

La cosmovisión mágica de los pueblos originarios de América

2ª parte¹

©Aguilar Montalvo E., 2024

Enrique Aguilar Montalvo², Presidente de la Fundación Pueblos de América, Ecuador.
170150, Ecuador, Pichincha, Quito, calle Reina Victoria, N26-50
E-mail: pueblosdeamerica@gmail.com



Resumen. Los primeros habitantes de América habrían procedido de Siberia, del extremo norte de Asia, e ingresado al continente americano durante la última glaciación, que comenzó hace 110 000 años y finalizó hacia el 10 000 AP. Estos primeros grupos humanos concebían el mundo exterior desde una cosmovisión mágica e interpretaban su pensamiento mediante diversos rituales, ceremonias y ofrendas, cantos, melodías y danzas en estrecha relación con su entorno natural. Siendo así como desarrollaron, en esta América mágica, los mitos prístinos de su creación cargados de tradiciones y cultos que les permitió mantener una íntima conexión con su nuevo y exuberante entorno geográfico. Al mismo tiempo, el mundo indígena de América introdujo un panteón de deidades para cada acontecimiento, para cada hecho de su existencia, demostrando así, que, si bien son distintos por ser mortales,

tienen el mismo lenguaje de sus dioses, que se asemejan a ellos pese a ser profanos, puesto que dicha comunicación resulta esencial para llamar su atención e implorar protección, amparo y subsistencia. En la región mesoamericana como en el mundo andino, aún existen agrupaciones culturales que reproducen y evocan estos acontecimientos con la naturaleza, realizan ceremonias y homenajes a las distintas deidades. Un ejemplo de ello es la continuidad en los mitos de la creación y el lenguaje simbólico como ceremonial. Culturas que preservan sus tradiciones y prácticas con la misma convicción de sus antepasados. En esencia, el mundo indígena de América se ha sostenido en una dimensión paralela, construida a base de las costumbres y tradiciones ancestrales que han resultado necesarias para su conservación y sobrevivencia

¹ La primera parte del artículo fue publicada en el tercer número de *Cuadernos Iberoamericanos* en 2024 [Aguilar Montalvo, 2024: 14–36]. — *N. de la R.*

² Enrique Aguilar Montalvo es presidente de la Fundación Pueblos de América, Ecuador. Fotógrafo, documentalista, escritor e historiador. Autor de varias obras sobre las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas desde su visión como documentalista, así como investigador sobre las culturas andino-mesoamericanas. Entre sus publicaciones se destacan los libros «Amanecer en los Andes» (1998), «Odisea, entre soles y lunas» (2023) y «En el lugar de la soledad» (2023). Realizador y productor de documentales en Ecuador, Guatemala, Bolivia, Perú y México, los que se han difundido en varios festivales internacionales. Ganador de varios concursos internacionales de fotografía. Ha colaborado con el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, la Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH, ha sido parte de la organización de varios foros y mesas redondas acerca de la «Arqueoastronomía en Mesoamérica». — *N. de la R.*

en un mundo contemporáneo que cada vez se aleja más de su realidad. Por otra parte, la injerencia religiosa que han ejercido, durante siglos, las distintas órdenes cristianas, traídas durante la etapa colonial española, ha logrado penetrar y culturizar a estos grupos de indígenas sometiéndolos, incluso, a los más radicales. Esto ha llevado a construir, al mismo tiempo, un sincretismo a partir de una reelaboración de sus tradiciones. En la actualidad, estos ritos y cultos cristianos se llevan a cabo en las mismas montañas y nevados donde sus antepasados veneraban y mantenían contacto con los dioses, pero en su lugar, la iglesia cristiana ha erigido templos en el marco de crear una nueva y particular forma de reinterpretar su existencia. Surge, entonces, una actualización de sus doctrinas, en que las imágenes de santos cristianos y de la liturgia se aplican a partir de un credo común originario. Ceremonias aceptadas por los indígenas americanos, siempre con la finalidad de subsistir.

Palabras clave: pensamiento mágico, pueblos originarios de América, deidades, homenaje religioso, mitología, cantos, danzas, sincretismo

Para citar: Aguilar Montalvo E. (2024) La cosmovisión mágica de los pueblos originarios de América, *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 4, pp. 189–212. DOI: 10.46272/2409-3416-2024-12-4-189-212

Declaración de divulgación: El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés.

Agradecimientos: El equipo editorial de «Cuadernos Iberoamericanos» le agradece a Enrique Aguilar Montalvo, Presidente de la Fundación Pueblos de América (Ecuador) la amable posibilidad de publicar su ensayo analítico basado en gran medida en sus propias investigaciones de campo y experiencia personal.

Ибероамериканские тетради. 2024. 4. С. 189–212
DOI: 10.46272/2409-3416-2024-12-4-189-212

УДК 394

АНАЛИТИЧЕСКОЕ ЭССЕ

Статья поступила 29.04.2024
После доработки 05.09.2024
Принята к публикации 15.12.2024

Магическое видение мира коренных народов Америки

2 часть³

© Агилар Монтальво Э., 2024

Энрике Агилар Монтальво⁴, Президент фонда «Народы Америки» (Эквадор).
170150, Эквадор, Пичинча, Кито, ул. Рейна Виктория, N26-50
E-mail: pueblosdeamerica@gmail.com

³ Первая часть статьи была опубликована в третьем номере «Ибероамериканских тетрадей» за 2024 год [Aguilar Montalvo, 2024: 14–36]. — *Примеч. ред.*

⁴ Энрике Агилар Монтальво — президент Фонда «Народы Америки» (Эквадор), антрополог, историк, режиссер документального кино, фотограф. Автор научных работ об обычаях и традициях коренных народов Американского континента, исследований андской и мезоамериканской культур, в том числе книг «Рассвет в Андах» (1998)

Аннотация. Важную роль в становлении магического видения мира коренных народов Америки сыграли общее происхождение (первые жители континента, который теперь мы называем Америкой, вероятно, пришли с крайнего севера Азии, из Сибири, во время последнего ледникового периода), тесное взаимодействие с природой и осмысление своеобразия открывшегося им окружающего мира. Новая географическая среда, непростые условия жизни, стремление выжить в них рождали мифы и магические традиции, которые находили воплощение в различных ритуалах, церемониях, обрядах, в культовых песнопениях и танцах, в подношениях богам. Тогда же появились мифы о Сотворении мира и происхождении человека, дополненные особыми культами, которые помогали поддерживать тесную связь с новой средой обитания. Коренные народы создали целый пантеон божеств для каждого события, для каждого факта своего существования, демонстрируя, что, хотя они и отличаются от сверхсуществ, будучи смертными, но говорят с ними на одном языке и просят защиты, пропитания и покровительства. Так создавалась как бы параллельная вселенная, в которой до сих пор практикуются магические традиции и ритуалы, помогающие адаптироваться и выживать, в том числе и в современном мире. Вмешательство католической церкви в эпоху Конкисы, ее влияние на культуру и традиционные верования привели к религиозному синкретизму, основанному на новой интерпретации существовавших культов, причем даже среди самых ярких приверженцев традиционных верований. Новые религиозные ритуалы и обряды, вобравшие в себя христианскую доктрину, представители коренных народов стали проводить в тех же местах, где их предки молились языческим богам. Так, образы христианских святых и сама христианская литургия, проводимая в храмах, строящихся католической церковью, наложились на магические представления автохтонного населения об общем происхождении и об окружающем мире. Христианская доктрина трансформировалась, вобрав в себя церемонии традиционных верований коренных народов, поскольку именно эти ритуалы помогают им существовать.

