

Eric Palazzo

“La Iglesia, la formación del imaginario medieval y su recepción en América después de la conquista”

p. 27-50

El mundo de los conquistadores

Martín F. Ríos Saloma (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas / Silex Ediciones

2015

864 p.

Ilustraciones

(Serie Historia General, 34)

ISBN 978-607-02-7530-2 (UNAM)

ISBN 978-84-7737-888-4 (Silex)

Formato: PDF

Publicado en línea: 8 de mayo de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mundo/conquistadores.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LA IGLESIA, LA FORMACIÓN DEL IMAGINARIO MEDIEVAL
Y SU RECEPCIÓN EN AMÉRICA DESPUÉS DE LA CONQUISTA¹

Eric PALAZZO

Centro de Estudios Superiores de Civilización Medieval
Universidad de Poitiers

El tema de este coloquio internacional: «El mundo de los conquistadores. La península ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América» ofrece numerosas posibilidades de aproximación y de análisis para el historiador de la Edad Media. En el marco de esta conferencia inaugural, propongo explorar algunos aspectos de aquello que se acostumbra llamar, a partir de las propuestas de Georges Duby y de Jacques Le Goff, entre otros², el imaginario medieval, construido a lo largo de varios siglos por la teología cristiana en el marco de la institución eclesiástica, la Iglesia, y su recepción en América a partir de la Conquista. Más que hablar únicamente en términos de recepción, debería también insistir sobre la noción de interacción entre ciertos aspectos de la cultura medieval y de su imaginario con otros rasgos existentes en los territorios americanos antes de la conquista. Dicho de otra manera, se verá a lo largo de esta exposición que defendiendo la idea de una interacción entre las culturas frente a aquella postura que señala únicamente la influencia de una cultura (en este caso

1 Quisiera agradecer calurosamente a Martín Ríos por haberme invitado a pronunciar la conferencia inaugural del coloquio celebrado en México y por haber traducido al castellano la versión francesa del presente texto.

2 Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978, 432 p. (Collection Bibliothèque des Histoires); Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1985, 352 p.



aquella de la Edad Media occidental) sobre una o muchas otras culturas como es el caso de las sociedades amerindias. Tras revisar rápidamente los aportes de los trabajos recientes sobre nuestro tema, en particular el libro de Jérôme Baschet sobre la civilización feudal, abordaré sucesivamente dos puntos. Habiendo publicado este año un libro sobre el espacio sagrado cristiano en la Antigüedad y en la Edad Media y los rituales que tienen lugar en la naturaleza a través del empleo de altares portátiles³, quisiera en primer lugar explorar brevemente los puntos comunes entre la concepción del espacio sagrado en el cristianismo medieval – en particular su relación con la naturaleza– y ciertos aspectos de la concepción del espacio sagrado en el seno de los territorios americanos conquistados. En segundo término, me interesaré en las características comunes de los rituales litúrgicos de la Edad Media, particularmente los dramas litúrgicos, con otros de naturaleza idéntica e inspirados directamente, en la mayoría de los casos, en las prácticas litúrgicas cristianas, y que fueron llevadas a la práctica en ciertas comunidades indígenas cristianizadas. Este segundo tema me permitirá igualmente decir algunas palabras acerca de la influencia de las prácticas rituales de determinadas comunidades indígenas de América en la elaboración de un marco teórico de la iconografía y de la iconología destinadas a «leer» las imágenes y los ritos occidentales de la Edad Media, o de otros periodos de la historia europea, tal como sería el Renacimiento.

Por lo que respecta al estudio del espacio sagrado medieval y su relación con la naturaleza o sus vínculos con la concepción del espacio ritual en las culturas amerindias, así como por aquello que diré sobre los «dramas» litúrgicos medievales y su exportación hacia el Nuevo Mundo, se trata por supuesto de aspectos centrales del imaginario de la cultura medieval, ampliamente elaborados y desarrollados por la Iglesia.

³ Eric Palazzo, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brépols, 2008, 205 p. (Culture & Société Médiévales, 15).

LA EXPORTACIÓN DE LA EDAD MEDIA HACIA EL NUEVO MUNDO.
BREVE BALANCE HISTORIOGRÁFICO

En el pasado, numerosos especialistas de las cuestiones relativas a la recepción de la Edad Media Occidental en las tierras de conquista americanas, han tratado de acotar los diferentes aspectos de esta recepción así como de aprehender las múltiples significaciones históricas y culturales. Pienso, particularmente, en los trabajos de Edmundo O’Gorman contenidos en su libro *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, aparecido en 1958⁴, o bien en la obra de Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, cuyos dos volúmenes datan de 1983⁵. Más cerca de nosotros, Jérôme Baschet ha propuesto una síntesis acerca de la historia de la Edad Media occidental o, más precisamente, sobre *La civilización feudal. Del año mil a la colonización de América*⁶, donde aborda, de manera a la vez pertinente y problemática, la cuestión de la continuidad de la cultura medieval occidental, particularmente su dimensión feudal, sobre las tierras conquistadas por los europeos. En este marco, el autor defiende una idea cara a los historiadores: la larga duración. En efecto, la recepción del feudalismo medieval sobre las tierras americanas conquistadas constituye una ilustración de la teoría de la «larga duración», mostrando de esta manera, tal y como lo había sugerido Jacques Le Goff, que la Edad Media no se detiene «brutalmente» en 1453 (fecha de la toma de Constantinopla por los turcos) o en 1492 (fecha del arribo de Cristóbal Colón a América), sino que las estructuras profundas de este periodo de la historia occidental perduran hasta el final del Antiguo Régimen en Francia y, de manera más prolongada en Europa, o mejor aún, se

4 Edmundo O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 132p.

5 Luis Weckmann, *La herencia Medieval de México*, México, El Colegio de México, 1983, 2 v., (Serie Historia/ El Colegio De México, Centro de Estudios Históricos).

