete, y ocho de ancho, se torna dulce toda aquella mar, y está todo lo que es dicho, de agua para poder beber. (1950: 111-112)

Y, con respecto a los indios encontrados allí, Fernández de Oviedo describe su carácter como belicosos en algunas partes: “pelean con diversas armas y maneras, según en aquellas provincias o partes donde las usan” (1950: 108).

Según estas descripciones, la clasificación geográfica corresponde

a algunas costas del Golfo de Urabá, que difieren tanto en geografía como en habitantes; es decir, no hay una fijeza que permita construir homogéneamente la población. En efecto, y cuando Fernández de Oviedo entra a describir las costumbres de los indios encontrados allí, se evidencia una diferenciación lingüística que permite concluir tal aspecto:

En Tierra-Firme el principal señor se llama en algunas partes quevi, y en otras cacique, y en otras tiva, y en otras guajiro, y en otras de otra manera porque hay muy diversas y apartadas lenguas entre aquellas gentes. (1950: 116)

En este sentido, Fernández de Oviedo se centra en una provincia de la gobernación de Castilla del Oro llamada Cueva, ya que según él “hablan y tienen mejor lengua mucho que en otras partes”, y es allí donde “los cristianos están más enseñoreados” (1950: 116). De las descripciones extensas que realiza Fernández de Oviedo sobre las costumbres de los indios de esta provincia, voy a extraer aquella que se enfoca en las costumbres mágico-religiosas.

Tequina: conversaciones con el diablo

Es común encontrar en las sociedades prehispánicas, e incluso en aquellas comunidades indígenas que existen en la actualidad, sistemas simbólicos

que corresponden a estructuras mágico-religiosas encarnadas en una figura particular: el chamán. El chamán representa así un vínculo material de la sociedad con aquello trascendente y/o sobrenatural; éste tiene el poder de comunicarse con mundos aparentemente invisibles para los sentidos del cuerpo humano; es decir, tiene el privilegio y el poder de interactuar con mundos paralelos, alejados completamente de la materialidad.

Volviendo al texto de Fernández de Oviedo, se encuentra una pequeña descripción que, basándome en sistemas chamánicos de otras comunidades –los desana por ejemplo–, es posible definir como la estructura chamánica de esta provincia. Miremos cómo:

Fernández de Oviedo identifica en su descripción una persona a la cual se le denomina tequina. Según el cronista, esta persona habla con el “diablo” e informa a todos sobre lo que sucederá en tiempos posteriores; es decir, hay una deidad sobrenatural que comunica los acontecimientos futuros a través de la figura del tequina. Tal deidad recibe el nombre de tuyra: “claramente dicen que el tuyra los habla, porque así llaman al demonio” (1950: 125). En este sentido, y a través de la figura del tequina, los indios realizan sacrificios, ritos y ceremonias para ofrendar al

tuyra; el tequina es el mediador entre los indios y el tuyra.

A pesar de que el relato de Fernández de Oviedo está trazado por sesgos etnocéntricos, es posible encontrar elementos que me permiten concluir que la figura del tequina es análoga a la figura del chamán de otras comunidades.

Según la descripción de Fernández de Oviedo, se hace necesario cumplir con los ritos y sacrificios a fin de no indignar a los dioses –al tuyra–; esta tendencia ceremonial es posible traducirla como un mecanismo a través del cual se equilibran ciertos componentes demográficos, económicos y sociales. Si vamos a la definición de los autores –de los cuales yo retomo a Ariel James– sobre el sistema chamánico, esto es lo que realmente sucede: se genera un metalenguaje que permite construir un universo simbólico, significativo en sí mismo, con el cual se proyecta una organización del universo y del mundo social:

Para el chamanismo, el universo está hecho de energía que se transmite constantemente mediante mensajes (el chamán sueña con la lluvia), metamensajes (el chamán sueña con la lluvia, el sueño le indica que la lluvia llegará con la salida del sol), e incluso mensajes del meta mensaje (el chamán sueña con la lluvia, el sueño

le indica que en la mañana lloverá, él decide avisar a la comunidad antes de la salida del sol). Mensaje, metamensaje, metametamensaje (James, 2004: 21-23).