Ключевые слова: магическое мышление, коренные народы Америки, божества, обряд поклонения, мифология, песни, танцы, синкретизм

Для цитирования: Агилар Монтальво Э. (2024) Магическое видение мира коренных народов Америки. *Ибероамериканские тетради*. № 4. С. 189–212. DOI: 10.46272/2409-3416-2024-12-4-189-212

Конфликт интересов: Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Благодарность: Редакция «Ибероамериканских тетрадей» благодарит президента Фонда «Народы Америки» (Эквадор) г-на Энрике Агилара Монтальво за предоставленную возможность опубликовать его научную работу, которая во многом основана на собственных полевых исследованиях и личном опыте.

и «Одиссея между солнцами и лунами» (2023). Режиссер и продюсер документальных фильмов о традициях индейских народов, проживающих в Эквадоре, Гватемале, Боливии, Перу и Мексике, которые завоевали награды на международных кинофестивалях. Победитель нескольких международных фотоконкурсов. Приглашенный профессор Института эстетических исследований Национального автономного университета Мексики (UNAM), Национальной школы антропологии и истории Мексики (ENAH), участвовал в организации форумов и круглых столов по теме «Археология и астрономия в Мезоамерике». — *Примеч. ред.*

The Magical Cosmivision of the Native Peoples of America

Part 2⁵

© Aguilar Montalvo E., 2024

Enrique Aguilar Montalvo⁶, President of the Peoples of America Foundation, Ecuador
170150, Ecuador, Pichincha, Quito, Reina Victoria street, N26-50
E-mail: pueblosdeamerica@gmail.com

Abstract. The first inhabitants of America must have come from Siberia, from the extreme north of Asia, and entered the American continent during the last glaciation, which began 110,000 years ago and ended around 10,000 BP. They had a magical worldview, felt closely connected to nature, and expressed their way of thinking through various rituals, ceremonies, offerings, songs, melodies and dances, while the new environment prompted them to create traditions, cults, and myths about their origin. At the same time, the indigenous people of America introduced a pantheon of deities for each event, for each fact of their existence, hence demonstrating that although humans are different because they are mortals, they speak the same language as their deities and ask them for sustenance and protection. In Mesoamerica and the Andean region, there are groups that still perform ceremonies and rituals to honor different deities. The indigenous world of America has been sustained in a parallel dimension where magical traditions and rituals help people to adapt and survive in the modern world. However, the religious interference of the Catholic Church during the Spanish colonial period affected indigenous groups, even the most radical ones, and led to a syncretism based on a new understanding of traditions. Nowadays, people perform rituals in the same snow-capped mountains where their ancestors worshipped deities and communicated with them. Images of Christian saints and the liturgy conducted in temples built by the Catholic Church were combined with the magical ideas of the indigenous population about common origin and the world. Thus, Christian doctrine transformed by incorporating traditional beliefs and ceremonies of the indigenous peoples, as it is these rituals that help them live harmoniously.

⁵ The first part of the article was published in no. 3 of *Iberoamerican Papers* in 2024 [Aguilar Montalvo, 2024: 14–36]. — [EN].

⁶ Enrique Aguilar Montalvo is President of the Peoples of America Foundation (Fundación Pueblos de América, FUPA) in Ecuador, anthropologist, historian, filmmaker, photographer. He is the author of several works on the customs and traditions of indigenous peoples, as well as research on Andean-Mesoamerican cultures, including the book «Dawn in the Andes» (1998) and «Odyssey, between suns and moons» (2023). He is also a director and producer of documentaries in Ecuador, Guatemala, Bolivia, Peru and Mexico, which have been shown in several international festivals, and winner of several international photography contests. He has collaborated with the Aesthetic Research Institute of the UNAM, National School of Anthropology and History, and has helped to organize forums and round tables on «Archaeoastronomy in Mesoamerica». — [EN].

Key words: magical thinking, native peoples of America, deities, religious homage, mythology, songs, dances, syncretism

For citation: Aguilar Montalvo E. (2024) The Magical Cosmivision of the Native Peoples of America, *Iberoamerican Papers*, no. 4, pp. 189–212. DOI: 10.46272/2409-3416-2024-12-4-189-212

Disclosure statement: No potential conflict of interest was reported by the author.

Acknowledgements: The editorial team of Iberoamerican Papers expresses their gratitude to Enrique Aguilar Montalvo, President of the Peoples of America Foundation (Ecuador) for the possibility to publish his analytical essay, which is based largely on his own field research and personal experience.

Oráculos sagrados

Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano».

Según los mitos mexicas, provocar un golpeteo constante y rítmico contra el suelo es alcanzar a ser escuchados por las divinidades del inframundo, así como también sahumar con el copal tanto a los individuos como a los objetos. Representa una acción de purificación. Supone llevar sus súplicas al cielo, fuente de inspiración y conexión con la divinidad. Según relata el cronista Bernal Díaz del Castillo [Díaz del Castillo, 1982], en cada encuentro de los españoles con los indígenas, se realizaba, previamente, un ritual de sahumero para purificar el ambiente y propiciar un buen resultado durante el diálogo. Por consiguiente, la fundación de ciudades, templos y edificaciones en América se irguieron, igualmente, en función de conservar elementos físicos de la geografía, cerros considerados guardianes protectores, manantiales, fuente de vida, puntos cardinales, solsticios y equinoccios, para reproducir materialmente su pensamiento y las creencias religiosas. De esta manera, sus altares estaban protegidos, orientados a un horizonte que les permitió crear hierofanías y calendarios, tanto agrícolas como míticos; resaltar fechas importantes para la siembra y cosecha; construir espacios como morada para sus dioses. Cuando estos espacios dejan de ser trascendentes, por cambios climáticos o catástrofes naturales, la migración para refundar nuevos centros comunitarios se realiza mediante un traslado simbólico y de profundo sentido totémico, considerando que la visión mística de los nuevos territorios a ser ocupados será convertirlos en lugares de culto.

El sitio arqueológico de Kuntur Huasi, en el actual Perú, es probable que obedezca, precisamente, a una migración de antiguos pobladores desde las franjas costeras del norte, quienes, luego de sufrir inclementes desastres naturales, se vieron obligados a migrar a las altas montañas.

Para la fundación del nuevo centro ceremonial, habrían llevado consigo no solo los conocimientos y costumbres, sino, además, los elementos físicos, como huesos de sus



El sitio arqueológico de Kuntur Huasi, Perú



Kuntur Huasi, Perú

antepasados, que servirían de base para levantar los cimientos de estos centros de adoración. Kuntur Huasi conserva, así, una plaza principal orientada a los puntos cardinales, en cuyo centro se habrían celebrado los grandes rituales y homenajes. Es de entender, por tanto, que, pese a que el contexto geográfico sea diferente, volveremos al esquema de construir, en un nuevo territorio, un cosmos en función del mito, la apropiación de un espacio para instalar el escenario donde recrear, repetidamente, la

fundación del mundo. Raúl González Enríquez, en su libro *Notas para la interpretación del pensamiento mágico* (1948), nos ilustra sobre la importancia que cobra la sacralización de los espacios: «El punto neurálgico de la participación afectiva que se dirige a sacralizar los territorios, se convierte en causa pronta de fetichismo, siendo los amuletos no sólo símbolos de adhesión sagrada, sino también causa de virtuosismos cuya función consiste en ser talismanes de la suerte. La fundación de la gran Tenochtitlán, capital del Imperio mexica, respondió a una legendaria peregrinación mítica desde un lugar llamado Aztlan, hasta el actual lago de Texcoco. Los peregrinos, guiados por Huitzilopochtli, el colibrí izquierdo —deidad asociada con el sol e hijo de la diosa de la fertilidad Coatlicue y el sol joven llamado Tonatiuh— habrían migrado hasta aquel lago donde encontraron, sobre un islote, un águila asentada sobre un nopal con las alas extendidas reconociendo al sol y la luna. Para los mexicas, resultaba imprescindible la peregrinación al mando de una deidad solar y guerrera, para justificar la toma de nuevas y mejores tierras agrícolas; pero, además, esta toma de los islotes, dentro del lago de Texcoco, se justificaría para asentar sus nuevas sociedades comunitarias, debido a la aparición de una roca donde nace un nopal, símbolo que representa, precisamente, la tierra

agrícola, anunciada y prometida por su deidad, que a la vez enseña, como emblema de ferocidad y destreza, un águila destrozando una serpiente y reconociendo al sol y la luna como las deidades principales para rendir culto. Tanto es así que, a la llegada de los españoles, en 1519, Moctezuma envió a Hernán Cortés dos grandes esculturas con las imágenes del sol y la luna, trabajadas en oro y plata, respectivamente» [González Enríquez, 1948: 56].