6 Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l’an mil à la colonisation de l’Amérique*, París, Aubier, Flammarion, 2004, 565 p., (Collection Historique).



proyectaban sobre las tierras americanas después de la Conquista. En su voluminoso libro, Jérôme Baschet se inscribe plenamente en la línea de las teorías de Jacques Le Goff sobre la «larga duración» a la que acabo de referirme y desarrolla la idea central según la cual la Edad Media occidental, en cuyo centro se encuentra la «civilización feudal», se prolongó ampliamente sobre las tierras americanas en tanto que de alguna manera fue exportada por los colonizadores europeos. Jérôme Baschet sondea la recepción de la Edad Media occidental y particularmente aquella de su sistema feudal en el seno del Nuevo Mundo y notablemente en los pueblos indígenas de México. Los argumentos del autor sobre los vínculos entre la colonización de América y la historia de la Edad Media «feudal» se desarrollan con fuerza y convicción, permitiéndole detectar los puntos esenciales de la «civilización feudal» que han sido el objeto de una «recuperación» o de una «recepción» ultra-atlántica por los conquistadores. Sin gran sorpresa, encontramos ahí la influencia de la Iglesia y del sistema feudal en su conjunto sobre la organización de la sociedad novohispana entre otros elementos. Sin embargo, Baschet detecta ciertas diferencias entre el feudalismo de la Europa medieval y el de la América colonizada y propone aplicar al mundo colonial americano el concepto de feudalismo. En este sentido, el autor afirma a justo título que si la Conquista es la prolongación de la Reconquista de la península ibérica desarrollada por los cristianos a partir del siglo XI, es necesario entonces repensar el corte tradicional entre Edad Media y Tiempos Modernos, así como introducir la idea según la cual la Conquista hunde sus raíces en la historia medieval de Occidente⁷. Los conquistadores partieron de una tierra cristiana reconquistada no solamente para ir a buscar del otro lado del Atlántico nuevas riquezas y fuentes económicas, sino también con el deseo de convertir y de evangelizar nuevas poblaciones, además de ver en dichas tierras materializarse la geografía imaginaria de

⁷ Véase particularmente la introducción, pp. 11-33.

la Edad Media. A ello viene a añadirse el deseo de exportar más allá de los océanos el modelo «feudal» de organización de la sociedad y colocarlo dentro del mundo medieval. Sobre este punto, Jérôme Baschet ha recalado la importancia del número de instituciones de la Europa medieval que, más o menos transformadas, fueron retomadas en las tierras conquistadas. Aquí, la frontera es estrecha entre estructura feudal de la sociedad medieval y modo de funcionamiento colonial en el seno del territorio de las Américas. En la conclusión de su libro, Baschet postula la idea según la cual la conquista de América es el resultado de la dinámica de la sociedad feudal, aunque esta se hubiese agotado ampliamente en el momento en el cual se produce la Conquista⁸. En el corazón de la sociedad feudal, se encuentra el sólido sistema eclesiástico, el cual debe distinguirse en parte de la religión cristiana como tal, que ofrece una coherencia casi perfecta entre la noción de ambivalencia, que permite conjugar los contrarios, y el concepto de expansión dinámica, ya que es dentro de la naturaleza del sistema eclesiástico que éste se expande por el mundo y se difunde como una consecuencia de su naturaleza universalista, al menos según lo afirman los teólogos cristianos.

El espacio sagrado de la Edad Media cristiana y su relación con la naturaleza: un imaginario común con el espacio sagrado de las culturas amerindias

En los últimos años, numerosos medievalistas se han interesado en la noción de espacio dentro de la cultura medieval. Por mi parte, me he inclinado hacia el estudio del espacio ritual cristiano en la Antigüedad y la Edad Media no a partir de la exploración del espacio sagrado «por excelencia» que constituye el edificio «iglesia», es decir, el espacio consagrado en función del desarrollo de los rituales litúrgicos, sino explorando el lugar de culto situado fuera de la iglesia, donde se desarrollan los rituales a partir de la presencia «sacralizadora» del altar portátil, «imagen» de la Iglesia

⁸ Véase las pp. 503 a 529.



en su doble dimensión material y eclesiástica, que puede desplazarse por todas las partes del mundo, y en particular en el estudio del espacio de la naturaleza cuyo carácter sagrado está por analizar en función de la percepción de la naturaleza en la teología cristiana a partir de su profanación (o no) tras el pecado original⁹. Para comprender mejor la relación entre la naturaleza y lo sagrado en la Edad Media, detengámonos un instante en la forma en la que la naturaleza era percibida e interpretada por los teólogos medievales¹⁰. En este contexto, no hay ninguna duda de que, desde la perspectiva teológica cristiana, la naturaleza forma parte de la creación divina y que a este respecto la significación que ella reviste procede de la interpretación del relato de la creación en el libro del Génesis. Con el propósito de ilustrarlo, tomemos un solo ejemplo que no nos lleva más allá de la época carolingia. La vasta enciclopedia que es el *De universo* de Rábano Mauro contiene capítulos enteros consagrados a la exposición de los más variados espacios naturales de la tierra¹¹. Aunque puede pensarse ciertamente que en estas páginas Rábano Mauro demuestra un gran conocimiento de la naturaleza y del saber antiguo, lo cierto es que la obra no está menos marcada por la interpretación bíblica de los elementos de la naturaleza, como lo demuestra la introducción ininterrumpida de diversos pasajes del Antiguo Testamento, particularmente aquellos del libro del Génesis. Algunos siglos más tarde, la interpretación teológica de la naturaleza y de sus diferentes elementos en relación con la alegoría bíblica estará siempre en el centro de los grandes textos producidos por los teólogos, quienes acordaron también un cierto lugar a una forma de naturalismo. En su largo poema consagrado a la palabra «Natura», Alain de Lille ensaya una verdadera síntesis entre

⁹ Véase mi libro citado en la nota 3.