Volviendo al relato de Fernández de Oviedo para ilustrar estos elementos concretamente:

Y así, por el efecto que naturalmente se espera, les da noticia de lo que será adelante, y les da a entender que por su deidad, o que como señor de todos y movedor de todo lo que es y será, sabe las cosas por venir y que están por pasar; y que él atruena, y hace sol, y llueve, y guía los tiempos, y les quita o les da los mantenimientos; los cuales dichos indios, engañados por él de haber visto que en efecto les ha dicho muchas cosas que estaban por pasar y salieron ciertas, créenle en todo lo demás, y témenle y acátanle, y hácenle sacrificios en muchas partes de sangre y vidas humanas, y en otras de sahumeros aromáticos y de buen olor, y de malos también. (1950: 124-125)

De este modo, el tequina es quien regula la organización social al menos en lo que respecta al ejercicio mágico-religioso. Y, como en todo sistema cosmogónico, se generan explicaciones lógicas para las contradicciones que puedan presentarse en estos metarelatos. En efecto, según lo evidencia Fernández

de Oviedo, cuando “Dios dispone de lo contrario de lo que el diablo les ha dicho y les miente, dales a entender que él ha mudado la sentencia por algún enojo, o por otro achaque o mentira” (1950: 125).

El chamanismo en los desana. Una comparación

Quiero establecer una comparación corta entre el sistema chamánico de los desana, y el sistema que esbocé escuetamente sobre las prácticas mágico-religiosas de los indios descritos por Fernández de Oviedo.

Los desana son una tribu ubicada en las selvas pluviales ecuatoriales del Vaupés, y han sido estudiados extensamente por Gerardo Reichel-Dolmatoff. Entre los análisis que desarrolla el antropólogo, quiero destacar uno en particular: el hombre y lo sobrenatural. En este sentido, y según el aparte que lleva este nombre, existe en esta tribu una figura que lleva por nombre el payé el cual, según Reichel-Dolmatoff (1986: 155),

No es un simple brujo o curandero que, con sus supercherías engaña a la gente para dominarla o utilizarla, sino es un individuo dedicado, convencido de su misión sagrada y, generalmente, imbuido de un alto sentido de servicio a la comunidad [...] el payé es un hombre de acción, continuamente en contacto con los

sucesos de la vida diaria de su grupo, al cual trata de proteger y guiar. Es el intérprete de la sociedad, su vocero frente a las fuerzas sobrenaturales.

De este modo, el tequina es comparable al payé en la medida en que simboliza elementos sobrenaturales para establecer relaciones de significación de lo dado; ambos proyectan un orden y un equilibrio dentro de la comunidad a través de redes lógicas de explicación y significación de los sucesos cotidianos.

La descripción de Fernández de Oviedo no permite adentrarnos específicamente a los órganos de equilibrio que pueden subyacer a la figura del tequina; sin embargo, y a través de la analogía que establece entre éste y el payé, es posible especular sobre los posibles órganos de equilibrio dentro de este sistema. No voy a especificar uno a uno los equilibrios demográficos y ecológicos que pueden subyacer a esta estructura, pero sí quiero hacer una breve mención a la función del payé para formar una idea de cuál es la importancia sistémica y de equilibrio que encarnan estas dos figuras (el payé y el tequina).

Según Reichel-Dolmatoff, el payé es un intermediario entre la sociedad y las fuerzas sobrenaturales –similar que el tequina–, y su función principal es conservar y procurar la

fertilidad de la naturaleza ya que es a través de ésta que el ser humano puede sobrevivir. De este modo, nos dice Reichel-Dolmatoff (1986):

“El payé es esencialmente un intermediario entre la sociedad y las fuerzas sobrenaturales. Su función principal –y este es un punto de suma importancia– consiste en procurar la fertilidad de la naturaleza, necesaria a la sobrevivencia humana. Todas sus demás funciones o sean la curación de las enfermedades, la protección de la maloca, las invocaciones de los animales y otras más, están subordinadas a esta función primordial de fomentar el principio de fertilidad” (p. 159).

En este sentido, este principio cosmogónico de fertilidad extiende una estructura explicacional a otras esferas de la vida social generando así un equilibrio y un orden. Para ejemplificar este punto tomo como referencia otro texto de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1997) en el cual hace un análisis del equilibrio construido a partir de la cosmogonía chamánica de los desana. Según Reichel-Dolmatoff, hay dentro de esta tribu un elemento –el cristal de roca– el cual aparece como factor indispensable para la labor chamánica: es símbolo de transformación (por su forma hexagonal) y representa el semen cristalizado del Padre Sol. Por medio de este objeto, el chamán

controla la energía cromática de cada individuo; establece inventarios de los recursos disponibles; vigila las malocas; transforma individuos enfermos; observa las diferentes manifestaciones de el Dueño de los Animales; y restablece energías desequilibradas, por ejemplo, donde visualiza escasez. En este orden de ideas, la labor principal del chamán es vigilar que el equilibrio ecológico se mantenga, y con él el correcto desarrollo del circuito energético.

