

LO REAL Y LO FANTÁSTICO EN EL MUNDO RELIGIOSO CALCHAQUÍ

José Demetrio Jiménez, OSA
Vicariato de Argentina y Uruguay
demetrio403@hotmail.com

Resumen.-

Hipótesis.- De cómo lo asombroso es natural y lo insólito siempre es posible. Considerado desde estos aspectos: a) La creatividad de la imaginación que media entre lo real y lo fantástico; b) La realidad de lo fantástico y la fantasía de lo real: sueños y ensoñación; c) Cómo lo nuevo (lo asombroso e insólito) ha de ser vivido para poder ser pensado.

Objetivos.- Considerar las diversas aproximaciones a la temática: epistemológica (imaginación e intelección de la realidad), ontológica (reciprocidad y estructura dinámica de la realidad), psicológica (la afectividad), sociológica (el ritual) y religiosa (las devociones).

Metodología.- Desde la filosofía, en una aproximación fenomenológico-hermenéutica, que considera: a) el carácter votivo de la realidad (voto y exvoto); b) la luz del cielo abre caminos en la tierra («la vida es cruz»); c) formas nuevas y significados ancestrales; y d) formas ancestrales y significados nuevos.

Palabras clave.-

Real, fantástico, imaginación, creatividad, mestizaje, simbiosis, semiosis.

Summary.-

Hypothesis.- From the amazing thing is how natural and unusual is always possible. Viewed from these aspects: a) The creativity of the imagination that mediates between reality and fantasy; b) The reality of fantasy and imagination of reality: dreams and reverie; c) How the new (the amazing and unusual) has to be experienced to be thought.

Objectives.- Consider the various approaches to the subject. Epistemological (imagination and intellection of reality), ontological (reciprocal and dynamic structure of reality), psychological (affective), sociological (the ritual) and religious (devotions).

Methodology.- From philosophy in a phenomenological-hermeneutic approach that considers: a) The votive nature of reality (vote and ex-vote); b) the light of heaven on earth roads open («life is a cross»); c) new forms and meanings ancestral; and d) ancestral forms and new meanings.

Keywords.-

Real, fantastic, imagination, creativity, miscegenation, symbiosis, semiosis.

INTRODUCCIÓN

Al filósofo le interesa «todo lo que hay», decía Ortega y Gasset, y «de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás» (1960:86). Cuando hablamos de las cosas no nos referimos únicamente a «las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay» (1960: 86)¹.

La realidad no es sólo el «ser», o al menos no únicamente lo que así se denominó, sino el «haber», lo que es y no es por ser «de otra manera» (*lo otro*, con frecuencia *lo muy otro*), lo que parece exceder el principio de no-contradicción. El término *haber* indica la relación de los hombres entre sí y con las cosas. Vivir es «estar en las cosas, habérselas con ellas; y por tanto, haber éstas ante mí» (Ortega, 1981:128). Es la vida lo que la razón vive e interpreta, y en ella es creadora: no sólo se adecua o adapta, sino que en sus respuestas diversificadas da cauce a las culturas, porque «vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser» (Ortega, 1960: 235).

El *haber* es lo originario, lo antepredicativo, lo prerreflexivo entendido como proceso vital: las cosas se hacen presentes y el hombre ha de *habérselas* con ellas. Ellas «me son» y yo «les soy». Pertenece a la realidad que sean

¹ «El hombre, en efecto –escribió X. Zubiri (1944:446-447)-, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o es de otra; por qué es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el “es” es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así por ejemplo, para Parménides, sólo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente.

Y, en efecto, ya Platón, siguiendo a Demócrito, barruntaba que “hay” algo que “no es”, en el sentido del ente, es decir, de la “cosa que es” que nos descubrió Parménides. Y Aristóteles se esfuerza por mostrarnos algo que “hay” y que va afectado por el “no es”, bien porque sobreviene a quien propiamente “es”, bien porque “todavía no es”, etc. Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y el haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología. La forzosidad de servirse sólo del “es” obligó así a Platón a afirmar que “es” también lo que “no es”. Tal vez pudiera expresarse con bastante fortuna uno de los grandes descubrimientos de la filosofía post-eleática diciendo que intenta captar, desde el punto de vista del ser, algo que, indiscutiblemente, hay, pero que es “de lo que no es”».

consideradas. Es lo que pretendo a partir de ahora respecto del *haber* en un aspecto de la cultura popular en Calchaquí.

1. QUÉ ES REAL Y QUÉ ES FANTÁSTICO: LA IMAGINACIÓN MEDIADORA

La expresión «cultura popular» ha sido empleada con frecuencia para diferenciarla de la «cultura letrada». Cultura popular dice referencia al *saber del pueblo*: lo que el pueblo sabe, lo que vive y tal como lo vive, lo que piensa y tal como lo piensa. Carlo Ginzburg considera que se trata del «conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc. propio de las clases subalternas de un determinado período histórico» (1981: 14). La expresión «clases subalternas» la toma de Gramsci, diferenciándola de la «clase dominante».