¹⁰ El volumen de la XXXVII semana de estudios del Centro Italiano de Estudios Sobre el Alto Medioevo de Spoleto (1989) no consagra ningún artículo específico a la teología de la naturaleza en la Edad Media. *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*, Spoleto, Fondazione CISAM, 1990, 2 vols.

¹¹ *PL III*, col. 1-614, véase particularmente los libros XI a XVII.

la interpretación teológica del pasado poniendo el acento, como acabamos de verlo, sobre la alegoría bíblica, y las consideraciones de orden filosófico, o «científico» si se prefiere, como por ejemplo, haciendo ciertas alusiones al vocabulario médico¹². En un artículo nunca igualado hasta el día hoy, Marie-Dominique Chenu recreó la evolución de la relación entre el hombre y la naturaleza desde la alta Edad Media hasta los siglos XII y XIII¹³. Para el gran erudito dominico, el siglo XII hace aparecer una nueva relación entre el hombre y la naturaleza. Sin rechazar de ninguna manera la interpretación teológica de la naturaleza, donde el universo es percibido como un todo, formado en y por la acción de Dios, el naturalismo del siglo XII –como lo testimonian por ejemplo los escritos de Alain de Lille– hace posible la percepción de la naturaleza como una realidad externa a las consideraciones exclusivamente teológicas, presente y eficaz por ella misma así como en su diversidad. Según el padre Chenu, un proceso de desacralización de la naturaleza se produjo a partir del siglo XII debido al cambio en la concepción de los *Marabilia* por el de la existencia autónoma de los fenómenos de la vida. Esta nueva concepción naturalista de la naturaleza no era sin embargo incompatible con la lectura teológica hecha hasta entonces. En efecto, la coherencia ontológica de la naturaleza puesta en evidencia por los teólogos del siglo XII participa de la coherencia de la grandeza de Dios y de su acción creadora.

Este sincretismo entre la concepción naturalista de la naturaleza y su significación teológica, característica de la segunda mitad de la Edad Media, ha sido recientemente subrayada y analizada por Philippe Descola desde una perspectiva distinta de aquella que había animado el pensamiento del padre Chenu¹⁴. En un notable libro destinado a reconsiderar la relación entre naturaleza

¹² *PL*, 210, col. 431-482.

¹³ Marie-Dominique Chenu, «La nature et l'homme. La renaissance du XII^e siècle», en *La théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 20-51.

¹⁴ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard-NRF, 2005, 623 p.



y cultura en las civilizaciones humanas (en particular aquellas nacidas en ciertas culturas americanas y amerindias) que pasa, entre otros aspectos, por una crítica acerba de la antropología moderna occidental, Descola aporta una mirada lúcida sobre la situación medieval a propósito de la relación entre naturaleza y cultura¹⁵.

Del origen sobrenatural de la creación y de la voluntad divina, el hombre obtiene el derecho y la misión de administrar la tierra, de administrar la naturaleza a su modo para su beneficio. Sin embargo, desde la perspectiva cristiana, la naturaleza, por su diversidad y el origen de su creación, permanece como un dominio perteneciente a Dios quien lo ha creado y lo ofrece al hombre como una suerte de libro donde él mismo puede descifrar los misterios de la creación divina. En comparación con ello, la Edad Media «no habría desmerecido», como escribe Philippe Descola. En efecto, la aparición y el desarrollo del pensamiento teológico naturalista alrededor del siglo XII habrían puesto las bases de la cosmología moderna que se introduce a continuación, combinando todo armoniosamente con la visión «clásica» de la transcendencia divina y con el lugar del hombre en la intención divina.

Fundamentalmente, el ensayo de Philippe Descola plantea con mucha agudeza y pertinencia la cuestión de la relación entre la naturaleza y la noción de alteridad en las culturas y las civilizaciones humanas, permitiendo comparar así la actitud de los hombres de la Edad Media frente a la naturaleza con la de aquellos pueblos provenientes de otros horizontes culturales, como los del territorio de América en general. Para la Edad Media, en efecto, la relación del hombre con la naturaleza coloca en el centro del debate su actitud frente al «otro» y su percepción de la alteridad a través de la naturaleza¹⁶.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 103-105.

¹⁶ Sobre la noción de alteridad en la Edad Media, ver Patrick J. Geary, «Multiple Middle Ages. Konkurrierende Meistererzählungen un der Wettstreit um die Deutung der Vergangenheit», *Historische Zeitschrift*, n. 46, 2007, pp. 107-120; Paul