Otro ejemplo fundacional con las mismas características conceptuales fue la capital inca del Tahuantinsuyo, actual ciudad del Cusco. Esta se funda, igualmente, mediante el mito de la complementariedad. Pese a la contradicción entre las distintas leyendas, los primeros hombres que poblaron esta región habrían surgido de las profundidades del lago Titicaca. Según otras leyendas, Manco Cápac y sus hermanos emergieron de la cueva de Puma Orco, en Paqaric Tampu, en un cerro denominado Tambotoco. Lo destacable es, en todos los casos, la importancia que tiene el origen sagrado y, a la vez, guerrero de aquellos pueblos expansionistas.

El origen sagrado es, entonces, la base esencial de los pueblos para justificar su permanencia, para legitimar la fundación de un centro colectivo y comunitario, para erigir sus



La fortaleza inca de Sacsayhuamán, cerca de Cusco

templos y edificaciones con raíces que respeten la ancestralidad, la tradición de sus antepasados, el paisaje simbólico y el espacio cultural donde se llevarán a cabo los cantos, las danzas y melodías que evocan las hazañas de ese pasado.

Mircea Eliade nos refiere el siguiente análisis: «Instalarse en un territorio viene a ser, en última instancia, el consagrarlo. Cuando la instalación ya no es provisional, como entre los nómadas, sino permanente, como entre los sedentarios, implica una decisión vital que compromete la existencia de la comunidad por entero. “Situarse” en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a asumir al “crearlo”. Ahora bien: este “Universo” es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses» [Eliade, 1981: 17].

El *axis mundi*, concepto cosmogónico para edificar ciudades sagradas, templos y altares, se consideró, por parte de las culturas americanas del pasado, que debería, igualmente, corresponder a sitios geográficos donde sea posible la investidura de una hierofanía que permita unir los tres niveles del cosmos: cielo-tierra-inframundo, de manera paralela; es decir, donde el sol, con relación a la tierra, no proyecte sombra alguna vista desde un gnomon. Esto se consigue estableciendo una fecha y una ubicación geográfica determinada. Así tenemos que cuando el sol

esté situado en el plano del ecuador celeste, habrá alcanzado el cenit en algún punto geográfico ubicado dentro del paralelo de declinación de la tierra. Si nos encontramos colocados en algún sitio dentro de la línea ecuatorial, el fenómeno ocurrirá cada seis meses, una vez en marzo y otra en septiembre. Igualmente, este hecho astronómico acontecerá en los extremos de la declinación de la tierra; esto es, en los trópicos de Cáncer y Capricornio y durante los solsticios de otoño como vernal. A modo de ejemplo, se puede citar la construcción de las enormes pirámides por parte de los antiguos egipcios, quienes lograron hacer coincidir que la puesta del sol, visto desde la esfinge, se coloque entre las dos pirámides.

En América ocurrió algo similar: se construyeron ciudades sagradas buscando la coincidencia del paso del cenit solar con una fecha destacada de su calendario, sea esta agrícola o de alguna importancia ritual y simbólica. Tenemos, entonces, entre

los trópicos, dos períodos de seis meses para destacar, coincidiendo con el paso del sol por el cenit, una construcción sagrada que encaje con una fecha en particular.

Según Arturo Montero: «Con referencia a la geomorfología tenemos que El Castillo se levanta justamente entre dos cenotes, particularidad que ya había apuntado en su momento Ignacio Marquina, al norte el cenote de los Sacrificios y al sur el cenote de Xtoloc. Esta alineación hoy se complementa con la propuesta de Gui-



El Cenote sagrado de Chichén Itzá

llo de Anda, quien encuentra al este el cenote de Kanjuyum y al oeste el cenote de Holtún. Se forma así un patrón significativo asociado a las entradas al inframundo, región inferior del plano terrestre por donde míticamente tenía que pasar el Sol una vez que se ocultaba por el oeste, para resurgir después de su viaje nocturno por el este. Resulta extraordinario para un análisis desde la geografía sagrada, que la escalinata oeste de El Castillo orientada a $\sim 292^{\circ} 30'$ apunte al ocaso del paso cenital con sólo un grado de desviación respecto a la minúscula entrada del cenote de Holtún, receptáculo de interesantes ofrendas que se encuentran en proceso de estudio» [Montero García, 2013: 161].

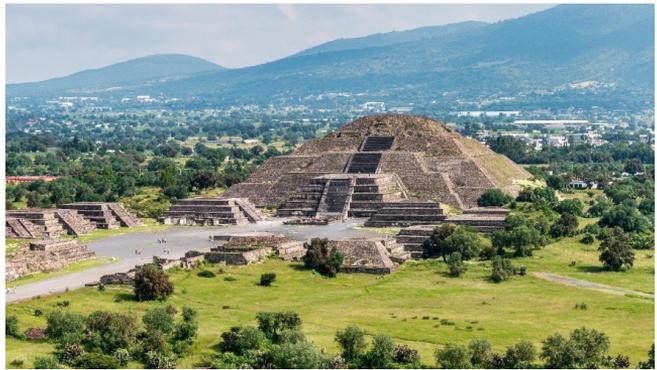


El efecto de la serpiente descendiente en el Templo de Kukulcán en la ciudad sagrada de Chichén-Itzá. Observado durante el equinoccio de marzo de 2009

llo de Anda, quien encuentra al este el cenote de Kanjuyum y al oeste el cenote de Holtún. Se forma así un patrón significativo asociado a las entradas al inframundo, región inferior del plano terrestre por donde míticamente tenía que pasar el Sol una vez que se ocultaba por el oeste, para resurgir después de su viaje nocturno por el este. Resulta extraordinario para un análisis desde la geografía sagrada, que la escalinata oeste de El Castillo orientada a $\sim 292^{\circ} 30'$ apunte al ocaso del paso cenital con

El concepto cosmogónico del axis mundi está, entonces, presente de manera vertical mediante la construcción de ciudades y templos que son sacralizados. Quizá, el mejor ejemplo de ello es la ciudad sagrada de Teotihuacán, que responde a ese eje dado por el inframundo, origen del todo, la tierra, lugar donde habitamos y sobrevivimos y, las alturas de un cielo superior donde moran las deidades celestes. La región geográfica donde se desarrolló la ciudad sagrada de Teotihuacán ofrecía la posibilidad para plasmar este pensamiento de recrear simbólicamente cada espacio, gracias a sus condiciones hidrográficas. La gran cantidad de manantiales de Puxtla, al suroeste de lo que sería la ciudad ceremonial, los ríos aluviales del San Juan que descendía de noreste a suroeste, el San Lorenzo de este a oeste, y, particularmente, la laguna de agua dulce cercana al lago de Texcoco [Aguilar Montalvo, 2011], otorgaban esta posibilidad de sostenimiento vital de las familias, pero también prometía la sacralización de estos mismos manantiales. Dentro del paisaje sagrado se incorporaron montañas cercanas desde donde pudieron observar salidas y puesta de los astros en el horizonte, lugares para mirar el firmamento y definir el paso del tiempo; pero, sobre todo, la región ofrecía los ríos subterráneos que evocaban el inframundo, que eran la puerta para el contacto con los dioses del agua, el camino ulterior del vientre terrenal: caminos y senderos oscuros que debieron recorrer sacerdotes encargados de los cultos profundos. Es probable, entonces, que la actividad religiosa en Teotihuacán hubiera existido mucho antes de la fundación de la inmensa ciudad ceremonial que hoy conocemos; posiblemente hubiera actuado como centro pío de las comarcas cercanas que un día sintieron la necesidad de construir y dar vida a una urbe que se prolongaría como hegemónica por casi ocho siglos, cubriendo con su influencia casi toda la región mesoamericana.