La historiadora de la literatura Geneviève Bollème constata que la consideración del pueblo y de la cultura popular ha sido «casi siempre un discurso pronunciado sobre el pueblo, para el pueblo, hacia él, por personas instruidas» (1990: 66). También es cierto, no obstante, que se trata de «un discurso que no se pronunciaría si no estuviera puesto ante un sujeto, lo cual pone a quien lo enuncia en una curiosa situación: él habla para tender un puente hacia este sujeto que su misma palabra ha separado» (1990:66). Bollème considera que, por lo general, el pueblo ha tenido casi siempre un lenguaje ajeno, prestado, con ideas poco cultivadas e importadas. Se trataría, pues, de retornar a lo popular en el sentido de no dejarse encerrar en los estrechos límites de la realidad marcada por el pensar científico-técnico, que se ha convertido en gestor de la realidad, engullendo incluso a la misma ciencia. De lo que se trataría es de acceder a dimensiones olvidadas de la realidad que permanecen en la memoria y que pueden ser la clave para la interpretación de los acontecimientos de la historia.

La cultura popular es un cauce privilegiado de lo que desde la historia de las mentalidades se denominó «nuevos objetos de la historia»: lo no escrito en la historia oficial, las manifestaciones de las mayorías anónimas (juegos, fiestas, creencias, resistencias, etc.) (cf. Vainfas, 1996: 223). En este nivel se muestra de un modo peculiar cómo el hombre es «productor y negociador de significados» (Álvarez Munárriz, 1998: 87). Es el caso que nos ocupa: ¿cuáles han sido los resortes que el hombre calchaquí ha desplegado para llegar al momento en que estamos? ¿Desde dónde lee la realidad, «su» realidad? ¿Cuál es la clave de su sinfonía – o «diafonía»- vital?

Los pueblos despliegan su historia como un complejo entramado de *significaciones heredadas*, creadas por el hombre y transmitidas, marco y horizonte de referencia. Es en el espacio de la *imaginación* y en el tiempo del *símbolo* donde nos ubicamos. Esta es su *leyenda*, desde ahí lee la realidad. Lo legendario es el mundo del ensueño. Y tiene sus propias leyes, su *lógos*, su *lógica*.

2. LA REALIDAD DE LO FANTÁSTICO Y LA FANTASÍA DE LO REAL: SUEÑOS Y ENSOÑACIÓN

La cuestión de la tradición tiene que ver con la relación de la memoria, el olvido y el recuerdo. Pienso que lleva razón Marc Augé cuando dice que el olvido «es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta» (1998: 28). Tiene que ver con la lógica del inconsciente, en la que no puede ser obviado el tema de la fantasía. En ella se unifican el conocimiento y la creencia.

2.1. Imaginación e intelección de la realidad - Aproximación epistemológica

Para adentrarse en el pensamiento de un pueblo es necesario atender al entramado de creencias y conocimientos que conforman la pluralidad interna de sus formas. Desde ahí los hombres piensan la realidad y edifican su mundo, con la concepción que de sí mismos tienen y sus modos de actuar.

El ensueño y lo fantástico no se refieren a otro mundo distinto del nuestro, sino al nuestro en toda su riqueza y dinamismo, en su realidad y metamorfosis, en su consistencia y transformación, en lo que no vemos pero está. Como dijera J. Lacan, «lo propio de lo real es que uno no se lo imagina» (2006: 90). Por eso tiene que ver con la *magia* y ésta se encuentra ligada al *temor*. Comentando algunos pasajes de la obra *Ortodoxia* de Chesterton, dice S. Zizek: «la realidad y la magia distan mucho de ser sencillamente opuestas: la mayor magia es la de la realidad misma, el hecho de que realmente exista semejante mundo maravillosamente rico» (2005: 59). Hay ensueño y fantasía porque la realidad es más rica que la razón y la imaginación.

En este mundo no es la inteligencia la que está a la base: lo que nos rebasa se convierte en la única certeza. Por eso surgen los fantasmas, es decir, la verdad de lo que se ha ido y desvanecido, que resulta impalpable, que parece ausente, mas que viene y retorna cuando la conmoción embarga y la noche se cierne con sus sombras sobre la fragilidad de la vida. La persona «tocada» por la conmoción afectiva refiere su propia identidad en relación con lo que la conmociona, asimilándola a la realidad de *eso otro*. Emerge sobre la tierra de lo afectivo, pero también hay que considerar que no toda conmoción afectiva conduce a la afirmación de lo real. De ahí la posibilidad de las confusiones que originan la ficción y que, en ocasiones, se constituyen en «hieromanías» (Wunenburger, 2006: 22 y 28).

2.2. Reciprocidad y estructura dinámica de la realidad - Aproximación ontológica

Lo incomprensible de la vida, eso que no se sabe qué es pero que está, lo condiciona todo y adquiere formas difusas, lábiles y dinámicas, curiosas a la

vez que mágicas, que se sobreponen a la ciencia y al saber. No son inteligibles, en el sentido de que son previas a la acción de la inteligencia; ni racionales, en cuanto preceden al ejercicio de razón. La fantasía es el peculiar modo de entablar relación e interpretar esta realidad, de *comprender* cuanto sucede, de abarcarlo y situarlo en una referencia global de sentido, en el que se lee y se significa -se *recrea*-, simultaneándose realidad e irrealidad, razón y sinrazón.

No se trata aquí de la fantasía como un lúdico ejercicio de la imaginación que inventa, sino del acceso a una realidad compleja, difusa, a veces contradictoria, en constante despliegue y desarrollo. No se inventa en el sentido de lo no-existente, sino que se viene al encuentro de la realidad con nuevos recursos (*in-venire*). En el mundo imaginario la mente es regida por lo real, de modo diverso a lo que ocurre en el mundo real de la conciencia, cuyas leyes las marca la mente. Aquí se halla también su posible ambigüedad: puede originar magníficas construcciones, pero también puede causar todo tipo de desvaríos, extrayendo conclusiones lógicas -en el sentido de la mente como potencia intelectual- de un presupuesto no lógico ni racional. Al igual que la razón, también la imaginación supone la necesidad de un cierto *escepticismo esencial* en clave borgiana, es decir, de la razón que niega la razón misma -en este caso la imaginación como una de sus dimensiones-, poniendo en tela de juicio alguno de sus proceder como consecuencia de sus productos. La realidad de la fantasía rige en su propia lógica, en la que es -valga la redundancia- real; realidad que ha de ser considerada desde la perspectiva de la imaginación como potencia figurativa de la mente.

Lo propio de la fantasía es que torna normal lo que no lo parecía, conecta lo inverosímil con lo cotidiano. No lo confunde, sino que lo muestra complementario, a saber: la fantasía es la posibilidad de la imaginación de mostrar a la razón otro modo de ver lo real. Tzvetan Todorov distingue, en este sentido, entre fantástico como extraño y fantástico como maravilloso (1980: 80). Me refiero a este segundo significado: lo *maravilloso* entra a formar parte de lo real sin destruir su coherencia, porque en verdad le pertenece. Al contrario, deshace la quiebra, salta la falla de lo insoportable sin hacer caer en el abismo de la desesperación. Lo maravilloso puede encontrarse en nuestro mundo, pero conserva leyes diferentes de las nuestras. Los acontecimientos que llamamos sobrenaturales sobrecogen e inquietan, pero no resultan en absoluto ajenos a la vida cotidiana. «Pensemos en los cuentos folklóricos y en los cuentos de hadas donde aparecen gigantes, enanos, brujas, ogros, pájaros y fuentes milagrosas, plantas que crecen y suben al cielo. Son los mitos y los herederos del mito que nacieron en un mundo no regido por la ley de la contradicción y han conservado de él la libertad imaginativa» (Barrenechea, 1978: 87).

Enrique Anderson Imbert habla de *realismo mágico* (1976), que se inscribe en la línea de Todorov como lo fantástico en el sentido de maravilloso, aunque con una connotación: son hechos maravillosos «no porque se los explique como sobrenaturales sino simplemente porque no se los explica y se los da por admitidos en convivencia con el orden natural sin que provoquen escándalo o se plantee con ellos ningún problema» (Barrenechea, 1978: 87). De ahí que al leer un cuento folklórico o escuchar un relato se nos presente la misma cuestión de que hablaba Borges cuando escribía en *La otra muerte*:

«crearé haber fabricado un cuento fantástico y habré historiado un hecho real» (Borges, 2011: 76).

2.3. La afectividad entre fantasía y resistencia - Aproximación psicológica

Hablando sobre la resistencia de la clase obrera en la Inglaterra industrial del siglo XIX, E. Thompson consideraba que «muchas de las manifestaciones populares contra el horario de trabajo en las fábricas, por ejemplo, lejos de ser una reivindicación inmadura de los trabajadores a favor del viejo paternalismo patronal, constituía una defensa de las tradiciones familiares y comunitarias contra el proceso de industrialización» (citado por Vainfas, 1996: 231). Una de las características de la cultura popular es la *resistencia* a las nuevas formas mediante la continuidad de las tradiciones en *metamorfosis*: la pervivencia de lo antiguo en las formas nuevas, transformándose mutuamente.