Como se ha dicho, esta relación de alteridad entre el hombre y la naturaleza en la Edad Media no puede comprenderse sin tomar en consideración la teología cristiana que explica a su manera la creación de la naturaleza y del hombre. En este contexto hay que subrayar particularmente el hecho de que en la Edad Media, la naturaleza es un «otro» para el hombre, que está fundamentalmente habitada por lo divino y que en este sentido contiene una parte de lo sagrado. En este sentido, debemos considerarla como un verdadero «templo» al lado del templo de piedra y del templo interior que el hombre construye en sí mismo. En otros términos, el espacio sagrado está también dentro de la naturaleza, en el paisaje, y no solamente en los lugares edificados, consagrados y destinados a acoger los rituales litúrgicos. Agregamos a esta premisa que en tanto espacio sagrado, la naturaleza puede igualmente ser el marco del desarrollo de diversos rituales, como aquellos celebrados con el altar portátil, «imagen» simbólica de la iglesia en el sentido a la vez material y eclesiológico que tiene lugar en todo el mundo por el fenómeno de difusión de lo sagrado a partir del *locus*, el *signum* teológico de lo sagrado que es dicho altar portátil. Dicho de manera sencilla, el hombre de la Edad Media, en su deseo de dominar todo, en particular la naturaleza en tanto que Dios se lo ha permitido, ha venido a considerar el espacio sagrado únicamente a partir de la iglesia-edificio construida para la liturgia y sacralizada por el acto de dedicación y consagración. Por tanto, aunque como hemos visto, la noción de espacio sagrado aplicado a la naturaleza no corresponde forzosamente al cristianismo y no parece, si puede decirse así, natural, las múltiples ocasiones ofrecidas por las prácticas litúrgicas que necesitan un altar portátil y tienen lugar mayoritariamente en el medio natural, en el exterior de la iglesia, nos llevan a considerar, por una parte, la relación entre el Hombre y la naturaleza y, por

Freedman y Gabrielle Spiegel, «Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies», *The American Historical Review*, American Historical Association, Madison, v. 103, n. 3, 1998, pp. 677-704.



la otra, la manera en la que se piensa el espacio sagrado, el lugar ritual en la naturaleza.

Quisiera aportar como prueba de lo anterior el papel central desempeñado por el espacio natural –frecuentemente se trata de una naturaleza salvaje, hostil como el bosque¹⁷– en los relatos de fundación de iglesias y de monasterios que abundan particularmente en la literatura hagiográfica. En estos textos el acento se pone frecuentemente en la naturaleza como un lugar en el que, si puede decirse, lo sagrado está presente aunque sea en forma de sueño. La naturaleza también se considera aquí como un lugar habitado por lo divino desde el tiempo de la creación, donde lo sagrado que contiene se revela al hombre en eventos épicos, permitiéndole entrar en contacto con «el otro», la naturaleza, con el objetivo, a su vez, de ensalzar lo sagrado, primero por la construcción, después por la consagración del espacio ritual edificado.

Como se habrá comprendido, el altar portátil cristiano constituye un perfecto objeto de estudio para delimitar la doble definición del espacio sagrado y del lugar del ritual, tal como la teología medieval ha podido enunciarlo tomando en cuenta la relación dinámica entre el templo de piedra, el templo interior del hombre y el templo de la naturaleza. Los altares portátiles y los rituales en los cuales se utilizan permiten una reflexión profunda sobre la relación entre «lugar ritual», «espacio sagrado» y espacio natural, es decir, la geografía del paisaje¹⁸.

De igual forma, este objeto ofrece la posibilidad de pensar el espacio sagrado a partir de nociones opuestas pero complementarias, tales como dentro y fuera, interior y exterior, construcción y naturaleza, polo (lo que conlleva la idea de la polarización del lugar de culto) y de la dilatación del espacio, o bien aquella de la

17 Reginald Grégoire, «La foresta come esperienza religiosa» en *L'ambiente vegetale... op. cit.*, vol. II, pp. 663-707.

18 Eric Palazzo, «The Role of Nature in the Definition of Sacred Space in Medieval Europe», en *Art, Ethics and Environment. A free Enquiry In to the Vulgarly Received Notion of Nature. Actes du colloque de Selfoss (Islandie), juin 2005*, Cambridge, Cambridge Scholars Press, 2006, pp. 36-44.

permanencia y la movilidad. En cierta manera, puede pensarse que el estudio del espacio sagrado creado a partir de los rituales que ponen en escena el altar portátil implica una reflexión sobre el modo de organización del espacio ritual a partir de interacciones entre diferentes unidades encajadas unas en otras en un espacio multidimensional, a instancias de aquello que Philippe Descola ha descrito para la realización de la liturgia de ciertas aldeas mexicanas —u otras situadas en los altiplanos de Bolivia— y en donde intervienen numerosos altares móviles que complementan los edificios fijos, de tal suerte que la iglesia situada en el centro de un dispositivo espacial geométrico, articula el espacio social, el espacio sagrado de la naturaleza y el espacio consagrado de la iglesia¹⁹. En este caso, el autor ha llegado a la elaboración de un espacio ritual donde el simbolismo espacial está estrechamente ligado a la connotación social del ritual y funciona según una repartición espacial segmentada de los altares.

Desde muchos puntos de vista podría aplicarse el mismo esquema de análisis para los rituales que utilizan los altares portátiles cristianos en la Antigüedad y la Edad Media, particularmente para todo aquello que corresponde con la concepción fragmentada del espacio ritual y las interrelaciones entre los diferentes lugares de culto implicados. El paralelismo que puede establecerse entre la concepción medieval del espacio sagrado de la naturaleza donde tienen lugar los rituales y el observado en otras culturas, como aquellas instaladas sobre el vasto territorio americano después de la Conquista, lleva a pensar que esta concepción del espacio sagrado cristiano ha podido fácilmente instalarse en otros territorios y en el seno de otras culturas cristianizadas después de la Conquista ya que, en estas culturas, el espacio sagrado de los rituales comprende también y en primer lugar el espacio infinito de la naturaleza.

¹⁹ Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, pp. 370-373.