No necesariamente hay dentro de los indios descritos por Fernández de Oviedo los mismos elementos simbólicos y cosmogónicos de los indígenas trabajados por Reichel-Dolmatoff; sin embargo, sí es posible extender patrones comparativos en la medida en que hay elementos en común que trazan una línea de continuidad entre ambos sistemas. Como lo establecí anteriormente, la descripción de Fernández de Oviedo carece de unidades descriptivas extensas para configurar una estructura cosmogónica particular que se corresponda con esta provincia; no obstante, se pueden retomar algunos rasgos para establecer analogías explicativas.

Conclusiones

Prácticas mágico-religiosas de los indios: sustrato legitimador de la dominación. Uno de los principales choques culturales dados entre

Occidente y las comunidades indígenas del Nuevo Continente, se consolidó en las estructuras religiosas: tanto unos como otros contaban con un universo religioso incompatible. En este sentido, y siguiendo a Diana L. Ceballos Gómez (2010: 56), la imposición de la religión se comportó como un sustrato común a través del cual fue posible hacer efectiva la dominación.

Las prácticas mágico-religiosas descritas por Fernández de Oviedo evidencian la incompatibilidad simbólica/religiosa entre estas dos comunidades culturales; los prejuicios que encierra el relato dejan ver la creciente necesidad de los colonos para erradicar estas “costumbres erróneas”. En este sentido, es posible traducir tales prejuicios en lo que Ceballos Gómez llama “el sustrato común necesario para una dominación efectiva del territorio y sus gentes” (2010: 56). Miremos tal elemento en el relato de Fernández de Oviedo:

Porque han pasado a aquellas partes personas que, pospuestas sus conciencias y el temor de la justicia divina y humana, han hecho cosas, no de hombres, sino de dragones y de infieles, pues sin advertir ni tener respeto alguno humano, han sido causa que muchos indios que se pudieran convertir y salvarse, muriesen por diversas

formas y maneras; y en caso que no se convirtieran los tales que así murieron, pudieran ser útiles, viviendo para el servicio de vuestra majestad, y provecho y utilidad de los cristianos. (1950: 125)

De esta forma, se evidencia el proceso legitimador de la conversión (o sustrato común para la dominación) religiosa; en otras palabras, al considerar estas prácticas como cosas de infieles, se justifica su extirpación y posterior reivindicación dentro de las lógicas dominantes. En efecto, Fernández de Oviedo espera “en Jesucristo que todo lo que hasta aquí ha habido errado por los que a aquellas partes han pasado, se enmendará con su prudencia, y lo por venir se acertará de manera que nuestro Señor sea muy servido” (1950: 126).

Mirémoslo desde otro punto. Según Ceballos Gómez (2010: 59), sólo hubo un reconocimiento negativo de las deidades de los americanos y africanos; reconocimiento que en cierta medida legitimó su extirpación. El relato de Fernández de Oviedo, evidencia este aspecto explícitamente cuando se hace referencia al tequina:

Así que el que es maestro de sus [correspondencias] y inteligencias con el diablo, llámanle tequina; y este tequina habla con el diablo y ha de él sus respuestas, y les dice lo que

han de hacer, y lo que será mañana o desde a muchos días; porque como el diablo sea tan antiguo astrólogo, conoce el tiempo y mira adónde van las cosas encaminadas, y las guía la natura. (1950:124)

En este sentido, es clara la presencia del trasfondo simbólico/religioso dominante que justifica y legitima la extirpación del orden mágico-religioso existente en las comunidades indígenas descritas por Fernández de Oviedo.

Quedaría por analizar, a partir de otros relatos, de qué forma se fueron transformando tales prácticas mágico-religiosas en conformaciones culturales sincréticas; prácticas que denotan la extensa complejidad del proceso de transculturación no sólo de americanos y africanos, sino también, y en gran medida, de europeos.

Bibliografía

- Ceballos Gómez, D. (2010). Mestizaje, prácticas mágicas y demonización en el Nuevo Reino de Granada. In *Todos somos historia: Unión, rebeldía, integración* (pp. 55–72). Universidad de Antioquia.
- Fernandez de Oviedo, G. (1950). *Sumario de la natural historia de las Indias*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- James, A. (2004). *Chamanismo, El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogota: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Desana*. Bogotá: Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Chamanes de la selva pluvial, Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazonico*. Londres: Green Books Ltd.
- Rendon Zapata, M. (2014). *Prácticas mágico-religiosas. Cosmogonía particular: universo de dominación colonial*. Recuperado de <http://www.buenastareas.com/ensayos/Pr%C3%A1cticas-M%C3%A1gico-Religiosas-Cosmogon%C3%ADa-Particular-Universo-De/6453245.html>