Cabe recordar, una vez más, que lugares vinculados al inframundo existieron también en otras regiones de América, como Chavín de Huántar, por lo que pudo ser, igualmente, ese eje de comunicación del



La ciudad sagrada de Teotihuacán

hombre-dios que, más tarde, se reflejará en su pintura mural; un sitio para la permanente activación de la fe, mediante constantes imágenes plasmadas en clara alegoría a los acontecimientos relacionados con el penetrante mundo de abajo, así como también en la arqueología, túneles que conducen al interior de las inmensas pirámides, donde, con seguridad, hubo altos niveles freáticos que generaban ese ambiente propio del vientre fértil y acuoso de la madre tierra, morada, también, de los seres jaguar del inframundo que sujetan esa parte del cosmos. Pero, además, Teotihuacán logra representar este concepto del eje de la verticalidad, gracias a

la construcción arquitectónica de su larga calzada, de más de 5000 metros, que une este espacio del inframundo con la pirámide dedicada al sol, representación simbólica del espacio del hombre y, la pirámide de la luna, cuya simbología nos conduce al cielo infinito.

Es así como, para las culturas prehispánicas de la América indígena, la búsqueda del espacio de permanencia donde desarrollar el proceso civilizatorio no respondió únicamente a encontrar una región donde explotar los recursos naturales, sino que esta búsqueda conllevó una exploración rigurosa del espacio geográfico y el entorno natural, para encontrar las condiciones apropiadas que les llevaran a un acercamiento



El sitio arqueológico de Chavín de Huántar

afín a su pensamiento y creencia, a la posibilidad manifiesta en el paisaje de una presencia sobrenatural que favorecería su desarrollo, que protegiera sus cultivos y que acogiera al pueblo bajo su amparo y protección. A partir de estos conceptos, se originan, poco a poco, los mitos, la cercanía a un origen prístino desde donde las sociedades parten y generan una cosmovisión en función del espacio ocupado que se vierte en su desarrollo social y político. La historia demuestra que estas ocupaciones fueron capaces de crear una visión propia, que se heredó a través de los siglos. Nos enseña que es connatural del ser humano el asociar el espacio físico, generador del sustento, con el concepto preconcebido de lo divino. Es en estos espacios que viven las deidades protectoras y también castigadoras, las que dan y prohíben, las que rigen el modo en que han de llevar las sociedades sus prácticas rituales. Este conocimiento nos lleva a recapacitar acerca de esta relación entre seres humanos y deidades que mutuamente se necesitan: unos, para proveerse del sustento y la protección; y, otros, para sostenerse como omnipotencias. Relación imbricada de dependencia, sumisión y temor. Los seres humanos, entonces creadores de los dioses, originan el mito de la formación de los hombres por los dioses. Son divinidades que guardan, por tanto, las características humanas de su creador, pero que, al ser convertidas a lo sobrenatural, son capaces por sí mismas de crear una nueva vida terrenal, como tal, su comportamiento.

La gran cultura mexicana, último pueblo mesoamericano que dejó una vasta tradición religiosa, política y artística heredada por milenios, erigió cientos de templos para rendir tributo a sus divinidades, entre ellas, a la deidad principal de las lluvias. Por eso, sobre el cerro que lleva el nombre de esta divinidad, denominado Tláloc, se construye, a más de 4000 metros de altura, un templo con una calzada de 150 metros de largo, que se encuentra perfectamente orientada a la cima

del cerro Zacahuitzco, junto al cerro Tepeyac, lugar de manantiales y donde se asegura que existieron, en las enormes rocas de ese cerro, las imágenes labradas de las diosas de la fertilidad.

Legado divino de los gobernantes

La jerarquización social, que surge a partir de quienes consiguen un diálogo con las divinidades, provoca ese nivel religioso y político tan prominente en las culturas andinas anteriores a la Colonia. Al tal grado, que estos son capaces de absorber la sustancia sagrada de sus divinidades y convertirse en sus pares en la tierra. Esta es una forma, además, de legitimar su poder, ya que estaría investido de una potestad sagrada. En relación con esa soberanía que ostentaban los gobernantes durante el Imperio de los incas, Marco Curatola Petrocchi menciona: «En otras palabras, el Inca, en cuanto hijo del dios Sol y por tanto ser sagrado, diferente y superior respecto de todos los humanos, no podía de ningún modo aceptar observaciones o, peor, cuestionamientos a su obrar de parte de los hombres, ya que esto hubiese representado una intolerable disminución de su estatus, de su autoridad y su poderío absoluto, pero sí podía interrogar a los dioses —sus pares— y recibir de ellos respaldo, predicciones e indicaciones» [Curatola Petrocchi, Ziólkowski, 2008: 22].

Por otra parte, el cronista indígena Guamán Poma de Ayala describe que, «en el pensamiento incaico, la tríada con calidad divina está conformada por el inca (hijo del sol), la coya (esposa del inca) y el hijo de ambos (lucero del alba — Venus). <...> El Ynga sacrificaba a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de diez años que no tuviesen señal ni mancha ni lunar y que fuesen hermosos. Y para ello hacía juntar quinientos niños de todo el reino y sacrificaua en el templo de Curi Cancha <...> y allí en medio se ponía el Ynga, hincado de rodillas, puestas las manos, el rostro al sol y a la ymagen del sol y decía su oración. Y tenía el dicho Ynga otra hermita y sacrificio de la luna que llamaua Pumap Chupan. Sacrificauan a la luna, dios de las mujeres, y entraua la Coya (reina) a sacrificar con sus hecheceras; como el Ynga haziendo sus oraciones, pedía lo que quería. Otro templo del luzero Chasca Cuyllor Chuqui (Venus) Chuqui Ylla, uaca illcacona (divinidades locales). Que entrauan a con sus hecheseros y pedían lo que querían en su oración» [Guamán Poma de Ayala, 1980: 234–239]. Así, el carácter que adquiere la familia de gobierno no solo legitima su autoridad por el hecho de poseer una capacidad de diálogo con las deidades, sino que, además, está hecho de su sustancia divina.



Tlaloc, deidad de las lluvias

En la región mesoamericana y, durante la etapa del preclásico medio (1200 a. C.), los pueblos ocupantes del golfo de México desarrollaron una cultura civilizadora que, extendiéndose en el tiempo y espacio, dominó por cerca de 3000 años. Denominada como cultura olmeca y aprovechando las condiciones que ofrecía la costa atlántica, desarrolló una concepción humanista cuyo núcleo sería el hombre, el gobernante, el dignatario divino, aquel engendro producto de su energía que merecería, por sí mismo, la veneración de los demás.

Rubén Bonifaz Nuño, poeta y clasicista mexicano, al referirse a la esencia del hombre olmeca, señala: «Por esencia se entiende aquí el porqué del hombre mismo, lo que él es necesariamente y en sustancia. Aquello que el hombre no puede dejar de ser, cualesquiera que fueren las circunstancias en que se encuentra. Esta esencia, para los olmecas, era, como se desprende del análisis de sus imágenes, su poder creador y



Un altar olmeca en el Parque Museo La Venta, México

llevador de lo creado a su culminación; su conocimiento verdadero de la misión de tal poder. Tal era su principio activo mismo, la causa de su ser particular, su elemento constitutivo. El hombre olmeca emerge, por tanto, entre corrientes acuáticas, adornado de símbolos como el del jaguar y los ofidios. Surge con las insignias de poder, atributos que le otorgan la categoría para civilizar al mundo; pero esta personificación, esencia de su encarnación, es también el impulso para crear, a su vez, la dinastía que buscará imponerse indefinidamente» [Aguilar Montalvo et al., 2024: 66–67].