En mi libro citado anteriormente, señalé la importancia de la exégesis hecha por los teólogos medievales acerca de los lugares de culto así como de los espacios sagrados descritos en la Biblia –particularmente en el Antiguo Testamento– para legitimar las prácticas litúrgicas del altar portátil. En efecto, numerosos pasajes veterotestamentarios ponen el acento sobre la santidad de un espacio natural y su sacralización por la intervención divina, como muestran ciertos pasajes sobre la celebración de rituales. Algunos de estos textos –como el de relato del sueño de Jacob (*Gen. 28, II-22*)– constituyen un verdadero soporte para los teólogos y los canonistas cristianos, permitiéndoles justificar el uso del altar portátil. Estos textos bíblicos plantean en términos irrefutables y explícitos la relación entre la naturaleza y el espacio sagrado concretado en el desarrollo de los rituales en el espacio natural²⁰. Además de que la exégesis de estos textos hace posible realizar prácticas litúrgicas con el altar portátil, la Edad Media considerará igualmente importante integrar la idea de la naturaleza en la construcción de los «paisajes de lugares simbólicos» (tales como los lugares del más allá) con estas mismas referencias bíblicas²¹. Agreguemos a ello que la naturaleza ofrece múltiples posibilidades para desarrollar e instalar lugares rituales que completan, o más exactamente, interactúan con el espacio consagrado de la iglesia²². De todo ello resulta que la «liturgia al aire libre»,

20 Sara Japhet, «Some Biblical Concepts of Sacred Place», en Benjamin Kedar and Raphael Jehudah Zwi Werblowsky (ed.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, Londres, Macmillan, 1998, pp. 55-72.

21 John Howe, «Creating Symbolic Landscapes. Medieval Development of Sacred Space», en John Howe y Michael Wolfe (eds.), *Inventing Medieval Landscapes. Senses of Place in Western Europe*, Gainesville, University of Florida Press, 2002, pp. 208-223.

22 R. Bradley, «Monuments and Places», en Paul Garwood (ed.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archeology, Ritual and Religion*, Oxford, 1989, Oxford University Press, pp. 134-140. Véase también las contribuciones del volumen de Alexander T. Smith y Alison Brookes (eds.), *Holy Ground. Theoretical Issues Relating to the Landscape and Material Culture of Ritual Space Objects. Papers from a session held at the Theoretical Archaeology Group Conference Cardiff, 1999*, Virginia, Archaeopress, 2001, 97 p. Podrá también consultarse con provecho la contribución de Tom Cummins y de Joanne Rappaport sobre la reconfiguración del espacio cívico

para retomar la expresión empleada por Paul Post, ofrece una tipología ritual muy rica donde el espacio sagrado no depende únicamente de la naturaleza de la liturgia o del simbolismo de tal o cual lugar natural, sino donde puede estar sometido a las condiciones de la topografía del paisaje, en concreto a las condiciones climáticas de este paisaje, como es el caso no solamente de las prácticas litúrgicas cristianas de la Antigüedad y de la Edad Media, sino también de numerosos territorios americanos cristianizados tras la Conquista²³.

LOS «DRAMAS» LITÚRGICOS MEDIEVALES: SU RECEPCIÓN Y TRANSFORMACIÓN EN EL SENO DE LAS CULTURAS INDÍGENAS DE AMÉRICA

En la segunda parte de este trabajo, voy a centrar mi atención en la recepción y transformación en los territorios americanos de una forma particular de rituales litúrgicos que la Edad Media occidental ha visto nacer: los «dramas» litúrgicos²⁴. En la Edad

y del espacio sagrado en los Andes en la época colonial, «The reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image and Writing in the colonial Northern Andes», *Latin American Literary Review*, Carnegie-Mellon University, Pittsburgh, v. 36, n. 52, pp. 174-200.

²³ Paul Post, «Paysage rituel: la liturgie en plein air», *Questions liturgiques*, órgano del Liturgisch Instituut-Katholieke Universiteit te Leuven, Leuven, n. 77, 1996, pp. 174-190.

²⁴ Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, The University of Clarendon Press, 1933, 2 v.; O.B. Hardison, *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1965, 168 p., y sobre todo Christoph Petersen, *Ritual und Theater. Messallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter*, Tübingen, 2004, 268 p., quien desarrolla interesantes ideas sobre la cuestión de la «representación» en estos dramas; ideas cercanas a la reflexión teórica realizada sobre este punto por Carlo Ginzburg, «Représentation. Le mot, l'idée, la chose», *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, París, Gallimard, 2001, pp. 73-88. Sobre la relación entre los dramas litúrgicos y el origen del teatro, ver la útil puesta a punto de Elisabeth Lalou, «Quelques réflexions sur cérémonie, cérimonial et jeu», en Jean-Pierre Bordier, Stéphanie Le Briz-Orgeur, Gabriella Parussa, *Le jeu théâtral, ses marges, ses frontières. Actes de la deuxième rencontre sur l'ancien théâtre européen de 1997*, París, Champion, 1999, pp. 115-124 y sobre todo, la obra de Rainer Warning, *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, Múnich, Fink, 1974, 272 p.



Media, la liturgia «oficial» de la Iglesia comprende un gran número de rituales, algunos de los cuales poseen una significación sacramental en tanto que otros tienen como principal objetivo la bendición o la consagración de un objeto o de un lugar. A partir del siglo XI y sobre todo después del siglo XII, otras prácticas rituales van a añadirse a este marco «oficial». Entre estas nuevas prácticas rituales encontramos los «dramas litúrgicos», que nacieron en el medio monástico y que permanecieron durante toda su existencia integrados en la práctica litúrgica de los monjes.