2.3.1. Evidencias dormidas

Lo que se halla en el fondo de estas consideraciones es la cuestión de la realidad como un *problema de los orígenes*. Miguel Ángel Asturias hablaba de lo «real histórico» y de lo «real mágico», captado en su convivencia con los pueblos indígenas de Guatemala (1985). ¿Cuándo empezamos a ser lo que somos? ¿Dónde y cuándo empieza nuestra historia? «¿Dónde queda lo que dicen las historias oficiales, lo que no ven los ojos del historiador cuando se vuelve hacia el pasado?» (Molloy, 1991: 106). ¿Dónde están los *fulgores últimos*, como dijera Walter Benjamin, en los que se halla la inquietud pretérita? ¿Cómo «reactivar las evidencias dormidas», tal cual escribe José Antonio Marina en el contexto de la ética, para «sorprendernos al captar lo inusual de lo cotidiano»? (1998:282). ¿No será que la historia misma vela en su devenir algo que le es esencial y por lo que vino a ser tal cual es? ¿Eso que oculta pero por lo cual progresa o, tal vez, se rebela hoy contra sí misma?

2.3.2. Recuperar la historia reprimida

Este es el fin. El mecanismo es lo fantástico en el sentido de lo maravilloso, que a veces linda con lo grotesco. Baste con ver los mundos de Asturias, García Márquez, Borges, Bioy Casares, Cortázar, Fuentes... La historia oficial se desintegra, se fragmenta, se difumina. Un vacío llena el mundo, y en ese vacío surge la creación, la *nada creadora*, que transgrede y trastorna, inquieta y extraña, sugiere y subyuga. Emergen los *fantasmas*, es decir, la rebelión de los muertos con biografía inconclusa, manifestación de la rebeldía contra la vida mortecina, resabio de un rechazo de lo que sucede, desacuerdo respecto del curso mismo de la historia, que rompe sus límites desde el pasado, deshaciendo su imagen lineal, revistiendo la vida de anexos y conexiones con dimensiones reales subyugadas. Estos fantasmas emergen en sueños y visiones, consecuencia de la ruptura de límites frecuentemente ocasionada por

las frustraciones existenciales. Es el caso de los *sueños de los muertos* («lo sueño», es expresión común tras un fallecimiento), como si algo hubiese quedado inconcluso, o perturbado, o en desorden. Estas situaciones de la vida, que rescatan la necesidad de acudir a lo perdido, enganchan con las frustraciones mismas de las sociedades modernas, ocasionadas por la caída de la euforia prometeica y hedonista de la civilización occidental (cf. Wunenburger, 2005: 143).

La historia puesta entre paréntesis hace que la realidad se transforme en *hiperrealidad* (Matamoros, 1991: 127-134). La conciencia de lo que pudo ser de otra manera, manifestado a veces a modo de *resabio*, garantiza también la posibilidad del cambio, con la evidencia de no poder obviar nada de lo que pasó, sabiendo aprovechar incluso sus dinamismos. Es el desafío de lo posible como verosímil, marcado también por la fuerza de lo irracional, en el sentido de lo que no se somete a los cánones racionales establecidos. Es la invocación de lo imaginativo, de los *sueños de vigilia*, que dijera Ernst Bloch, de lo realizable desde la creatividad y el empeño, la articulación de lo posible en imágenes. «Tenemos -escribió Borges- estas dos imaginaciones: la de considerar que los sueños son parte de la vigilia, y la otra, la espléndida, la de los poetas, la de considerar que toda vigilia es un sueño. No hay diferencia entre las dos materias. La idea llega del artículo de Groussac: no hay diferencia en nuestra actividad mental. Podemos estar despiertos, podemos dormir y soñar y nuestra actividad mental es la misma» (1980:40).

2.4. El ritual o el lugar de la emoción - Aproximación sociológica

El pensamiento popular se halla decididamente marcado por la emoción, y el ejercicio de lo que en Occidente se ha denominado razón reposa sobre esta base. Un temblor de tierra, por ejemplo, lo es también de las conciencias: «¡qué habremos hecho!». Franz Boas así lo considera: «el raciocinio inyectado en la conducta emocionalmente determinada depende de diversas condiciones y es, por consiguiente, variable en el transcurso del tiempo» (1992:46). Síntoma claro de ello es la frecuente asociación de fenómenos cósmicos para exponer situaciones humanas.

En la mentalidad popular la concepción del mundo exterior se encuentra íntimamente ligada a dimensiones subjetivas, que tienen que ver con estados emocionales radicados en la concepción del mundo propia de una colectividad. Los grabados simbólicos en petroglifos y cerámica así lo muestran. Más aún, da la impresión que esos símbolos permanecen aunque pueda variar la interpretación de los mismos: se sigue con la misma grafía aunque la concepción interna haya variado. En lenguaje nuestro diríamos que el símbolo es más duradero que su explicación, lo cual tiene un evidente significado: el símbolo no es la cristalización de un conocimiento sobre algo, sino el ámbito mismo de investigación de la verdad, a saber, la presencia de la realidad envolvente que incita a su conocimiento, la matriz inexorable de significados donde se halla el auténtico sentido. Esto lo vemos particularmente en algunas devociones religiosas.

Es interesante constatar que, frente a la emergencia de visiones como las de la Virgen, sean gentes de alta posición social y buen nivel adquisitivo

quienes acuden a satisfacer las frustraciones que no subsanan el dinero ni el poder, particularmente relacionadas con la salud y la paz interior. Cuando alguien va a un evento de este tipo acaba viendo «no se qué» o sintiendo «no sé cual» –algo *muy otro*- quizá porque, inconscientemente, a nadie le gusta sentirse engañado y, al final, uno se conmociona frente a la ocasión suscitada. Lo fantástico y, en su caso, lo sagrado acaban siendo una mercancía, la visión una diversión, la aparición una apariencia, a saber: un juguete más de nuestra «era de plástico» que atrae, ciertamente, a quienes más consumen. El «plus» prometido acaba supliendo un «minus» real, la forma se ve despojada de su esencia, «café descafeinado», producto «light», sin consistencia. Y, en el caso de la religión, la idolatría en su esencia: pretender recibir sin dar, transformación periférica de la conciencia, conmoción –en fin- sin donación, que tergiversa la lógica del don y de la reciprocidad propia de las vivencias numéricas ancestrales (*do ut des*, *payback*, «mingar»).

2.5. Las devociones o lo fantástico en formas cristianas - Aproximación religiosa

La imagen cristiana surgió en Calchaquí entre el *humus* de los númenes matriarcales. La conquista y la evangelización supusieron una reestructuración del ojo indígena: una particular recepción de la imagen cristiana y una transformación de la misma en quien la percibe, particularmente en la relación Pachamama-Virgen María. Así como los cronistas españoles emplearon sus propias categorías y referencias culturales para describir los ritos y espectáculos que veían, de modo análogo sucede con la recepción de lo cristiano en la mente aborígen. El espacio ocupado por lo que los evangelizadores denominaron «idolatría» es poblado por imágenes cristianas. Si a esto unimos la presencia de un cristianismo en su vertiente popular ibérica, el mundo cristiano indígena se puebla de imágenes, de milagros y de sueños. Algo, por otra parte, ya presente en el mundo indígena: aparecen las semejanzas, sobre todo en el resurgir de las visiones y ensoñaciones, que se asimilan y se convierten en ortodoxas. En este contexto ha de ser entendido el texto que refiere el P. Alonso de Barzana cuando habla de la cruz en Calchaquí. «Aunque han sido y son éstos y estas naciones *diagitas* dificultosas de rendir, no lo son en hacer lo que el Padre les manda. Vilo en *Calchaquí*, que en diciéndoles que se arrodillasen como yo a una cruz que había hecho plantar, todos se arrodillaron y la adoraron con mucho contento» (1594:80). ¡Tan devotos de la cruz resultaron ser! Seguramente por engarzar la cruz cristiana en el simbolismo propio de su cruz ancestral, tan presente en la alfarería y unida con frecuencia a la imagen del sapo, votiva del agua de lluvia por la favorable confluencia de los vientos, procedentes de los diversos «mundos en armonía».

Resulta significativo el relato que escuché en Santa María (Catamarca) de parte de Nicolás Toribio Díaz («Orteguita»), entonces joven de 20 años, enfermo de convulsiones y asiduo de los «médicos campesinos». Cuenta que, visitando la sede de uno de ellos en Amaicha del Valle (departamento de Tafí del Valle, provincia de Tucumán), entró en una habitación llena de santitos, velitas y botellas de agua bendita. El piadoso señor, «muy religioso» al decir de

Orteguita, le invitó a repetir a determinadas horas del día ciertas jaculatorias y a cazar un cóndor de sus pagos. Orteguita es natural de Pampayana, en la zona alta de Jasimaná (departamento de San Carlos, provincia de Salta). Al cóndor tenía que sacarle el corazón, dejarlo secar, triturarlo y tomarlo disuelto en agua. Todo ello siguiendo este consejo: rezar ante la cruz, pero sin el Cristo, porque éste «es dolor y sufrimiento», mientras que la cruz sola significa «prosperidad».

Esta referencia muestra el intercambio de significados y la pervivencia de los antiguos, en proceso de «recreación» mutua, de combinación «regeneradora», de asimilación «creativa», de imaginación «simbiótica». Imágenes compartidas por aborígenes y extranjeros con matices interesantísimos de cada parte. A ello contribuyó decisivamente la imagen barroca, en la que se fueron insertando elementos otrora heterogéneos. Como escribe Gruzinski referido al mundo mexicano, la imagen se transforma en *interlocutor* (1994: 164): en ella se «negocia» y uno recupera lo perdido a la vez que se apropia de lo nuevo. La yuxtaposición de elementos lo manifiesta y la mixtura de ámbitos lo pone en claro: un «santito» da lo mismo que sea la Virgen, San Antonio, Ntro. Sr. Jesucristo, la Difunta Correa o el Gauchito Gil. Digamos que es la ocasión para la presencia de *lo muy otro* venga de donde viniere. Por eso tampoco importa que la imagen de San Roquito en San José (departamento de Santa María, provincia de Catamarca) sea un minero con su perro que profundiza en las entrañas de la madre tierra para encontrar sus tesoros, por otro lado imagen tan unida a la reminiscencia del chamán y su felino, compañía protectora que lleva consigo cuando vuela al mundo extraño y oscuro –diferente, desconocido, *muy otro*- de sus éxtasis.

El encuentro de simbolismos y la yuxtaposición de miradas es la característica peculiar del mestizaje. Culturas heterogéneas acaban compartiendo un imaginario similar, en el que se siguen manteniendo las peculiaridades de cada cual. Es el caso de santa Lucía, tan ligada su devoción a los ojos (como en el caso de Punta de Balasto, departamento de Santa María, provincia de Catamarca), peculiaridad también del chamán que ve en la oscuridad con los ojos de la lechuza.

En los lugares donde la imaginería aborígen era abundante los efectos del tiempo y de la colonización ocasionaron en gran medida la desaparición de la misma. Son los elementos más modestos los que permanecieron y aún perviven. Los espacios religiosos posibilitan la convivencia de lo antiguo y de lo nuevo, y su entrecruzamiento es tal que parecen diluirse las diferencias. La imagen cristiana americana se constituye en instancia reconciliadora, marcada por su talante votivo. En torno a los santitos, y ya en el siglo XVII, emerge un «imaginario híbrido, cuya inventiva y plasticidad contribuyeron al auge de una identidad indígena, nacida en el cruce de la herencia antigua –de lo que quedaba de ella- con las limitaciones impuestas por la sociedad novohispana y, a través de ella, con las influencias de un cristianismo mediterráneo cuyas formas y actitudes reproducen los indios con sorprendente fidelidad» (Gruzinski, 1994: 185).

3. ALTERIDAD E IDENTIDAD: LAS VICISITUDES DEL MESTIZAJE

Los conquistadores no pertenecían a un mundo consciente de la *alteridad*. El español había luchado por la expansión de un imperio, lo cual suponía controlar el comercio. La empresa de Colón tenía en realidad objetivos comerciales. América era ya una realidad palpable aunque en Europa no la conociesen. Los descubridores tropezaron con un *nuevo mundo*, con seres diferentes, otras lenguas, diversas costumbres. ¡Y el otro resultó ser verdaderamente diferente!

Los que vinieron eran cristianos y entre los fines anexos a las expediciones de descubrimiento siempre hubo presencia de la cruz. El encuentro de estos hombres con el nuevo mundo estuvo mediado por los patrones de la religión cristiana y, en concreto, del cristianismo ibérico, marcado por ciertos modos de relación con Dios. La religión cristiana se convirtió en la modalidad de comprensión del mundo aborigen. Como alguien ha escrito, «la realidad estaba dada, el problema era *comprenderla*» (Zapata Ruiz, 1991: 633).

El español aventurero, descubridor y conquistador tenía una visión mítica del nuevo mundo. La majestuosidad natural de América y su fantasía de riquezas no le permitieron apreciar la peculiaridad del «otro hombre». Por lo general, no aprendía sus lenguas y su ideal era retornar al pago ibérico con riquezas. La alteridad se reduce a vencedores y vencidos, superiores e inferiores, españoles e indios. Más aún cuando los aborígenes se veían impelidos a aprender el castellano.

La religión y la lengua de los españoles trajo consigo las representaciones de su mundo: un mundo transportado a otro mundo, diferente, *muy otro*. La asunción de la lengua castellana por el aborigen comporta la modificación de su mundo de representaciones. Ahora bien, resulta más viable, por fácil y espontáneo, asociar su mundo a las similitudes impuestas de lo que llegó. Su memoria emplea el olvido para mantener el recuerdo, que «toca» lo más propio de la realidad sentida, del corazón.

La tarea de los misioneros, no obstante las reticencias iniciales, lo posibilita. Éstos aprenden lenguas nativas y escriben en ellas sus catecismos. Y en el descubrimiento del mundo aborigen van engarzando su mensaje en similitudes y constantes simbólicas, que se van haciendo más comunes a medida que el mestizaje biológico da paso a la simbiosis cultural y religiosa. En Calchaquí, desde el punto de vista religioso, el término de comparación de la religiosidad aborigen era el Alto Perú, de donde provenían en su mayoría los primeros misioneros, como si quisiesen encontrar aquí lo que habían conocido allá. Esto se manifiesta de un modo concreto en algunas expresiones del P. Alonso de Barzana en su *Carta* de 1594. «Algunos engaños hemos descubierto –dice– y aún castigado, por orden de el ordinario, de algunos indios e indias u otro que se había fingido un alma que venía del otro mundo a decir cosas a los indios, y otro que se había fingido un ángel que venía a revelar misterios» (1594: 79). El texto se refiere claramente a los chamanes, que él denomina «hechiceros», de los cuales «sí tienen y han tenido muchos» (Barzana, 1594: 79). Les compara, además, con los ángeles, y resulta curioso comprobar en el Valle Calchaquí actual las referencias geográficas y devocionales que suscita el

Arcángel San Rafael («medicina de Dios»), símbolo de la salud que Dios procura (1594: 79; Madrid Zito Fontán y Outes Coll, 2001), unido a la simbología alada del chamán que vuela como el cóndor hacia las alturas.

Continúa el P. Barzana hablando de «otra india que había muerto dos veces y resucitado otras dos, a la cual venían diversos santos del cielo a hablarla» (1594: 79-80). La mixtura en el parecer del misionero refleja el paralelismo de elementos aborígenes categorizados por una mente cristiana: los vuelos chamánicos y los ángeles. Por ello el mismo Barzana previene: «y si no se atajasen estos engaños, y como es gente fácil, incurrirán en muchos errores» (1594: 80). Y sigue considerando que «ninguna cosa de religión o culto suyo es o cosa antigua o de algún fundamento» (1594: 80). La noticia que nos traslada el jesuita habla de sincretismo y yuxtaposición, de un imaginario que parece conjugar simbolismos y que pretende, desde el punto de vista aborígen, mantener vivo su acerbo cultural, entendido por los misioneros como un ejercicio más de idolatría o, en el caso de Barzana, como un elemento propio de la ignorancia de quienes «no conocieron Dios ni verdadero ni falso», con «poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fe o el poder ser engañados de algunos hechiceros» (1594: 79).

Un ejemplo relevante de esto es la imagen del frontis de la capilla de Corralito (departamento de San Carlos, provincia de Salta), justo debajo de la puerta de entrada al templo: dos suris bebiendo agua, como acostumbra a hacer aún estos animales, en la actualidad casi inaccesibles. El suri es un animal con referencias rituales, particularmente votivo, como parece deducirse en el paraje El Divisadero de Cafayate, donde hay dos aleros denominados «del suri». Uno de ellos refleja un suri de aproximadamente 40 cm de largo, pintado en trazo ancho de color blanco: cuerpo ovalado, extremidades largas con tres dígitos y cabeza orientada al norte. El otro es una representación estilizada, pintada en una franja vertical de 69 cm de alto y 20 de ancho. En el acceso a la capilla los suris beben agua, de modo similar a los ciervos del salmo 41, símbolo del alma en búsqueda de Dios, como el sediento que anhela saciarse en momentos de premura y escasez.

Es en este sentido interesante la propuesta de *semiosis colonial* de Walter Mignolo, tal como ya citamos al final del capítulo anterior: una hermenéutica *pluritópica* entendida como un ejercicio de interpretación que reconoce múltiples tradiciones en la configuración de los mundos coloniales americanos, enfatizando la importancia de tener en cuenta la *pluralidad* de los *intercambios* a través de las fronteras culturales (cf. Mignolo, 1992 y 2005; Mambretti, 2009 y 2012).

El intercambio de significados y la pervivencia de los antiguos es una peculiaridad interesante que manifiesta un proceso de «recreación» mutua, de combinación y asimilación que procura *simbiosis*, genera *mestizaje* y da cauce a *semiosis*.

CONCLUSIÓN

Las generaciones del pasado tuvieron que olvidar para sobrevivir. En esto consiste también su memoria. Las generaciones del presente, al revisar la historia, rescatan la memoria del olvido en el recuerdo, en lo más profundo del corazón, de sus afectos. Es así como la historia se regenera. Un *mundo nuevo* que encubre y descubre en sus propias raíces los mundos en conflicto que lo sustentan.

Las huellas evocan que alguien anduvo por ahí y traen noticia de las acciones de los antiguos. Las huellas son indicios y, por lo tanto, evocan *presencia*, pero son también signos de *ausencia*. Manifiestan que la historia es plural: podría haber sido de otra manera, pero fundamentalmente muestra dimensiones ocultas que nos corresponde develar. Que en la vida y en su tránsito lo que queda no es tanto la huella cuanto el *trazo* (Augé, 1998:30).

La conexión entre la huella y el recuerdo, las asociaciones que hacemos de lo vivido por otras generaciones y lo que de ello nos queda –cuanto se perdió y cuanto se gestó–, tienen que ver también con olvidos e inadvertencias, con disociaciones, con discontinuidades que no nos permiten conocer del todo lo que fue y, a la vez, manifiestan la realidad de *lo muy otro* que se nos escapa, pero que estamos llamados a recrear en nuestras respuestas. Aceptando que éstas son las que alimentan y agrandan más y más nuestras preguntas, a la vez que permiten que la historia se recree, se regenere, se recupere, continúe en constante gestación.

BIBLIOGRAFÍA

- ACTAS DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL QUINTO CENTENARIO/ALDEEU (1991). *Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo* (San Juan de Puerto Rico, 17-22 de Abril de 1990). Madrid. Universidad Complutense.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1998). «Antropología cognitiva»: Lisón, 1998: 57-94.
- ANDERSON IMBERT, E. (1976). *El realismo mágico y otros ensayos*. Caracas. Monte Ávila.
- ASTURIAS, M. Á. (1985). *Leyendas de Guatemala*. Madrid. Alianza. 2ª ed.
- AUGÉ, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona. Gedisa.
- BARRENECHEA, A. M. (1978). *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*. Caracas. Monte Ávila.
- BARZANA, A. de (1594). *Carta del P. Alonso de Barzana, de la Compañía de Jesús, al P. Juan Sebastián, su Provincial* (fecha el 8 de septiembre de 1594): Jiménez de la Espada, 1965: II, 78-85.
- BOAS, F. (1992). *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires. Almagesto.
- BOLLÈME, G. (1990). *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*. México. Grijalbo/CNCA.
- BORGES, J. L. (1980). «La pesadilla»: *Siete noches*. México. FCE.
- BORGES, J. L. (2011). *El Aleph*. Buenos Aires. Editorial Sol 90.
- GINZBURG, C. (1981). *El queso y los gusanos*. Barcelona. Muchnik.
- GRUZINSKI, S. (1994). *La guerra de las imágenes*. México. FCE.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1965-II). *Relaciones geográficas de Indias: Perú*. Madrid. Atlas.

- LACAN, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires. Paidós.
- LISÓN, C. (ED.) (1998). *Antropología. Horizontes teóricos*. Granada. Comares.
- MADRID ZITO FONTÁN, L. DE Y OUTES COLL, D. M. (2001). *El Camino de los ángeles andinos*. Salta. Gofica.
- MAMBRETTI, I. (2009). «Comunidad, poder y resignificaciones en las Misiones Jesuíticas de los indios “chiquitos” durante el siglo XVIII». Ponencia en *XXIX Annual ILASSA Student Conference The University of Texas at Austin*, February 5-7, 2009.
- MAMBRETTI, I. (2012). «Propuestas teóricas y metodológicas para el estudio de las narrativas europeas sobre la expansión ultramarina (siglos XV a XVIII)» [inédito – gentileza de la autora].
- MARINA, J. A. (1998). *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona. Anagrama.
- MATAMOROS, R. (1991). «Fantasmas argentinos». *Morillas Ventura*, 1991: 127-134.
- MIGNOLO, W. (2005). «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: *AdVerSus. Revista de Semiótica*, 2, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/27.pdf>
- MOLLOY, S. (1991). «Historia y fantasmagoría»: *Morillas Ventura*, 1991: 105-112.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1960). *¿Qué es filosofía?* Madrid. Revista de Occidente, 2ª ed.
- MORILLAS VENTURA, E. (ED.) (1991). *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid. Siruela.
- MIGNOLO, W. (1992). «La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: *González Stephan y Costigan*, 1992: 27-47.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1981). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid. Alianza.
- TODOROV, T. (1980). *Introducción a la literatura fantástica*. FCE. México.
- VAINFAS, RONALDO (1996). “De la historia de las mentalidades a la historia cultural”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 23, pp. 219-233.
- WUNENBURGER, J.-J. (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires. Biblos.
- YUPANQUI, A. (1954). «Indio»: *Guitarra, poemas cantares*. Buenos Aires.
- ZAPATA RUIZ, C. (1991). «Los signos de la diferencia»: *Actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario/ALDEEU*, 1991: 631-635.
- ZIZEK, S. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires. Paidós.
- ZUBIRI, X. (1944). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid. Editora Nacional.