Figura olmeca hecha de jade que representa a un hombre jaguar

El hombre, entonces, ya divinizado y entronizado en la tierra, con la fuerza y ferocidad otorgadas por el felino, la sagacidad y astucia de los ofidios, poseedor del veneno que extermina al enemigo, adquiere las condiciones para la realización del pueblo civilizador; asume la capacidad para gobernar; su cuerpo supremo, ultimadamente, se habría formado por designio superior. Hecho de cielo y tierra y forjado en el

inframundo, en los tres niveles verticales de la cosmogonía, conservará el linaje de su creación para la preservación hereditaria. Es, pues, el legado de continuidad a la casta familiar y de parentesco. Asimismo, una vez que su cuerpo se extinga, dor-

mirá en un acto final de consumación, permanecerá para existir junto a los dioses; se transportará por los senderos para llegar y unirse con esa sustancia original que es el cielo. Dios, ya él mismo, yacerá perpetuando la vida eterna.

La persistencia de cultos y credos entre los naturales

A la llegada de los primeros conquistadores españoles, durante el siglo XVI, los indígenas del continente practicaban una religión fundamentada en los mensajes dados por sus divinidades, quienes eran consultadas permanentemente por los sacerdotes, antes de llevar a cabo cualquier acción. Los rituales y las ofrendas ofrecidos para tales encargos o consultas consistían en sacrificios humanos en los que la sangre y el corazón de las víctimas eran entregados en una especie de pago, una retribución de la existencia, a cambio de la permanencia. Eran actos que sus dioses exigían, para ellos también seguir existiendo.

La presencia adivinatoria de la llegada de los conquistadores españoles nos advierte el texto que acompaña a la lámina 262 del manuscrito del cronista Guamán Poma de Ayala [Guamán Poma de Ayala, 1980]. Él anota que, cuando Uayna Cápac, hijo de Túpac Yupanqui pregunta a las huacas sobre su futuro, estas no quisieron hablar ni responder y agrega que fue Pariacaca, la única que le manifestó: «...que ya no había lugar de hablar ni de gobernar, porque los hombres que llaman Uiracocha habían de gobernar y traer un Señor muy grande en su tiempo o después sin falta, esto le respondió las dichas uacas ídolos al inca Uayna Cápac Inga, de ello fue muy triste a Tumi».



Purísima Concepción. Claustro del convento de San Miguel Arcángel, México. Siglo XVI

Este párrafo es muy destacable, dado que Guamán Poma de Ayala comienza a explicar la presencia de los españoles y el catolicismo en el mundo andino. Efectivamente, durante la Conquista española, en un avanzado siglo XVI, los cultos religiosos practicados por los pueblos y las comunidades indígenas en América fueron considerados como bárbaros y contrarios a sus credos cristianos. Por ello, las autoridades políticas y eclesiásticas trataron de erradicar la religiosidad nativa, considerada pagana.

Se crearon formas para extirpar las idolatrías, bajo un proceso de represión que provocó un duro impacto para aquellas poblaciones ya impuestas al orden de la Corona española. Indígenas subsumidos vieron la quema y destrucción de sus ídolos y la imposición de nuevos santos y vírgenes al interior de las construcciones de iglesias y monasterios, y donde la evangelización cobraba inmediatez, debido a las arduas campañas organizadas por los párrocos que pretendían poner fin a sus creencias vernáculas. El arte religioso del catolicismo cobró especial relevancia como medio visual y emotivo para introducir los nuevos dogmas. Pinturas y esculturas con las imágenes sangrantes, sufrimiento y martirio de santos fueron el método más eficaz de mostrar la pasión hacia la nueva religión.

La piedad, el dolor, el voto de pobreza y castidad, así como la visión de un nuevo cielo e infierno, fueron los métodos dramáticos para representar un paraíso, en reconocimiento a los devotos y practicantes de la doctrina; y, un espacio de torturas y severos castigos, en medio de las llamas de un fuego eterno, para quienes se opusieran a dichas prácticas. De esta manera, pretendieron intimidar y atemorizar a los indígenas insurrectos que no acogieran los credos; ellos fueron juzgados con severidad durante su pretendida conversión. Sin embargo, las creencias en la fuerza de la naturaleza, los cerros, los lagos, la tierra permanecieron incólumes. Los cantos callados, la adoración soterrada hacia sus dioses recordaban, asimismo, que ellos, los perseguidores de indios, fueron igualmente objeto de arrestos sin garantías, de tortura y azotamiento durante los primeros años del cristianismo. La ejecución y el martirio se repetían, entonces, en esta historia de la humanidad cargada de emociones y sentimientos sagrados. La pérdida de los derechos, la confiscación de sus tierras y los símbolos traerían a la memoria esa misma persecución romana hacia estos primeros cristianos.

Para la religión judía, el cristianismo, igualmente, representó una herejía, ya que el dogma promulgado de la existencia de un dios a partir del hombre, que regresaría a juzgar en la tierra a fieles e infieles, no se justificaba dentro de un arraigado concepto monoteísta dado en La Torá. Por ello, el establecimiento de aquel reinado y regreso divino fue considerado sedicioso y contrario a toda norma y principio hebreo. Los líderes romanos, por su parte y, como élite autoproclamada como hijos de dioses, igualmente, consideraron a los cristianos como una amenaza para el orden social, más aún, dado que esta creencia nació como una religión practicada por aquellos que sufrían injusticias, los humildes y esclavos, los que vivían en permanente precariedad. De ahí que, una vez que esta corriente religiosa

empezó a cobrar presencia y a percibir el sentimiento de la omnipresencia de Cristo, resultaba indispensable aplacar dicha práctica, sin importar las consecuencias de una indiscriminada persecución, que luego de un poco más de 15 siglos se repetía en el continente americano, con la extirpación de idolatrías; en ese nuevo mundo donde crecería el pensamiento mágico de los nativos, que enlaza todos los elementos de la existencia para formar ese gran todo que responde únicamente a su propia esencia: a la fuerza cósmica y telúrica de la naturaleza. Sobre la gran meseta boliviana que bordea al lago Titicaca, el más alto del mundo y cuna de grandes civilizaciones, se destacan los pueblos de origen aymara, cuya principal actividad es la agricultura y cría de animales, particularmente, la llama.

Religiosos por excelencia, adoraron al sol y a su creador supremo, llamado Viracocha; pero también a Illapa, deidad que personificó al trueno, al rayo y la lluvia, fuerzas de sus deidades que influyen directamente en sus cosechas. Fue la madre tierra, a la que llaman Pachamama, la receptora de estos alimentos y pastizales, por cuyo motivo es venerada y profundamente respetada. Es así que sus ritos exigen sacrificios, preferentemente fetos de llamas para invocar a sus dioses; ofrendas que se realizan al pie de los cerros considerados sagrados, ya que en su interior habita la representación materializada de estas deidades. Aquellos ritos, de pago o pedido, anteceden a la festividad de la anata, que corresponde a las naciones originarias, aymaras, quechuas, guaraníes, entre otras, y obedece a estos principios que nada tienen que ver con el cristianismo; son totalmente étnicos. En esencia, son la manifestación de agradecimiento a la madre tierra, a la Pachamama, a los dioses ancestrales que se llaman los mallkus, los apus, por el resultado de la cosecha. Sin embargo, en nuevos intentos de la Iglesia por erradicar y proseguir con la evangelización a los pueblos indígenas, las órdenes eclesiásticas han optado por acomodar los antiguos dioses a sus credos cristianos. De esta manera, el poderoso Illapa y la antigua deidad de Tunupa, ordenadores del mundo andino, además de controlar los rayos y ejercer su poder sobre las lluvias, fueron unificados y transformados en San Bartolomé, el patrón de los rayos. Huari, el dios de los uros, fue convertido en el diablo; la Pachamama, madre tierra, se transmutó a la Virgen del Socavón, aparecida al interior de las minas de Oruro y considerada la deidad más



Francisco Camilo. El Apóstol Santiago a caballo. 1649. Versión sincretista del dios Illapa

significativa a la que invocan los mestizos e indígenas una vez convertidos y, alrededor de la cual, se desenvuelve el grandioso carnaval de Oruro, en la actual República de Bolivia.

Siendo Oruro una ciudad minera por excelencia, las leyendas acerca de la aparición de la Virgen del Socavón han cautivado completamente a sus mineros, ya que ven en ella a la madre protectora que



La danza de la diablada en el Carnaval de Oruro, Bolivia

vigila sus peligrosas faenas, por lo que, sindicalizados, han formado cofradías para rendir con mayor fervor un culto, en su intento por acercarse a su Pachamama, madre tierra, ahora Virgen del Socavón que, pese a la conversión cristiana, continúa siendo reconocida como lo materno. Este es el concepto sagrado desde el cual emerge la vida y da sentido a todas sus prácticas y pensamientos.

No obstante, la injerencia cultural y religiosa de la Iglesia ha logrado, incluso en los grupos de indígenas más radicales, un sincretismo religioso, a partir de una nueva reelaboración de cultos, ritos y homenajes en las mismas montañas y nevados donde sus antepasados veneraban y mantenían contacto con los dioses. Homenajes que, podría decirse, son el resultado de una particular forma de reinterpretar



La peregrinación al santuario del Señor de Qoyllur Riti

la existencia. Una apropiación de imágenes de santos de la liturgia cristiana, a partir de un credo común originario. Una actualización de sus doctrinas con la finalidad de subsistir. Tal es el caso de la peregrinación a la cima del nevado de Sinacara, en la que los devotos cristianos e indígenas ascienden a más de 5000 metros de altura para rendir culto al solitario Señor del Coyllur Riti (Qoylluriti). Esta festividad coincide con el solsticio de invierno y que marcaba, para la población nativa, el fin del ciclo agrícola e inicio del nuevo año indígena.

María Ceruti, en la introducción de su tratado Qoyllur Riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del Sur de Perú, refiere lo siguiente: «Si bien la festividad tiene su origen en tiempos de la colonia, las características del escenario de alta montaña, la dinámica de apropiación cultural del espacio a través de la procesión y los ritos de adoración y ofrenda ejecutados ponen de manifiesto la raigambre precolombina —y de matices incaicos— que caracteriza a este culto» [Ceruti, 2007: 9].

Con la imposición de las festividades cristianas, esta celebración, que se inicia durante el fin de semana que precede a la celebración cristiana del Corpus Christi, representa, según la misma investigadora: «La advocación de Taytacha Qoyllur Riti o “Señor de la Estrella de la Nieve” alude a probables observaciones de índole astronómico, vinculadas a la salida de Venus, el lucero, en relación con los nevados que están detrás del santuario. Con respecto al calendario agrícola, la fiesta coincide con la etapa final de las cosechas, el tiempo en que el campesino agradece los frutos recibidos y los ofrece a la deidad” [Ceruti, 2007: 9–10].

La resistencia de los pueblos indígenas a los dogmas católicos, en realidad, ocurre a lo largo del continente americano. En el enorme sistema montañoso de la Sierra Madre occidental, al norte de México, cuyo origen se remonta hace 40 millones de años, se asienta una de las etnias más puras y mejor conservadas del continente americano: los rarámuris; habitantes que descienden de la antigua cultura paquimé. Los indígenas rarámuris poblaron esta sierra posiblemente entre los años 800 y 1000 de nuestra era. El territorio que ocupan, actualmente, es quizá el más abrupto de la Sierra Madre occidental, a cuyo largo, la cordillera oscila entre los 500 y 3500 metros de altura. Es enormemente quebrada y formada por una interminable sucesión de riscos, abismos y barrancas, cuyos desfiladeros perpendiculares pueden alcanzar hasta los 1800 metros en picada.

Los rarámuris, siendo grandes cazadores, se asentaron y ocuparon cuevas y abrigos rocosos incrustados en los peñascos de esta accidentada orografía del Estado de Chihuahua; cavernas que, hasta hoy, se mantienen y sirven de viviendas para varios grupos que sienten la necesidad de preservar su integridad social, mantener sus valores espirituales y conservar las costumbres más tradicionales, resultado de una forma de existencia y armonía con la naturaleza, que ha sido interpretada de acuerdo con sus más íntimos sentimientos.

La mayoría de estos pobladores proviene de grupos seminómadas que, durante siglos, se han movilizado al interior de la sierra Tarahumara, por lo que, de alguna forma, pese a que hoy existe un mejor afincamiento, su vida se desenvuelve en un mundo terriblemente solitario. Es, quizá, esta circunstancia la que ha llevado a las familias a observar una distribución de sus labores entre todos los miembros: una participación colectiva, sobre la base de reciprocidad y cooperación desde muy temprana edad, que resulta indispensable, para sostener la vida con autonomía.

El llamado para la fiesta católica de la Semana Santa, la celebración religiosa más importante del año, se lleva a cabo durante los primeros días de la Cuaresma, por lo que el repique de las campanas de las iglesias, acompañado por los primeros



Danzantes durante la festividad de Qoyllur Riti

sonidos de los kampoas (tambores de piel y madera elaborados por los indígenas) llama a los fieles a congregarse al interior del templo y realizar sus primeros rituales.

Pese a que los rarámuris son una etnia históricamente ajena a la tradición cristiana, sus ritos se han adaptado a las imágenes y creencias llevadas por la Iglesia cristiana. Por eso, sus pobladores se dirigen, desde muy temprano del primer domingo santo, al pueblo de Norogachi, situado en el corazón de la sierra Tarahumara, para dar lugar a la celebración de la Semana Santa.

A su arribo, los primeros danzantes, ataviados con su típico ropaje y la característica pintura blanca sobre su cuerpo, poco a poco se desplazan hasta el atrio de la iglesia danzando al ritmo de sus kampoas y flautas. Los bailes denominados nolirúame, que significa, dar constantes vueltas, a más de ser una especie de oración lúdica, son también una plegaria interior para pedir a sus deidades una buena cosecha, en un evento donde se conjuga la complacencia a la religiosidad cristiana con la reverencia a sus dioses. Mientras los movimientos y bailes continúan en ese dar constantes vueltas, se reproduce una lucha entre un grupo de danzantes, cuyos rostros se encuentran pintados con puntos blancos y, otros, con todo su cuerpo de color negro. Estos simbolizan, según los principios católicos, una lid entre lo bueno y lo malo, entre lo diabólico y la pureza. Llevan consigo espadas de madera adornadas por dibujos geométricos, en una danza y fragor insostenible y que no podrá detenerse; que continuará hasta el último día santo, hasta terminar con el agotamiento de sus cuerpos que, luego, al igual que Cristo, serán llevados al campo santo, lugar que representa, para el interior del alma indígena, el lugar de sus campos de siembra y cosecha. Así, la Semana Santa es la nueva fiesta contemporánea que suple a la de sus ancestros, por lo que se venera con la misma rigurosidad, fidelidad y dogma de sus precursores. La fusión de los credos cristianos con los prehispánicos, si bien representa una transformación a sus conceptos, mantiene la misma esencia, al reafirmar su necesidad para pedir a sus dioses que los protejan y amparen en sus carencias, durante su estadía en este mundo.



La Semana Santa rarámuri

Al atardecer, una procesión saldrá rumbo al desolado cementerio. Los danzantes, durante el crepúsculo, guiarán a su Onurúame fallecido hasta su tumba. Llegará a todo el pueblo, alcanzará los campos y recorrerá los cultivos. Sostenido por un largo palo y amarrado con sogas, es también el bulto del cuerpo inerte de Cristo, cubierto por una manta con los colores indígenas. Es el símbolo del fallecido que recorre los cultivos y las labranzas; el cuerpo testigo del hambre y la miseria de los

pueblos; es el alma objeto de proclama para la benevolencia y el buen inicio de su año calendario. Una vez que la procesión llega al cementerio, se escucha la última plegaria, el lamento en lengua indígena. La solitaria tumba, ajena a los kampoaras y flautas, yacerá con los otros cuerpos de los rarámuris. La carne convertida en espíritu vagará por los cultivos y cosechas: silencioso, calmado, existiendo junto a ellos.

El indígena rarámuri danza para que el mundo exista. Sus dioses le han ordenado bailar y beber tesgüino para verlo contento. Es una especie de misión divina a través de la cual consiguen fundir la manifestación espiritual con la terrenal, lo eterno con lo temporal, lo sacro con lo profano. Es así como, durante toda la noche y hasta el amanecer, los bailes y el tesgüino estarán presentes



La danza rarámuri en la Semana Santa

en el atrio de la iglesia y junto a la cruz de Cristo. Los rarámuris, además, como agradecimiento por los alimentos que reciben, rinden tributo a un ser supremo llamado Onorúame. Consideran que, gracias a su generosidad, obtienen el maíz, que es el sustento básico en su alimentación y bebida. Para ello, realizan una ceremonia presidida por un cantor, quien es el encargado de dirigir el culto. El agudo sonido de una sonaja y el místico cantar de este dirigente llaman al inicio de un sincrético homenaje. Los matachines, danzantes escogidos para el rito, avanzan acompañados por el violín y la guitarra de los músicos. Es así, entonces, como nuevamente se hace presente en los indígenas ese sentimiento lúdico y, a la vez, sacro. Esta es la confesión de quien juzga que su presencia en este mundo responde a enaltecer la naturaleza y los bienes que de ella percibe, por lo que ha de bailar para que así permanezca y exista.

Los pobladores, durante este homenaje de agradecimiento llamado yumare, procederán a dividir el cuerpo del animal que será sacrificado en este ritual. Sus partes, junto al humo del encino, serán entregadas, en primer término, al Onorúame, ya que son la carne y sus vísceras, en manos del creador, las que encarnan su complacencia, bendición y reproducción. Las ofrendas de animales simbolizan, al igual que cuando se realizaba con seres humanos, una sumisión al poder creador, la consagración de una vida en función de la permanencia de otras vidas; la subsistencia del grupo humano que, solo con una participación colectiva se puede realizar, ya que el acto de ofrecimiento y bendición implica no solo un esfuerzo por el sacrificio, sino, además, un auténtico homenaje de reverencia y agradecimiento por los bienes que el rarámuri recibe de sus deidades.

El grito quebrantado del cantador advierte el término del mágico ritual. La deidad está complacida con el homenaje y advierte, con el sonido de los instrumentos, un segundo acto, llamado la mirimea. En este acto trascendental, el caldo

del animal sacrificado será lanzado al aire, hacia el omnipotente, a vista del creador, para que lo bendiga y regrese a la tierra en forma generosa y abundante. Será el instante más sublime, el de mayor humildad que pueda rendir un pueblo por los bienes que recibe. Representará, asimismo, el contacto con la condición del ser humano. Bien se podría concluir, entonces, que las ceremonias indígenas se han resistido a su erradicación, pese a la extirpación de idolatrías. Continúan con un pensamiento mágico que se vislumbra de forma oculta, soterrada; sin bien es cierto, ya no cuentan con la representación física de sus deidades, hoy emplean las imágenes del santoral católico, para sustituir las.

Resultaría paradójico no aferrarse a sus sentimientos. Para ellos, es indispensable la conexión mística: es el eje fundamental de su razón de ser, de existir, puesto que han desarrollado, desde tiempos remotos, un vínculo con su corteza límbica imposible de separar, ya que esta ha guardado, igualmente por miles de años, una memoria sobre la interpretación mágica de los hechos y la existencia del universo.

Pero, paulatinamente, entendieron los conquistadores de este pensamiento mágico de los indios americanos. Poco o nada respetaron sus santuarios y deidades físicas, pese a que en el mundo entero han surgido templos, basílicas y santuarios donde profesar y expresar colectiva e individualmente la convicción religiosa. Los ganadores de grandes batallas han impuesto, históricamente, sus dioses como un emblema de triunfo. Así también se conquistó América, con la espada, la corona y la fe católica. Su propósito, aunque también escondía intereses materiales, era el de convertir a los indios infieles al cristianismo. Era, pues, la religión dominante y protagonista de una batalla contra el mundo árabe que había dominado España por cerca de 800 años. Dicho fenómeno histórico cobró verdadera importancia en la Nueva España. En esa etapa fue necesario continuar su lucha por la reivindicación religiosa, transformar las creencias religiosas de los paganos, cargadas de leyendas y deidades, hacia el dogma cristiano, hacia una pretendida hegemonía, para consolidar una nueva conquista, la de esta América mágica.

Así, se obtuvo esta especie de metamorfosis religiosa, gracias a un sincretismo de aquellas creencias primarias y su personificación mítica sobre las imágenes y los elementos traídos por los españoles católicos. Cabe decir, de alguna forma, que los indígenas seguían venerando a sus deidades vernáculas, ya que desconocían el idioma, los cantos, rezos y las oraciones de esta nueva religiosidad, y tampoco



El ritual de yumare

fueron parte de su historia y tradiciones. Ya sin alternativa, se dio una gran reverencia a estos nuevos cultos, pero siempre bajo sus propias y únicas posibilidades de entendimiento.

En el mundo mestizo, sin embargo, ocurre algo distinto. Esta ajena visión religiosa va adquiriendo raíces muy propias. Comienza una nueva era que surge con la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, durante su acostumbrado recorrido a través del cerro del Tepeyac. En aquella madrugada de diciembre, en el año de 1531, se genera, entonces, el comienzo de un nuevo tiempo religioso para el mundo mestizo. Se levanta el sitio sagrado de una de las más fervientes devociones que practique religión alguna en América. Este acontecimiento ha llevado a la Iglesia a construir una basílica en el mismo lugar donde algún día fuera el templo de Tonantzin, la diosa madre de los mexicas, antiguos pobladores de la época prehispánica. De esa manera se unifica la religión oficial con los cultos profanos, para dar lugar al guadalupanismo, expresión y símbolo de identidad nacional, cuyo culto masivo que practica hoy en día el pueblo mexicano no solo tiene verdaderas muestras de autenticidad, producto de la fusión de dos grandes historias, sino que además lleva consigo la profunda convicción de sus raíces maternas. El guadalupanismo se ha mantenido en la política de los pueblos: es el símbolo patrio, el culto materno más venerado. Pero los indígenas tzotziles, en contraste a lo que ocurre con las poblaciones mestizas, han creado, alrededor del culto a la Virgen de Guadalupe, una fiesta de total sincretismo cuando realizan, anualmente, una carrera hasta la comunidad de San Juan Chamula, en los altos del Estado de Chiapas.

Esta verdadera prueba de dolor y sacrificio reafirma, una vez más, su fe en la figura de Juan Diego y la Virgen morena de Guadalupe, hecho que constituye una expiación inevitable para continuar sosteniendo el legado y las prácticas ancestrales. Por este motivo, han tomado la costumbre medieval del llevar consigo una antorcha. Esta tradición comienza los primeros días del mes de diciembre, mediante un peregrinaje a la Basílica de Guadalupe, en la capital de la República; lugar en el que confluyen en el ámbito de lo sagrado y donde, luego de orar en sus lenguas nativas y al pie de las antiguas capillas, prenden la antorcha que será transportada hasta sus comunidades, en los altos del Estado de Chiapas. Allí, finalmente, en una gran ceremonia religiosa, serán recibidos por su pueblo y las autoridades, luego de 11 o 12 días de llevarla a costas, encarnando, así, el traslado de la Virgen, con toda su significación de luz, amor y protección a sus hogares, que en muchos de los casos están a más de 1300 kilómetros de distancia.

Durante esta larga y pesada trayectoria, los incidentes a los que pueden estar sometidos quienes llevan la antorcha son una prueba de valor y resistencia que, lejos de doblegar su fe, la incrementan y ennoblecen, puesto que consideran que todo su traslado está protegido por un amparo divino, que en mucho se asemeja a esa vieja comunión existente entre la naturaleza y la capacidad del ser humano de expresar jubilosamente sus pasiones. Son varios días de recorrido, casi 1300 km de travesía. Los antorchistas pasan por Tuxtla, Chapa de Corzo y, más ade-

lante, Zinacantán, entre algunos de los diversos lugares que van alcanzando en el estado de Chiapas. En este exuberante territorio semitropical, ubicado al extremo suroeste del país, donde prosperaron las grandes culturas mesoamericanas, los pueblos, hoy en día (como olvidados por el tiempo), apenas sobreviven gracias a la concentración étnica que les permite mantener aún su lengua materna y legado de costumbres, que día a día pretenden rescatar, pese a la enorme influencia de nuevas prácticas políticas, sociales y culturales que les exige el mundo contemporáneo. Quizá sea por todo ello que despliegan, con tanto entusiasmo, estas expresiones que representan una victoria ante sí y su destino, en favor de su historia y frente a una naturaleza que, atrapándolos, los ha hecho suyos, como prisioneros en su propio espacio.



*Nueva Basílica de Santa María de Guadalupe,
Ciudad de México*

En las multitudinarias expresiones del guadalupanismo que se descubren en toda la república mexicana, durante los días previos al 12 de diciembre —fecha en la cual se lleva a cabo la apoteosis de la celebración—, los fieles tienden a concentrarse en las diferentes basílicas de pueblos y ciudades, por lo que también los indígenas de San Juan Chamula visitan, en un acto de auténtico peregrinaje, otras iglesias y templos antes de llegar a su comunidad. En este ir dejando atrás los pueblos y las ciudades para alcanzar la hermandad y solidaridad de antaño, se hace nuevamente presente, en estos grupos indígenas, el arrojito acompañado por la pasión. El pueblo entero, en una auténtica manifestación de fe, se vuelca para rendir su propio y particular homenaje al 12 de diciembre, fecha en la que inició el culto a la Virgen de Guadalupe, pero también a Tonantzin, madre protectora de los antiguos mexicas, y cuya conmemoración se efectuaba, precisamente, durante el solsticio de invierno; es decir, los últimos días del mes de diciembre.

Conclusiones

En el continente americano, donde la diversidad lingüística es lo que caracteriza a las lenguas amerindias, existen características comunes que se enlazan entre sí, lo que refleja un origen común. Sin embargo, la gran mayoría de la población aborigen utiliza, de las más de 1000 lenguas existentes, apenas unas pocas de ellas como principales y mayoritarias. Por ello, en un entorno cada vez más integrado, pero a la vez alejado de las fuentes de la naturaleza y el cosmos, como es el mundo contemporáneo, se vuelve indispensable preservar y conservar el registro prístino de las sociedades indígenas, de sus lenguas, cantos y expresiones.

Los nuevos cambios que pudieran surgir, dados por el posmodernismo, con una expansión territorial que ha depredado la flora y fauna hoy casi extintas, ha

contaminado el aire y los ríos, los mares cargados de tóxicos por la explotación submarina, la vegetación y las fuentes de alimentación transformados, alterados y, en muchos casos, modificados genéticamente, originan —en esa corteza cerebral donde se acumulan las emociones—, cambios sustanciales del lenguaje verbal, del canto, de la musicalidad y las expresiones corporales.



Peregrinación a la Basílica de Santa María de Guadalupe

Se anulan las percepciones mágicas para sustituirlas por creaciones tecnológicas que no evocan la espiritualidad de la naturaleza, base de aquella existencia. Muchos de los cantos y las voces del ahora se sumergen en el corazón de los bosques fríos, del cemento de las urbes; se pierden en el interior de las metrópolis del planeta, cuyo aspecto y textura se ha reducido a superficies planas de la existencia, a una pérdida del vínculo con el cosmos, a la fuga del ánimo de las cosas. Por consiguiente, el lenguaje se reduce y se sintetiza, se absorbe en su riqueza expresiva, se expone de forma breve; se mutila la capacidad para expresar el conjunto de ideas; se reelabora la contemplación e inspiración del medio orgánico, para dar paso a la frase corta, a un lenguaje que mimetiza los colores y la apariencia de los seres, que no los diferencia, que los reemplaza por simples íconos, por símbolos sin concepto, que apenas se acumulan en nuestra memoria.

Por tanto, el proceso de evolución del lenguaje, del canto y las expresiones de aquellos grupos sociales se detiene. El raspado de las pezuñas del venado durante su cacería y el fragor de la lucha por su existencia se acorralan. El miedo y el sudor de acercarse a la muerte pierden sentido; el humo del copal que lleva las oraciones de los fieles se torna más denso y se mezcla con la atmósfera contaminada; el ritual al pie de los nevados es intrascendente; el canto del chamán ya no guía a nadie; las palabras se disipan, se pierden en un horizonte que ya no refleja el calendario de la cosecha, de la fiesta y celebración por el alimento recibido; la luz de las velas ya no ilumina ni transporta. Los mineros han perdido la fe en su origen, cuya advocación morena les protegía. El indio ya no rompe la tierra. El sol declina atroz por falta de sangre para subsistir. La luna ya no es símbolo del animal nocturno. El indio de hoy avanza confundido, inmisericorde consigo, quiere volver a ser energía primaria, transformarse en frecuencia, fusionarse con el cosmos, pero, al parecer, va perdiendo su cuerpo y humanidad anticipadamente.

Bibliografía / References

Aguilar Montalvo E. (2011) *Teotihuacan. Un estudio de la geografía, arquitectura, religión y calendario agrícola* [Teotihuacan. A study of geography, architecture, religion and agricultural calendar], Quito, Organización Cultural Pueblos de América. (In Spanish)

Aguilar Montalvo E., Villanueva J.P.; Millones M.L.; Mayer M.R. (2024) *Religiosidad y Pensamiento Mágico en América Andina* [Religiosity and Magical Thinking in Andean America], Quito, Muñoz Vásquez, Valeria Guillermina, 166 p. (In Spanish)

Aguilar Montalvo E. (2024) La cosmovisión mágica de los pueblos originarios de América [The Magical Cosmvision of the Native Peoples of America], *Cuadernos Iberoamericanos*, no. 3, pp. 14–36. DOI: <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2024-12-3-14-36> (In Spanish)

Ceruti M.C. (2007) Qoyllur Riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del Sur de Perú [Qoyllur Riti: ethnography of an Inca-rooted ritual pilgrimage in the high mountains of Southern Peru], *Scripta Ethnologica*, Vol. XXIX, pp. 9–35. (In Spanish)

Curatola Petrocchi M., Ziólkowski M.S. (2008) *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* [Divination and oracles in the ancient Andean world], Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 310 p. (In Spanish)

Díaz del Castillo B. (1982) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [True History of the Conquest of New Spain], Buenos Aires, CEAL, 295 p. (In Spanish)

Eliade M. (1981) *Lo sagrado y lo profano* [The sacred and the profane], Austral, 192 p. (In Spanish)

González Enríquez R. (1948) *Notas para la interpretación del pensamiento mágico* [Notes for the interpretation of magical thinking], México, Editorial América, 214 p. (In Spanish)

Guamán Poma de Ayala F. (1980) *Nueva Crónica y Buen Gobierno* [New Chronicle and Good Governance], Tomo 1, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 434 p. (In Spanish)

Montero García I.A. (2013) *El Sello del Sol en Chichén Itzá* [The Seal of the Sun at Chichén Itzá], México, Fundación Armella / Cacciani, 200 p. (In Spanish)