Considerados por los historiadores del teatro como el origen del teatro «moderno», estos «dramas» litúrgicos, integrados en el contexto de la liturgia monástica no tienen nada, propiamente hablando, de «dramático» y están así mismo lejos de la concepción de la representación teatral. En efecto, más que «piezas de teatro» representadas, estos «dramas» litúrgicos monásticos forman parte integral de la liturgia y constituyen una suerte de desarrollo de naturaleza exegética. Pero, ¿en qué consisten exactamente? Estos «dramas» litúrgicos son representados por los monjes que, con ocasión de las grandes fiestas del calendario litúrgico, llevan a escena dentro de la iglesia los momentos importantes de la vida de Cristo, tales como la adoración de los magos el día de la Epifanía, la Resurrección o, bien la escena de los peregrinos de Emaús. Estos rituales particulares representados en el marco «normal» de la liturgia constituyen una forma de exégesis sobre la fiesta celebrada. En efecto, en ocasión del desarrollo de estos dramas sucede que los monjes, representando a un determinado personaje de la historia de Cristo, son movidos a pronunciar o a cantar palabras de naturaleza exegética relacionadas con la fiesta del día. Además de la importante significación teológica de estos rituales, hay que subrayar el hecho de que no constituyen propiamente hablando «representaciones» fieles de tal o cual acontecimiento de la vida de Cristo, sino ante todo «representaciones» miméticas de los episodios desarrollados. En cierta forma, podría decirse que estas «piezas» representadas pertenecen claramente a

la categoría de la exégesis teológica sobre la liturgia, siempre integradas en el desarrollo del ritual.

A finales de la Edad Media, estos «dramas» litúrgicos salieron progresivamente del marco espacial de la iglesia y de los monasterios para propagarse en el espacio civil y laico de la ciudad. En efecto, a lo largo de la baja Edad Media –e incluso más allá– cierto número de estos rituales fueron poco a poco «recuperados» por los laicos, quienes propusieron versiones muy alejadas de la forma y de la significación primigenia de dichos dramas. En este contexto laico, tales «dramas» litúrgicos fueron reinterpretados como teatro destinado a un amplio público y no como la exégesis que expresaba la «representación» mimética de la historia de Cristo por los monjes. Representada por los laicos en los atrios de las iglesias o en las plazas públicas de las ciudades, estos «dramas» litúrgicos de naturaleza exegética se convirtieron en piezas de teatro destinadas a los laicos mostrando los misterios de la vida de Cristo. Fue esta nueva forma de los «dramas» litúrgicos la que en parte se exportó al continente americano tras la Conquista y tomó, en los territorios nuevamente cristianizados, formas nuevas que atestiguan a la vez la perennidad del espíritu de tales rituales más allá de la Edad Media en territorios diferentes a aquellos que los vieron nacer y, al mismo tiempo, un proceso de transformación que testimonia la apropiación de estos ritos medievales antiguos por parte de las culturas locales.

Uno de los ejemplos más célebres de esta apropiación y transformación de los ritos medievales por las culturas de los pueblos conquistados y cristianizados tiene como marco la vasta región situada entre Arizona y Nuevo México actuales²⁵. En esta zona asistimos en la primera mitad del siglo XVIII a una primera campaña de cristianización de las poblaciones amerindias por los misioneros franciscanos. A pesar de los esfuerzos desarrollados por

25 Véase el expediente presentado por Carlo Severi, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Éditions Rue d'Ulm, Musée du Quai Branly, 2007, pp. 259-322.



la orden, la situación era muy inestable. Las comunidades misioneras fueron objeto de frecuentes ataques por parte de los indios (en particular de los Apaches), provocando la extinción progresiva de la presencia franciscana en la región. A finales del siglo XVIII es posible reconocer una importante carencia de personal eclesiástico y a partir de 1821, en el momento de la proclamación de la independencia de México, el clero novohispano se retiraría de la región, dejando un vacío pastoral y litúrgico en el seno de las comunidades de lengua española. En esta situación particular, las comunidades cristianas quisieron continuar con la celebración de los rituales esenciales de la Iglesia haciendo frente al conflicto, frecuentemente sangriento, que los oponía a los indios. A partir de este momento asistimos el nacimiento de una nueva tradición ritual que escapa casi totalmente a las autoridades eclesiásticas que, como veremos, representa una lejana reminiscencia de la tradición de los dramas litúrgicos medievales.

En una región comprendida entre la actual frontera entre México y Estados Unidos y el norte del Río Grande, asistimos a la fundación de sociedades religiosas pertenecientes a la cofradía de los hermanos de la Santa-Sangre, llamada comúnmente «Hermandad de los Penitentes», quienes construyeron numerosas iglesias no consagradas por el clero conocidas como las Moradas. En el seno de estas comunidades, lo esencial de la práctica religiosa se centra sobre el ejercicio de la penitencia y sobre la imitación de Cristo según una tradición muy en boga durante los últimos siglos de la Edad Media. Este fuerte interés por la penitencia lleva a cada miembro de la cofradía a practicar asiduamente la auto-flagelación durante las procesiones de Semana Santa. Pero las innovaciones rituales desde la perspectiva de las prácticas antiguas, muchas de las cuales remontan a la Edad Media europea, consisten en primer lugar en la elaboración de un ciclo ritual consagrado a las celebraciones de la Pasión donde todos los momentos del martirio de Cristo, de la flagelación a la crucifixión, pasando por el *via crucis*, son fielmente reproducidos.

En estos rituales representados como «dramas litúrgicos», la celebración de la pasión toma forma de rituales sumamente violentos que consisten particularmente en una crucifixión simulada, la cual estaba condenada por las autoridades de la Iglesia –quienes se hallan ausente de estos lugares– porque era considerada como un exceso penitencial. Estos rituales de simulación de los sufrimientos de Cristo realizados por los penitentes de las Moradas eran a veces objeto de ataques por parte de los indios quienes, tras el desarrollo de las crucifixiones simuladas, se dirigen sobre el Cristo crucificado representado por un penitente al que traspasaban con sus flechas. Para los indios se trataba ciertamente de atacar a estas comunidades, pero también y sobre todo, desde una perspectiva simbólica, de matar a la figura de Cristo. En otras palabras, los ataques reales a estas comunidades y a estos penitentes por parte de los indios venían a agregar una dimensión suplementaria al carácter sangriento y violento del ritual en sí mismo, durante el cual el penitente que encarnaba a Cristo era verdadera y físicamente martirizado por actos de tortura física que exageraban e intensificaban la identificación del penitente con la figura de Cristo. En este contexto, no estamos ya en presencia de una representación de los sufrimientos de Cristo por los monjes de la Edad Media, en la que la significación primera estaba relacionada con la exégesis litúrgica, sino que nos encontramos en el seno de un sistema de identificación en el que el sentido no revela más la exégesis sobre la liturgia, sino que atañe sobre todo a la voluntad de identificarse con Cristo hasta el punto de vivir realmente los sufrimientos. A todo ello se añaden los ataques de los indios contra Cristo, es decir, contra el penitente de las Moradas a quien verdaderamente se asimila con Cristo, manifestándose así la oposición de las poblaciones indígenas a toda forma de conversión al cristianismo mediante actos de violencia en contra de la figura de Cristo.

En esta misma localidad de las Moradas de Nuevo México, asistimos igualmente al desarrollo de un ritual destinado a



acrecentar más aún el efecto negativo sobre la figura de Cristo. En relación con el tema de Cristo traspasado por las flechas de los indios, cuya importancia simbólica se ha visto a propósito del «drama» litúrgico practicado por los penitentes de las Moradas, se creía y se contaba que la dama Sebastiana, una especie de contra-figura de San Sebastián, había matado una vez, como los apaches lo habían hecho, a un penitente que se encontraba sobre la cruz mientras representaba el papel de Cristo imitando sus sufrimientos. Esta tradición permite suponer la increíble eficacia de la muerte sobre Cristo en tanto que la tradición cristiana subraya, por el contrario, la victoria del Salvador sobre la muerte, así como el carácter real de esta eficacia puesto que, como las flechas de los indios, la flecha lanzada por la dama Sebastiana había matado efectivamente al penitente imitador de Cristo. Esta leyenda dio nacimiento a una producción artística alrededor de la figura esculpida de la dama Sebastiana que se inscribe, tal como lo ha demostrado perfectamente Carlo Severi, en la tradición iconográfica medieval europea donde expresa, a través de las representaciones de artistas «populares», el tema del triunfo de la muerte bajo las huellas de la dama Sebastiana en América.

En el conjunto de este proceso ritual donde la imagen desempeña, en su acepción más amplia, un papel de primera importancia, es necesario señalar el proceso de inversión del ritual donde se pasa de la victoria de Cristo sobre la muerte en los «dramas» litúrgicos medievales, a su muerte y derrota provocada por la misma muerte. En efecto, las flechas lanzadas por los indios Apaches sobre los Cristo-penitentes, así como aquellas enviadas por la dama Sebastiana contra esta misma figura polisémica subrayan que, en esta ocasión, no es Cristo quien triunfa sobre la muerte, sino a la inversa. Así, el rito tradicional del triunfo de Cristo sobre la cruz, al cual se puede ligar la significación simbólica de la mayor parte de los «dramas» litúrgicos medievales, es transformada aquí en un triunfo y en una victoria de la muerte sobre Cristo representada por el penitente realmente muerto por la dama Sebastiana y,

sobre todo, por las flechas de los indios Apaches. Se trata en este caso de una agresión simbólica a la figura de Cristo inserta en el ritual inverso del «drama» litúrgico medieval y que se inscribe en el marco de un conflicto entre dos culturas diferentes: aquella surgida de la Edad Media occidental cristiana y aquella de los indios autóctonos. Recalquemos el interesante fenómeno consistente no en suprimir un ritual heredado de la tradición medieval europea y exportado a las tierras conquistadas sino, ante todo, en producir una versión inversa destinada a manifestar el conflicto entre los indios y los cristianos (a través de las comunidades de los penitentes de las Moradas), conservando toda su significación mimética hasta llevarla a un punto extremo.

ABY WARBURG, LOS RITUALES HOPIS
Y EL ORIGEN DE LA ICONOGRAFÍA

En su célebre y famoso ensayo intitulado *El ritual de la serpiente*, el gran historiador e historiador del arte alemán Aby Warburg aparece como el verdadero padre fundador de la iconografía y de la iconología, tal como serían desarrolladas y teorizadas por otros sabios, como Erwin Panofsky²⁶. Como es sabido, este texto fue escrito por Warburg en un contexto particular: el de una conferencia pronunciada el 21 de abril en la clínica psiquiátrica donde el sabio se hallaba internado desde hacía varios años. A fin de juzgar la evolución de su estado mental y deliberar sobre la posibilidad de hacer salir a Warburg de este establecimiento, los médicos le solicitaron que pronunciara una conferencia en la que el público estaría constituido por otros pensionarios del lugar. Aby Warburg se decantó por la redacción de un texto sobre una estancia que realizó entre 1895 y 1896 en el seno de las poblaciones

²⁶ Aby Warburg, *Le rituel du serpent. Récit d'un voyage en pays peuplé*, París, Macula, 2003, 199 p. Sobre Warburg antropólogo, cf. Severi, *Le principe de la chimère*, op. cit. en la nota 25, pp. 33-88.



Hopis. Dejando de lado las circunstancias particulares que llevaron a la redacción de este texto, «el ritual de la serpiente», puesto que se trataba del título del libro nacido de la conferencia, relata la observación minuciosa, de naturaleza a la vez etnológica y antropológica hecha por Warburg, de un ritual practicado por los indios hopis, instalados en el territorio de la actual Arizona, en el que colocaban una o más serpientes al lado los actores humanos del ritual.

Como buena parte de los rituales practicados por los indios hopis, el ritual de la serpiente subraya la identificación mimética hecha por los indios con las fuerzas de la naturaleza, representada frecuentemente por animales cuya fuerza tratan de igualar y de apropiarse simbólicamente mediante el uso de máscaras. En el ritual de la serpiente mencionado, numerosas y complejas fases se suceden en el curso de las cuales el acento se pone particularmente sobre las danzas rituales practicadas por los actores vestidos y enmascarados como animales. El apogeo de esta tentativa mágica de acercar la naturaleza a través del mundo animal toma a veces la forma de una danza ritual con serpientes vivas. Dentro de este ritual, los danzantes y el animal forman una unidad mágica destinada asimismo a mostrar tanto el dominio por parte de los indígenas de las fuerzas animales peligrosas para el hombre como el éxito que se obtiene al entrar en simbiosis con las fuerzas de la naturaleza. Así dominada, la serpiente se convierte en un mensajero del Hombre a través de la naturaleza y se le envía como tal a través del mundo. En el plano simbólico, Warburg había observado perfectamente que el ritual de la serpiente practicado por los hopis y los wokis, entre otros, estaba fundado sobre la similitud morfológica (iconográfica) entre el animal y el relámpago, cuya fuerza se quería obtener.

En la segunda parte de su conferencia, Aby Warburg procede como verdadero teórico precursor de la iconografía y de la iconología. En efecto, la observación precisa del ritual de la serpiente que realizó con ocasión de su viaje etnológico-antropológico le dio

la oportunidad de examinar las representaciones occidentales de dicho reptil en el arte griego, así como en las producciones artísticas de la Edad Media y del Renacimiento. Constatando una especie de similitud formal e iconográfica entre ciertas representaciones occidentales que escenifican al hombre con la serpiente y las «imágenes verdaderas», reales de la actuación ritual de los indios de América, Warburg llega a la conclusión de que las prácticas artísticas y sus tradiciones iconográficas no son autónomas, sino que requieren de un análisis antropológico. Dicho de otra manera, las formas iconográficas del arte occidental, influidas por los temas recurrentes de las diferentes culturas (y dentro del mundo cristiano, es claro que la figura de la serpiente ocupa un lugar importante), pueden ser leídas e interpretadas a partir de un análisis antropológico de naturaleza idéntica a aquella llevada a cabo por Warburg a propósito del ritual de la serpiente practicado por los indios hopis y wokies. En cierto momento de su demostración, Warburg compara el trance de los actores del ritual de la serpiente con las representaciones de personajes en el arte griego y renacentista que portan serpientes y parecen mostrar un estado de transe idéntico al que tienen los indios de América durante el desarrollo del ritual.

No tengo en absoluto la intención de proceder al análisis y a la crítica de las teorías de Warburg. Quisiera simplemente puntualizar la idea según la cual el origen de la ciencia iconográfica y de su corolario, la iconología —cuya importancia se reconoce en la lectura de las imágenes cristianas medievales, entre otras— se sitúa, a través de la figura de Warburg y su experiencia antropológica cerca de los indios hopis, en la observación de la naturaleza, a la vez etnológica y antropológica hecha por el sabio alemán, de un ritual practicado en el seno de otras culturas distintas a las de Occidente, en concreto, las cultura indias de América del Norte. De esta forma puede afirmarse que el fenómeno de aculturación se ha desarrollado esta vez en sentido inverso de aquél al que generalmente se está habituado en el estudio de las culturas amerindias tras la Conquista.



A propósito de este ejemplo tomado del dominio de las ciencias humanas y, más exactamente, en relación con ciertos rasgos de la cultura cristiana en la Edad Media, señalamos una vez más el hecho de que se trata, en este caso, de la «aculturación» de un fenómeno nacido en la propia cultura de los indios de América que viene a instalarse y alimentar la reflexión intelectual de la ciencia occidental aplicada a los ámbitos de las imágenes rituales en una época en la que las culturas originarias de América habían sido profundamente «contaminadas» por la implantación del modelo cristiano occidental nacido de la cultura medieval.

CONCLUSIÓN

En esta breve exposición, de naturaleza introductoria al presente volumen, espero haber mostrado y explorado rápidamente ciertos aspectos de la complejidad, por una parte, de la construcción del imaginario medieval por una de las instituciones dominantes de la cultura de la Edad Media occidental, la Iglesia, y por la otra, las diferentes formas de recepción y de transformación, es decir, de interacción entre este imaginario cristiano de la Edad Media y los rasgos dominantes de las culturas amerindias antes y después de la Conquista. Dentro de los diferentes casos de figuras que acabo de presentar sucintamente, parece relativamente claro que, en el contexto de la construcción del imaginario medieval por la Iglesia y su recepción por parte de las culturas del Nuevo Mundo, debemos concebir el fenómeno en términos complementarios, de interacciones, intercambios e inversiones y no solamente a través del prisma de la Conquista y de sus efectos de profunda aculturación de las culturas locales a partir de la cultura cristiana occidental, nacida de la época medieval y del cristianismo.

No dudo de que muchas de las sabias contribuciones a este volumen permitirán precisar considerablemente las cosas y definir mejor las problemáticas y nos propondrán una visión más



clara de estas relaciones entre dos mundos, dos culturas, puestas en relación de una forma particular en un momento determinado de la historia.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS