

La construcción de la alteridad en la *Recopilación Historial* de fray Pedro Aguado*

Mariluz Toro

Resumen:

En este artículo se estudian varios temas y testimonios que revelan la imagen de los indígenas que construye fray Pedro Aguado en su *Recopilación Historial*.

El texto de Aguado se contextualiza en el género crónica siguiendo el enfoque cultural que ubica la descripción y categorización del Otro como parte de la construcción de alteridad en las crónicas y relatos de viajes. Entre los temas más recurrentes en la obra de Aguado, se toman algunos que aparecen en los relatos de otros cronistas o que le interesan a la antropología actual. Se estudian las representaciones sobre la vida social indígena y en especial las que se engloban bajo la categoría de barbarie. Para terminar se interroga la representación de lo sagrado indígena a partir de las creencias y prácticas religiosas, y el chamanismo.

Palabras clave: crónicas de Indias, fray Pedro Aguado, indígenas, barbarie, cosmogonías, escatologías, chamanismo, evangelización.

Las crónicas de Indias

Las crónicas de Indias (siglo XVI) son relatos de acontecimientos ordenados cronológicamente, cuyo discurso está impregnado de las

concepciones desde las cuales los cronistas españoles captaban, ordenaban y describían los hechos de la conquista y colonización de América, así como el mundo desconocido al cual se enfrentaban. Las

* *Recopilación Historial* de Santa Marta y el Nuevo Reino de Granada.

concepciones de los cronistas estaban vinculadas estrechamente a las problemáticas y a los debates de la época y por eso las crónicas de Indias no constituyen actos espontáneos de escritura de la realidad, ni obedecen sólo al asombro ante lo desconocido.¹

Entre los españoles que se aventuraban por el Nuevo Mundo había pocos letrados y quienes sabían leer y escribir —en su mayoría religiosos— detentaban una cierta posición privilegiada como testigos de los hechos. Muy pocos tenían la osadía de escribir acerca de los acontecimientos, pero cuando esto se daba lo hacían cumpliendo con los cánones del oficio de *cronista* o de *historiador*. Relatar la *crónica* de equivalía, en los escritos del siglo xvi sobre el descubrimiento y la conquista, a escribir la *historia de*.²

1. Bernardo Tovar Zambrano, "El pensamiento historiador colombiano sobre la época colonial", en: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, Nº 10, 1982, p. 11.

2. La crónica del siglo xvi era "el informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurados por la secuencia temporal". En el mismo siglo, los anales y crónicas "fueron reemplazados por la *historiae*" (narración tipo *gesta* o tipo *vita*), es decir, aparecieron crónicas cada vez más semejantes a las historias. Walter Mignolo, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en: Inigo Madrigal L., (Director), *Historia de la literatura hispanoamericana*, to-

Si nos apoyamos en Walter Mignolo, podemos decir que en el siglo xvi la escritura de la historia era un deber exclusivo de los letrados y no podía estar en manos de cualquiera, aunque las circunstancias hicieron que capitanes y soldados asumieran la tarea de escribir sobre su experiencia en el Nuevo Mundo. Además, la crónica colonial respondió en parte a la exigencia de información por parte de la Corona sobre los hechos de la conquista y colonización de América, pues la necesitaba para el ejercicio del poder real y para elaborar una política imperial de reglamentación y control institucional.

Desde 1526 se creó el cargo de Cronista, desempeñado inicialmente por fray Antonio de Guevara y a partir de 1532, por Gonzalo Fernández de Oviedo. Sólo en 1571 la Corona creó el cargo de Cronista Mayor, adscrito al Consejo de Indias, y emitió las cédulas reales que solicitaban descripciones sobre todos los aspectos de las colonias que requerían legislación: las formas de vida de los indígenas, los sucesos de la conquista, la geografía, los recursos naturales, los asuntos civiles y eclesiásticos, etc.³

mo 1: época colonial, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 75-76.

3. Tovar Zambrano, *Op. cit.*, p. 14.

Había cronistas oficiales y no oficiales,⁴ y los textos que ambos producían eran sometidos a la censura antes de su publicación: el poder central decidía si el texto se podía publicar, si se hacía total o parcialmente, con o sin modificaciones. Así el Estado español podía manipular la información que contenían las crónicas, de acuerdo con intereses políticos como la legitimación de la ocupación española, la justificación moral de la conquista y la evangelización de los indígenas.

Los mecanismos de censura ya existían en la España de los Reyes Católicos. Los moralistas de la época criticaban fuertemente los libros de caballería e instigaban a la Corona a prohibir su exportación a América,⁵ igualmente eran censurados los libros sobre las culturas árabe y judía,⁶ y los libros ameri-

canos. En cuanto a éstos, la censura se aplicaba al discurso referente a los ritos y prácticas autóctonas que los europeos, particularmente los españoles, consideraban paganas, supersticiosas y por lo tanto contrarias a la religión católica.

Durante el reinado de Felipe II, la censura se extendió a los libros americanos sobre asuntos coloniales que preocupaban a la Corona, como la justicia o injusticia de la guerra que se libraba contra los indígenas, los derechos del Rey y los conquistadores sobre los territorios y los hombres del Nuevo Mundo, la legitimidad de la esclavitud indígena, la crueldad de los conquistadores, la humanidad de los indígenas, etc.

A mediados del siglo XVI, cuando la presencia institucional del Estado metropolitano se había afirmado en el Nuevo Mundo, la estabilidad interna del imperio y sus colonias se volvió asunto de primera importancia. Subyacía el temor de ver surgir una potencia colonial autónoma que pudiera escapar al control de las autoridades reales, encargadas de la reglamentación de los indígenas. El aparente ímpetu humanista, más allá de un interés marcado por comprender mejor las poblaciones del Nuevo Continente, no debe ocultar el instrumento de control político y religioso que

4. Fray Pedro Aguado escribió por cuenta propia: "por parecerme que nadie puede mejor que yo quitar el deseo de V.M. por no haber puesto ninguno aquel trabajo [...] me determiné en el presente discurso, aunque a mí no se me mandaba". Fray Pedro Aguado, *Recopilación Historial* (Introducción, notas y comentarios de Juan Friede), tomo I, Bogotá, Presidencia de Colombia, 1957, p. 108.

5. Rolena Adorno, "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, año XIV, N^o 28, 1988, pp. 59-60.

6. *Ibid.*, pp. 62-63.

se esboza detrás de las crónicas oficiales.⁷

La crónica como régimen discursivo y el problema de la verdad

En dos sentidos la crónica es un relato histórico: en ella se trata la historia como práctica y como devenir. En el primer sentido, la historia es la memoria de la humanidad y se define como el acto de consignar testimonios de acontecimientos vividos o no por el cronista, contemporáneos o anteriores a él. El cronista, en el acto de inventariar por escrito los acontecimientos, se inscribe en una práctica cultural tradicional que le ha servido a ciertas sociedades para construir, conservar y transmitir su memoria colectiva desde la adquisición de la escritura.

En la historia como práctica, el cronista perpetúa, para las generaciones que le sucederán, huellas humanas que de otro modo se perderían en el olvido. A esta función de construcción de memoria, que también fue practicada por los cronistas de Indias, se le puede llamar

sin vacilación *historia* con *h* minúscula. En este sentido, los cronistas practicaban un género historiográfico al que ellos mismos llamaban indistintamente *crónica* o *historia*.⁸

Al tomar la historia como devenir, la crónica se forma por un particular mestizaje de tres tradiciones: la helenística—de donde obtiene su pretensión de discurso realista y fiel a la verdad—,⁹ la concepción agustiniana de la historia como relato del destino trazado por la Providencia—con la impronta de los valores morales del cristianismo— y finalmente la épica, basada en las epopeyas antiguas y en los valores de la moral cabaleresca medieval, y especialmente en la exaltación del heroísmo. La crónica remite entonces a una triple valoración moral: la verdad, la justicia y la majestad divinas, y la heroicidad.

8. Este hecho lo constatan, entre otras, la *Crónica del Perú* de Cieza de León (1554) y la *Historia General y Natural de las Indias* de Fernández de Oviedo (1535). Pedro Aguado usa el término historia en el título de su texto —*Recopilación Historial*— y lo repite cuando dice: “porque no quedasen sepultadas las cosas que en la presente historia con tanta necesidad se verán escritas” o “es fuera de mi estado y profesión ocuparme en escribir historias”. Aguado, *Op. cit.*, pp. 110 y 111.

9. Desde Aristóteles, la historia como práctica discursiva tiene dos fines: uno filológico que se ocupa de hechos particulares y tiene pretensiones de verdad, y otro político que busca serle útil a la comunidad. W. Mignolo, *Op. cit.*, p. 77.

7. Lo-Re, Sandra. “Le sens de l’altérité dans *La Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León”. *Mémoire DESAL, Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine*, Jacopin, Pierre-Yves (Directeur), 1996, p. 76.

Pero la crónica también pretende ser un discurso histórico cuando proclama lo real por medio del testimonio. El origen de los testimonios utilizados por los cronistas para elaborar sus textos era diverso: a veces recurrían a la experiencia propia, con frecuencia a la de soldados u otros actores de la conquista y, en ocasiones, a los indígenas. La utilización de los testimonios indígenas suscitó cambios en la producción discursiva de las crónicas, pues implicaba confrontarse con otras lenguas y por lo tanto con otras culturas, con otras maneras de estar en el mundo.

Según el historiador Serge Gruzinski, los testimonios indígenas recogidos por los grandes cronistas del siglo XVI eran “arbitraria y sistemáticamente disociados de las circunstancias de su producción para ser integrados así a la rejilla de explicación retenida por el autor”.¹⁰ Las descripciones de las culturas indígenas que hacían los cronistas españoles no son exactamente invenciones como afirma alguna escuela de pensamiento,¹¹ pero tam-

poco son cuadernos de etnógrafos que reportan objetivamente la realidad americana, como sostienen algunos antropólogos y etnólogos.¹²

La Recopilación Historial de fray Pedro Aguado

Desde la óptica de la construcción discursiva de la alteridad, hemos realizado una lectura de la *Recopilación Historial de Santa Marta y el Nuevo Reino de Granada* que escribió el franciscano Pedro Aguado, para estudiar las representaciones del mundo indígena presentes en esta crónica.

La *Recopilación Historial*, escrita entre 1561 y 1579 —y considerada como la primera crónica sobre el territorio de la actual Colombia— se refiere a la conquista y colonización de los territorios co-

indígenas. Con una actitud negacionista se rechazan los testimonios españoles sobre prácticas indígenas como el canibalismo o los sacrificios humanos. Nancy Farriss, “Idoles. L’extirpation des idolâtries à Oaxaca”, Université de Pennsylvanie (Philadelphie), Notas de la conferencia dictada en el Seminario de Nathan Wachtel, Gilles Rivière et Jacques Poloni-Simard, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 17 de mayo de 2001.

10. Serge Gruzinski, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe - XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 193 (traducción nuestra).

11. Para una escuela norteamericana las fuentes españolas no son fiables porque están “contaminadas” por los poderes dominantes y sólo son válidas las fuentes

12. En toda descripción del Otro inevitablemente hay una interpretación pues las descripciones están “viciadas” por el espíritu de quien describe.

rrespondientes a las gobernaciones de Santa Marta, Cartagena, Popayán, el Nuevo Reino de Granada y parte de Venezuela. El relato abarca el período que va desde la expedición de Rodrigo de Bastidas a Santa Marta en 1520, hasta 1574.

La crónica de Aguado en su mayor parte está compuesta por descripciones de las expediciones españolas, de la fundación de ciudades, del heroísmo de los conquistadores y, en ocasiones, de su crueldad. Como perdidos en esa maraña de relatos sobre los vencedores, se encuentran testimonios sobre diversos aspectos de las culturas indígenas que habitaban los territorios mencionados.

Nuestro análisis de la *Recopilación Historial* se basa en el estudio de los procedimientos culturales relativos a la descripción y a la categorización del Otro, como parte del proceso de construcción de alteridad en las crónicas y relatos de viajes. Estos procedimientos son el resultado simultáneo de dos fenómenos sociales y culturales: la identificación y la diferenciación. Al comparar las descripciones que hacen diversos viajeros y cronistas del siglo XVI, constatamos que ellos se orientan con frecuencia hacia las mismas categorías y que éstas tienen una pertinencia cultural. En efecto, las categorías que expresan una forma de alteridad y una forma

de identidad, pertenecen a una época y a una sociedad determinadas.¹³

En los testimonios que recoge Pedro Aguado se analizan, en primer lugar, las representaciones sobre la vida social indígena y en particular las que se engloban en la categoría de *barbarie*, y en segundo lugar, se analizan las representaciones sobre la vida religiosa a partir de dos temas principales: las creencias y prácticas religiosas y el chamanismo.

La polisemia de lo bárbaro

En 1561, cuando Aguado llegó a Cartagena de Indias, al menos en el discurso oficial, la naturaleza humana de los indios ya no era cuestionable. En 1538, con la bula *Sublimis Deus* del Papa Pablo III, la Iglesia reconoció a los indios como seres humanos dotados de razón y por ende “capaces de la fe cristiana”.¹⁴ Esta declaración formó parte, pero no fue el final, del debate político y filosófico desatado en Europa a raíz del contacto entre los mundos europeo y precolombi-

13. Ver: Lorenza Mondada, “La construction discursive de l’altérité: effets linguistiques”, *Traverse, Revue d’Histoire*. N° 1, 1996, p. 52.

14. Thomas Gomez, *Droit de Conquête et Droits des Indiens*, Paris, Armand Colin, 1996, pp. 112-113.

no. En el marco de esa polémica se ubica la famosa Controversia de Valladolid (1550), en la cual Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda debatieron aspectos como la naturaleza de los indios americanos, la legitimidad de la guerra contra ellos y la justificación de su esclavitud.¹⁵

En este contexto histórico se sitúan las diversas posiciones —a veces contradictorias— que asume Pedro Aguado respecto a la humanidad y racionalidad de los indígenas. En algunas ocasiones Aguado llama a los indios “gente” y en otras los compara con los animales (“fiero y bruto can”¹⁶) al referirse a su comportamiento “cruel” e “irracional”:

la experiencia nos ha mostrado, que antes viven [los indios] a imitación y ejemplo de fieros y agrestes animales que de hombres humanos.¹⁷

Adjetivos y sustantivos como “indómito”, “bruto”, “bestia” e incluso

“hembras y machos”,¹⁸ aparecen a menudo en la *Recopilación Histórica* para categorizar a los indígenas. Las nociones evocadoras de animalidad, brutalidad y salvajismo en la obra de Aguado están estrechamente asociadas a la noción de barbarie.¹⁹

Para la mayoría de los europeos del Renacimiento, el bárbaro es quien vive fuera de la “civilización”. En el contexto de la conquista de América, la oposición entre civilización y barbarie la expresa claramente Juan Ginés de Sepúlveda en un texto posterior a la Controversia de Valladolid, pero inspirado en las mismas ideas que había defendido en el debate:

estas guerras pueden emprenderse por parte de una nación muy civilizada contra gente nada civilizada que son más bárbaros de lo que uno se imagina,

15. Para Sepúlveda los indígenas americanos eran seres inferiores, esclavos por naturaleza que debían someterse a los españoles; Las Casas, por su parte, se oponía a toda forma de esclavitud de los indígenas y consideraba injusta la guerra contra ellos. Acerca de las tesis de ambos, ver: Gomez, *ibid.*, pp. 101-123.

16. Aguado, *Op. cit.*, tomo I, libro 5, capítulo 3, p. 457.

17. Aguado, tomo II, libro 15, capítulo 2, p. 428.

18. Aguado, tomo I, libro 5, capítulo 3, p. 455.

19. Entre los griegos el bárbaro era quien no pertenecía como ciudadano a una *polis* o no hablaba la lengua griega. En el mundo cristiano occidental —en los siglos XVI y XVII—, son bárbaros los pueblos o individuos no cristianos, entre ellos los indígenas americanos. Luego el término se convierte en una expresión que se emplea para oponer una diferencia entre la propia identidad y lo extraño, lo otro. Ya en el siglo XVI, Fray Bartolomé de las Casas había advertido el abuso del término y la relatividad de la noción de bárbaro. Ver: Tzvetan Todorov, *La conquista de América, El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 201-202.

pues carecen de todo conocimiento de las letras, desconocen el uso del dinero, van casi siempre desnudos, hasta las mujeres, y llevan fardos sobre sus espaldas y en los hombros, como animales, durante largas jornadas. Y aquí están las pruebas de su vida salvaje, parecida a la de los animales: sus sacrificios execrables y prodigiosos de víctimas humanas a los demonios; el que coman carne humana; que entierren vivas a las mujeres de los jefes con sus maridos muertos, y otros crímenes semejantes.²⁰

Volviendo a fray Pedro Aguado, éste se refiere a los indios con algunas acepciones del término “bárbaro” corrientes en la lengua escrita de su época, tales como: 1) adj. inculto, grosero, lleno de ignorancia y rudeza, tosco y salvaje, como lenguaje bárbaro, costumbres bárbaras; 2) fiero, cruel, despiadado; 3) temerario, destemplado y precipitado, e inconsideradamente violento.²¹

En el texto de Aguado —y en las crónicas de Indias del siglo XVI—,²²

el término bárbaro es polivalente, su campo semántico incluye diversos sentidos que dependen del tipo de discurso y de motivaciones políticas y morales diferentes para cada caso: bárbaros son los pecadores idólatras que deben ser conducidos hacia el catolicismo y también los *canibales* que deben ser combatidos para evitar la guerra con los otros indios; bárbaro es el que rechaza toda pacificación y trato con los cristianos o quien es su enemigo en el campo de batalla, como sucede con el cacique Guatavita:

[Este implacable guerrero] era [...] bárbaro de furiosa y rebelde condición y muy arrogante, y así jamás quiso venir a la amistad de los españoles, aunque en sus tierras y sujetos se les hacían grandes daños.²³

Bárbaros se les puede decir a cobardes como los indios Moxca, que son “bárbaros de bríos flojos y tímidos”,²⁴ pero también para Aguado —y los europeos en general— son bárbaros los pueblos que care-

20. Juan Ginés de Sepúlveda. “Del reino y los deberes del rey” (I, 4-5). Citado en: Todorov, *ibíd.*, p. 167.

21. *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1979. Reimpresión del Diccionario de la Real Academia Española de 1726.

22. La misma polivalencia y ambigüedad del término se observan en la crónica de Gonzalo Fernández de Oviedo. Ver: Louise

Bénat-Tachot, “Les représentations du monde indigène dans la ‘Historia General y Natural de las Indias’ de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés”, *Thèse doctorale*, Paris III. Marie Cécile Benassy (Directeur). 1996, pp. 582-585.

23. Aguado, tomo I, libro 4, capítulo 5, p. 344.

24. Aguado, tomo I, libro 3, capítulo 6, p. 275.

cen de formas jerárquicas de gobierno o conciben de otra manera la autoridad. Así describe el autor a los indios del valle de Santiago:

“en sus costumbres y manera de vivir no son menos bárbaros que las otras gentes indianas y aun digo que más, pues entre ellos ni hay principales ni señores que los rijan y gobiernen ni a quien obedezcan y reconozcan por superiores.²⁵

Según Aguado son bárbaras también las relaciones de parentesco entre los indios de Santiago:

tienen otra costumbre que a mi parecer es la más bárbara que de gentes indianas ni de otras naciones se puede haber oído ni visto, y es que los hijos tienen dominio sobre los padres, y no los padres sobre los hijos.²⁶

Como afirma Louise Bénat-Tachot, nada permite definir la realidad polimorfa de lo bárbaro, excepto que ella se opone a lo cristiano. Lo que caracteriza al bárbaro indígena en las crónicas del siglo XVI no es su estado de civilización, de desarrollo técnico o social, sino el no ser cristiano.²⁷ La definición que opone bárbaro a cristiano abarca

todas las demás y es, al menos en el texto de Aguado, la más explícita.

La categorización del Otro mediante el término “bárbaro” manifiesta, de un lado, el choque entre dos sistemas de referencia, el de Aguado y el de los indios, y de otro, la posición etnocéntrica del cronista. Sin embargo, no puede haber “experiencia de alteridad” sin afirmación de la propia identidad, pues nombrar —describir— al Otro es imposible sin que haya una cierta conciencia de sí mismo. En esta relación lógica y existencial, ninguno de los dos términos existe sin el otro.²⁸

Para fray Pedro Aguado, “bárbaro” es todo lo que difiere de la identidad que le confiere su propio universo y en la forma como enfrenta lo desconocido se aprecia más claramente su etnocentrismo: la identidad de español y evangelizador es la referencia a partir de la cual Aguado nombra y juzga a los indios, sus creencias y comportamientos.²⁹ Pocas veces se detiene en las espe-

25. Aguado, tomo II, libro 13, capítulo 4, p. 357.

26. Aguado, tomo II, libro 13, capítulo 4, p. 358.

27. Bénat-Tachot, *Op. cit.*, p. 584.

28. La raíz latina del término alteridad significa “uno de los dos” o “el otro de los dos”. Jairo Montoya Gómez, “¿Y hoy, quién invade la ciudad?”, *Sociología*, Revista de la Facultad de Sociología. Medellín, Unaula, N° 22, 1999, p. 33.

29. También los indígenas, como todos los pueblos, fueron la humanidad de referencia en el momento de elaborar un juicio sobre los españoles.

cificidades, la diversidad y las significaciones de las culturas indígenas; rara vez las concibe como diferentes, auténticas y originales.

La incapacidad para admitir lo nuevo, lo inaudito de estas culturas, se ve sobre todo en las significaciones e interpretaciones que Aguado les otorga. El autor describe las usanzas de los diferentes grupos indígenas, como la desnudez, la gastronomía, los matrimonios, las ceremonias funerarias, los sacrificios humanos, las mutilaciones y el canibalismo, como costumbres bárbaras que se deben corregir con las enseñanzas de la doctrina cristiana.

Las prácticas caníbales

La antropología del siglo xx ha constatado, en no pocas ocasiones, que en las sociedades que practican el canibalismo, éste siempre corresponde a una "institución ritual" o a una "institución social", en la que todos los miembros del grupo participan de una manera jerarquizada. La antropofagia, en cambio, designa el simple acto de ingerir partes del cuerpo humano.³⁰

Los partidarios de la interpretación del canibalismo como práctica

estrictamente ritual y social piensan que la antropofagia como actividad generalizada, motivada por el solo deseo de comer carne humana, no parece haber existido en las sociedades amerindias, para ello se apoyan, entre otros, en los relatos de viajeros del siglo xvi.³¹ Ahora bien, la existencia del canibalismo en América en el momento de la conquista no es un hecho aceptado unánimemente; sobre este problema se ha desarrollado una importante polémica.³²

Consideramos probable la existencia del canibalismo entre los americanos en el siglo xvi, particularmente en el Nuevo Reino de Granada, pues así lo muestran varios testimonios de la época.³³ Sin embargo, debe recordarse que esos testimonios no pueden ser tomados

30. Ver: N. Sindzingre, y B. This, "Cannibalisme". *Encyclopaedia Universalis*, 1993, p. 894.

31. Como los relatos del cosmógrafo francés André Thévet, el aventurero alemán Hans Staden, el jesuita portugués Fernão Cardim o el caballero hugonote Jean de Léry. Ver: H. Clastres, "Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme Tupinamba", *Nouvelle Revue de psychanalyse*. N° 6 (Destins du cannibalisme), 1972, p. 71.

32. Álvaro Félix Bolaños resume la polémica en su libro *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios Pijaos de Fray Pedro Simón*, Bogotá, Cerec, 1994, pp. 172-176.

33. El canibalismo como práctica de los indios del Nuevo Reino de Granada es descrito por Pascual de Andagoya (1520), Jorge Robledo (1540), Gonzalo Ximénez de Quesada (1539), Pedro Cieza de León (1553) y fray Pedro Aguado (1562).

al pie de la letra sino interpretados a partir del contexto histórico en el que se produjeron, pues más que de la realidad de los indígenas, ellos hablan de los efectos de realidad creados intencionalmente o no por sus autores. Aparte de la ya cuestionada legitimidad y veracidad de los hechos narrados por los autores de la Colonia, entre ellos fray Pedro Aguado, nos interesamos en la manera como éstos definen y describen al Otro.

El canibalismo, entre ritual y práctica alimentaria

En el Nuevo Reino de Granada, los panches que habitaban en el Valle del Magdalena Medio, son una de las etnias con reputación de “carníboles”.³⁴ Aguado cuenta que los panches “son [...] muy carnívoros de carne humana, y así se venden unos a otros los hijos y parientes para comerse”.³⁵ Para ilustrar tal generalización, el franciscano narra una anécdota sobre un indio panche

que le vendió su sobrino a otro indio por “unas cuentas blancas”.³⁶

En este caso, Aguado no da indicaciones suficientes para conjeturar si se trata de endocanibalismo o exocanibalismo, pero es claro que las relaciones entre los actores de la anécdota son puramente económicas: hay un vendedor (el tío), un comprador (el otro indio) y la mercancía (el niño). La moral la imprime Aguado, quien a partir de su propio sistema de valores condena tres aspectos: vender a un pariente,³⁷ venderlo como carne y que sea el tío quien mate a su sobrino. El franciscano utiliza una retórica persuasiva para convencer a los lectores de la crueldad de estos indios y para que compartan su sentimiento hacia ellos.

En la obra de Aguado, el ejemplo por excelencia de esta relación comercial son las “carnicerías humanas”, llamadas así por transposición del término español “carnice-

34. Provincias de Tocaima (donde se fundó la ciudad del mismo nombre en 1546), Jáquima (también llamada Otayma) y Mariquita. Ver, respectivamente: Aguado, tomo I, libro 5, capítulo 3, p. 455 y ss; tomo I, libro 5, cap. 2, p. 451, y tomo I, libro 8, cap. 1, p. 509.

35. Aguado, tomo I, libro 5, capítulo 3, p. 457.

36. Aguado, *ibíd.*

37. Entre los indígenas precolombinos la relación comercial predominante era el trueque y los individuos podían ser parte de los bienes intercambiables. Ver: C. Caillavet, “Antropofagia y frontera: el caso de los Andes Septentrionales”, en: C. Caillavet y X. Pachón (compiladoras), *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*, Bogotá, Ifea, Sinchi y Universidad de los Andes, 1996, p. 88. Además, las relaciones de parentesco no eran iguales para los indígenas y los españoles o los europeos en general.

ría” que designaba en la época un mercado de carne animal. Esta denominación muestra una vez más la construcción del Otro a partir de sí mismo. Aguado menciona dichas carnicerías refiriéndose a los Pijaos,³⁸ otra etnia célebre por sus prácticas caníbales:

llega a tanto su maldad que tienen carnicerías públicas de carne humana, donde matan y venden por piezas y postas la carne de los indios e indias que prenden y cautivan.³⁹

Pedro Aguado alude a las “carnicerías humanas” para convencer al lector de la maldad y peligrosidad de los pijaos —amenazantes para los españoles y los otros indios—, pero es llamativo que, a diferencia de otros casos, el autor no mencione las fuentes de información. De otro lado, es difícil saber si tales carnicerías existieron o si son un recurso retórico del cronista para acentuar el carácter “bárbaro” de los pijaos, pues Aguado presenta estas prácticas solamente como un mercado de carne humana. Al respecto Álvaro Bolaños, a partir de

testimonios posteriores al de Aguado acerca de las “carnicerías humanas”, deduce que pudo haberse tratado más bien de lugares donde se realizaban sacrificios humanos y canibalismo ritual.⁴⁰

Las interpretaciones sobre el canibalismo son muy contradictorias en los relatos de los cronistas. En la *Recopilación Historial*, éste aparece a menudo interpretado como antropofagia o como lo que Luis Gonzalo Jaramillo⁴¹ llama “canibalismo alimenticio”, pero también hay pasajes en los que esta práctica tiene una dimensión que escapa a la mera búsqueda de proteína. Cuando el cronista se refiere a los indios de Cherigoto, Paragoto y Pitagotaro (provincias de Cubagua y Maracapaná), dice:

[Comen carne humana] por vicio, pudiéndose pasar sin ella por ser gente muy proveída de todo género de comidas, así de carnes monteses como de pesquerías y mantenimientos de la tierra y todo género de aves.⁴²

Las contradicciones en el texto de Aguado a propósito del caniba-

38. Juan Friede ubica a los Pijaos en “un territorio delimitado por la Cordillera Central al occidente, el río Magdalena al oriente, el río Saldaña al sur, colindando con los Paez y las tribus del Alto Magdalena, y al Norte ocupaban los llanos del Tolima”. Ver: Bolaños, *Op. cit.*, p. 23.

39. Aguado, tomo II, libro 16, capítulo 1, p. 489.

40. Bolaños, *Op. cit.*, pp. 206-211.

41. Luis Gonzalo Jaramillo, “Guerra y canibalismo en el valle del Río Cauca en la época de la conquista española”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 32, 1995.

42. Aguado, tomo III, libro 7, capítulo 2, p. 486.

lismo, pueden leerse como la expresión de su construcción particular de la imagen del Otro, sesgada por intereses del momento y marcada por su propio universo cultural. Sería entonces muy atrevido utilizar estas descripciones como fuente etnohistórica para argumentar en favor de un "canibalismo alimenticio".⁴³

Canibalismo ritual guerrero

Aguado describe a los "indios de la provincia de Ibagué" como grupos de caníbales que recurren a la guerra para obtener carne humana, es decir, que practican un canibalismo alimenticio: "son enemigos entre sí y se hacen guerra unos a otros sólo por comerse y sustentarse de sus propias carnes".⁴⁴ Pero el autor también señala otras características de los pueblos caníbales:

entre los que tienen y osan esta perversa y depravada costumbre jamás se ha hallado ningún género de riquezas ni hacien-

das más de las comidas de maíz y otras raíces silvestres.⁴⁵

El autor pretende mostrar, mediante la descripción de usos alimenticios y precarias técnicas agrícolas, el estado de barbarie de pueblos que quizás podríamos calificar como "guerreros".

Pero no todas las descripciones de Aguado sobre el canibalismo se inscriben en el tópico de lo alimenticio-comercial. En varios testimonios el cronista evoca el acto caníbal como posterior o asociado a la guerra, como en el caso de los indios panches cuya belicosidad es ilustrada por los procesos de recolección, decoración y exhibición de cabezas humanas-trofeos.⁴⁶ Cuando Aguado describe el canibalismo de los indios de las provincias de Cubagua y Maracapaná, deja entrever una nueva interpretación del canibalismo indígena como venganza, rito y celebración de una victoria, y considera estos tres motivos como parte de la misma experiencia mística y guerrera:

De estas gentes algunas había [...] que comían carne humana por venganza o rito o grandeza de alguna victoria que habían habido y no la comían de todo género de indios, sino de algún

43. La hipótesis de un "canibalismo alimenticio" precolombino es defendida, entre otros, por Jaime Arocha, quien "ve la guerra como un mecanismo encaminado a conseguir víctimas para canibalismo alimenticio tendiente a subsanar las deficiencias en el suministro de proteínas, causadas por la presión demográfica sobre los recursos naturales". Ver: Jaramillo, *Op. cit.*, p. 60.

44. Aguado, tomo I, libro 7, capítulo 2, p. 487.

45. Aguado, *ibid.*

46. Aguado, tomo I, libro 5, cap. 3, pp. 456-457.

señor o principal que en la guerra acertaban a prender [...] habiendo ido con ciertos indios del señor Guaramental a saquear un pueblo de unos contrarios y vecinos suyos, en el saco hubieron los indios un principal, al cual trajeron ante su cacique o señor [...] los indios más principales se llegaban a él y vivo [...] le iban cortando los miembros y otros pedazos de su cuerpo, hasta que con aquel tormento lo mataron, y sacándole el asadura, embijadas las bocas por mayor grandeza, la repartieron entre ellos y se la comieron. En solo en este acto y ceremonia suelen comer estos indios y otros de esta provincia esta parte del cuerpo humano y no otro ninguno.⁴⁷

En el texto anterior son fácilmente reconocibles el rito y la celebración de una victoria: la víctima se obtiene tras la incursión en el territorio de un pueblo “contrario” —enemigo— y representa el botín de guerra que permite “engrandecer la victoria”. Los detalles acerca de la víctima (“señor o principal” enemigo), los victimarios (“los indios más principales”), la ceremonia del sacrificio (desmembración de la víctima viva) y la parte del cuerpo consumida (“asadura”⁴⁸), confirman la

probable dimensión mágica de esta ceremonia.

El asesinato ritual y el consumo de una parte de la víctima tienen un valor simbólico específico, quizás el de apropiarse de su fuerza, su valentía y su ardid, como era común en la práctica de la guerra ritual entre los toltecas y los aztecas,⁴⁹ o el valor de vengar a los ancestros como se daba entre los tupinamba.⁵⁰

Canibalismo ritual funerario

El endocanibalismo es definido por Sindzingre como una forma de canibalismo en la cual el grupo se come sus propios muertos con el fin de mantener la unidad, de no dejar perder la sustancia que lo define y lo circunscribe, al mismo tiempo se procura establecer una distancia con los muertos o conferirles el

49. Según Françoise Mari, la coincidencia entre los testimonios de diferentes autores del siglo XVI sobre el canibalismo en distintas regiones de América, permite afirmar que la práctica de sacrificios de víctimas humanas consumidas después ritualmente, era una costumbre generalizada en México y desde Nicaragua hasta el centro de Colombia. Ver: Françoise Mari, “Les indiens entre Sodome et les Scythes: un aspect de la perception morale des premiers européens en Amérique”, *Histoire, Économie et Société*. N° 1, 1986, pp. 13-14.

47. Aguado, tomo II, libro 7, capítulo 2, pp. 485-486.

48. ¿Se trata del corazón?

50. Clastres, *Op. cit.*, pp. 71-84.

estatuto de ancestros.⁵¹ Esta definición antropológica corresponde aproximadamente a las descripciones de endocanibalismo que hemos inventariado en la *Recopilación Historial*, en las que se trata de rituales funerarios.

En este marco podemos distinguir dos formas de endocanibalismo en la crónica de Aguado: cuando se consumen las cenizas del cadáver incinerado y cuando se consume el cadáver asado. Para ilustrar la primera forma aludimos al caso de los indios guayupes, ubicados en la provincia de San Juan de los Llanos, cuya ceremonia funeraria y de investidura del nuevo cacique⁵² cuenta detalladamente el autor y le sirve como prueba de “la barbariedad de estas gentes”.

La segunda forma de endocanibalismo descrita por Pedro Aguado se ilustra con un testimonio sobre las ceremonias funerarias de los indios saes, también habitantes de la provincia de San Juan de los Llanos. En sus ritos funerarios, asaban primero el cuerpo de sus difuntos para luego repartirlo entre los parientes más cercanos; los parientes pobres comían su parte y los ricos incineraban la suya y guardaban las cenizas en una múcura. Las exe-

quias se celebraban comiendo y bebiendo mucho vino en un ambiente de “fiesta”. El cronista concluye que “sólo comen estos indios saes este género de carne de sus difuntos y no otro ninguno de ninguna condición que sea ni de aves”.⁵³

A partir del corpus de relatos presentado en esta parte, es evidente que el canibalismo de los indios del Nuevo Reino de Granada y de otros grupos descritos por Aguado, difícilmente se explica por la hipótesis nutricionista defendida por él y admitida por algunos investigadores actuales. Más que una actividad guerrera y económica basada en la necesidad de abastecimiento en proteína, el canibalismo revelado por algunos testimonios del fraile correspondía más bien a prácticas rituales.

Interpretaciones sobre el canibalismo de otras etnias de América, enunciadas por viajeros y cronistas en el momento de la Conquista y en regiones vecinas a las que describe Aguado, podrían aplicarse igualmente: en el caso del exocanibalismo su función sería apropiarse del poder personal de un guerrero rival o vengar las muertes de los ancestros devorando a sus antiguos victimarios; en el caso del endocanibalismo se trataría de inmortalizar a

51. Sindzingre et This, *Op. cit.*, p. 894.

52. Aguado, tomo I, libro 9, capítulo 6, pp. 601-603.

53. Aguado, tomo I, libro 9, capítulo 7, p. 609.

los difuntos, mantener los lazos entre los ancestros y la comunidad o preservar la unidad y la fuerza del grupo.

Creencias y prácticas religiosas: cosmogonías y escatologías

La mayor parte de los testimonios recogidos por Aguado sobre las creencias y prácticas religiosas precolombinas en el Nuevo Reino de Granada se refieren a los indios guayupes y patangoras. Es difícil saber hasta qué punto los discursos atribuidos a los indios están intervenidos por la visión del misionero franciscano, y de ahí que tengamos reservas para tomarlos como fuentes etnográficas directas, tal como lo hacen algunos antropólogos e historiadores. Como afirma Todorov, “el destinatario es tan responsable del contenido de un discurso como su autor”⁵⁴ y es eso lo que muestra la imposibilidad lógica y epistemológica de una descripción etnográfica en la crónica.

Respecto a los indios guayupes, Aguado califica como “supersticiosas ceremonias” sus ideas cosmogónicas sobre el origen del hombre, el sol, la luna y los muertos, y concluye así:

No se han podido saber otras particularidades de las naturalezas e idolatrías de estos bárbaros Guayupes, aunque en ello se ha puesto toda diligencia, pero por lo dicho se podrá ver y juzgar las demás costumbres que de éstos quisieren saber.⁵⁵

Los españoles tenían interés en conocer las creencias y costumbres indígenas, pero Aguado pretende resolver su ignorancia frente a ese universo desconocido mediante la generalización, al descubrir una sola creencia que él juzga banal e irrisoria. Con esto el fraile niega la posibilidad de conocer la riqueza de los universos simbólicos indígenas.

De las relaciones que los indios patangoras o pantágoras entablaban con lo sagrado, Pedro Aguado describe particularmente las creencias sobre el “alma”, su naturaleza inmortal y su localización, y describe la migración de las “ánimas”.⁵⁶ Su único referente es la escatología católica: habla de las “ánimas”, de “Dios” y las “antípodas” —el “otro hemisferio y parte del mundo”—, a modo de analogías que sin duda se dirigen al lector cristiano.

Sin embargo, respecto al problema del alma tal y como la conciben los indios, Aguado manifiesta que

54. Todorov, *Op. cit.*, p. 239.

55. Aguado, tomo I, libro 9, capítulo 6, pp. 604-605.

56. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 16, pp. 94-95.

no se trata de la misma concepción cristiana: ellos “casi quieren atinar con lo que es el ánima”. Para el fraile solamente hay una lejana aproximación entre las concepciones indígenas y las católicas, pues los “entendimientos y juicios” de los indios “son bien torpes y terrestres”.

En cuanto a las opiniones de los indios sobre el destino del alma después de la muerte, H.-C. Puech constata que es común a varias tribus de Suramérica la representación de la vida en otro mundo, como una repetición idealizada de la vida que se lleva en la tierra.⁵⁷ De acuerdo con el testimonio de Aguado, el ideal de vida de los indios patangoras lo constituirían la abundancia de comida y bebida, y la fertilidad de la tierra, pero esta concepción de la vida después de la muerte es completamente opuesta a la escatología cristiana:

mediante la esencia divina allí [a donde van las almas después de la muerte] no hay necesidad de estas cosas terrestres de que para el sustento de la humana naturaleza usamos, sino que, sin comer y beber viven allí los hombres más contentos y hartos de lo que se puede imaginar.⁵⁸

57. Henri-Charles Puech, (Directeur), *Histoire des religions*, volume III. Paris, Gallimard, 1976, p. 867.

58. Ver también la descripción de Aguado en el tomo II, libro 10, capítulo 17, pp. 100-101.

Para los cristianos la muerte representa el fin de los rigores y sufrimientos terrestres, mientras que para los indígenas, es sólo un momento de tránsito hacia una nueva vida semejante a la primera.

Las sociedades occidentales viven obsesionadas por la historia, pero ésta es una historia basada en la concepción del tiempo lineal: orígenes, presente y futuro. Para los occidentales es indispensable registrar, inventariar los hechos por medio de la escritura y de ahí que conciben a los pueblos sin escritura como pueblos sin historia. La particular construcción de alteridad de los españoles se manifiesta cuando describen a los amerindios como sociedades sin conciencia de su pasado o que olvidaron sus orígenes, pues en la representación de los españoles los indígenas en tanto hombres comparten un mismo origen, es decir, son hijos de Dios. Este prejuicio cultural justifica la escritura de la crónica: como sin escritura no hay historia, los misioneros y los letrados españoles se encargaron de escribir la historia de los amerindios.⁵⁹

59. Walter Mignolo, “Misunderstanding and colonization: the reconfiguration of memory and space”. In: Serge Gruzinski, et Nathan Wachtel (Directeurs), *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux*, Actes du colloque organisé par le CERMACA. Paris, 2, 3 et 4 juin 1992. Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations et éditions de l'EHESS, 1996, p. 272.

Aguado no acepta que los aborígenes hayan carecido siempre del conocimiento de la Divina Providencia, para él se trata de un olvido justificado por la ausencia de una escritura que sirve de medio para la transmisión y construcción de la Historia. Sin embargo, según el cronista, los amerindios comparten este olvido con otras naciones que sí tenían escritura:

los romanos, griegos y troyanos, y macedonios, y otras muchas naciones que demás del arte del escribir, que siempre tuvieron, florecieron entre ellos personas dotas en todas facultades y costumbres morales.⁶⁰

La otra causa del olvido de Dios por parte de los indios es la influencia del demonio que se ha "apoderado" de ellos:

cegándolos de todo punto el uso de razón y del entendimiento, y haciéndoles inferiores y sujetos al apetito sensual, que los hacen semejables a los brutos animales cuanto es notorio, les hizo y causó que perdiesen la noticia de semejantes cosas.⁶¹

La diabolización de las creencias indígenas es sólo una prolongación de los argumentos medievales que desacreditan a los cultos no católi-

cos en la época de la Contrarreforma, pues el espíritu de las cruzadas sigue en apogeo. Así lo explica France-Marie Renard-Casevitz:

en el Renacimiento, el Otro es el no-europeo, el no-cristiano; es decir que el Otro se aprehende y se piensa a través de las formas que funda la religión revelada. El dogma encierra el pensamiento en su campo. El hombre es criatura de Dios y esta esencia asigna un lugar a aquel que se descubre. Si es hombre, puesto que no reverencia a Dios, es que lo ha olvidado: es idólatra. La otra opción, en el esquema cognitivo que ordena el mundo, es la no-humanidad y sus diversidades: bestia, ángel o demonio. Al margen del indio, hombre e idólatra, encontramos estas proyecciones (que fundan categorías transicionales) exigidas por la forma misma del pensamiento de la alteridad: indio, idólatra y demonizado (angelizado para el polo positivo) o bestializado, infantilizado y santificado. He aquí las formas que estructuran en la época el proceso cognitivo del Otro.⁶²

La posición frente a los "gentiles" o no-cristianos muestra la imposibilidad del cronista para pre-

60. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 17, pp. 97-98. Entre las "naciones" con escritura se cuentan los judíos.

61. *Ibidem*.

62. France-Marie, "Les formes de l'appréhension de l'Autre de l'Ancien au Nouveau Monde...", In: Descamps C. (Directeur), *Amériques latines: une altérité*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1993, p. 93 (traducción nuestra).

guntarse por lo diferente. Creyente firme en el dogma cristiano y, por lo tanto, predispuesto a ver lo que quiere ver, por momentos Aguado cree percibir en los relatos tradicionales indígenas alguna semejanza con los recreados en el texto bíblico.

Para Aguado, algunas creencias de los indios son vestigios de la religión católica que se expresan en versiones distorsionadas e “irracionalmente”.⁶³ El cronista se asombra al constatar que los indígenas no tienen un solo y único dios, sino varios, y que entre éstos hay uno que él identifica como el demonio. Bajo su mirada etnocéntrica, Aguado interpreta esto como un “perverso y bárbaro error” y no concibe que los indios le den a sus dioses y personajes sagrados una simbología particular, coherente dentro de sus complejos sistemas religiosos.

En el caso del mito del diluvio de los patangoras, Aguado cuenta que sólo se salvó un hombre:

63. Aguado ve semejanzas entre los mitos indígenas y los mitos cristianos, así como el dominico Diego Durán (1537-1588) las veía entre los ritos cristianos y aztecas. Durán tenía dos explicaciones posibles para tantas semejanzas. Según la primera, que él prefiere, “si los ritos aztecas recuerdan tanto a los cristianos, es porque los aztecas ya habían recibido, en un pasado lejano una enseñanza cristiana”. Todorov, *Op. cit.*, pp. 218-219. La segunda causa es la persuasión del demonio, que con su astucia hizo que los indios lo adoraran. Es evidente la proximidad entre esta explicación y la de Aguado.

el cual después de abajadas o congregadas las aguas y descubierta la tierra se andaba por ella comiendo hojas y frutas de árboles silvestres, y que en esta sazón bajó el am del cielo [...] y trujo un palo envuelto en una estera, con lo cual hizo una chozuela y en ella metió al hombre que del diluvio escapó, y con él una guadua [...] y una vasija o botija, y que el hombre se echó a dormir, y en la mañana halló de la guadua hecha una mujer, la cual luégo tomó el vaso y fue por agua y empezó a servir al hombre y tuvo su principio en servidumbre, y hecho esto el am, persona que [...] imaginaban en el cielo, les dijo que de lo alto les había de llamar, y cuando oyesen su voz, le respondiesen y obedeciesen, y con esto se volvió el am al cielo, por cuya ausencia les apareció a este hombre y mujer [...] una espantosa culebra, la cual les habló y dijo: mirad, no os creáis de lo que el am os ha dicho ni le respondáis cuando os llamare, porque [...] os ha de acaecer lo que a mí me acaeció, que porque le respondí llamándome me hizo mudar la piel en culebra, y si vosotros hiciérades lo que os manda, asimismo os engañará y os convertirá en lo que a mí, y hará que no tengáis cuero y andéis con la carne y huesos de fuera. Y pasadas estas pláticas [...] llamó el am de lo alto, y ellos, por consejo de la culebra, callaron y no respon-

dieron, y así se quedaron desnudos y con necesidad de muchas cosas.⁶⁴

Aguado cree que el mito patagónico del diluvio es una distorsión del mito bíblico⁶⁵ y entonces describe el mito indígena a partir de las semejanzas con el relato del Génesis. Éste es un procedimiento familiar en el discurso de los cronistas y viajeros del siglo XVI, pero en el relato de Aguado la aparición de la culebra da lugar a muchas dudas: ¿se trata de una intervención del cronista en el discurso de los indios, de un discurso indígena colonizado por el imaginario católico, o del auténtico mito indígena?

Lo cierto es que Aguado hace una transposición del relato bíblico que cuenta la aparición del demonio, en forma de culebra, a Adán y Eva en el paraíso. En resumen, se trata del mito judeocristiano de la caída,

de la pérdida del paraíso y el advenimiento de los sufrimientos y el trabajo. Según H. Trimborn, lo propiamente indígena en estas transcripciones de las mitologías amerindias “es el tema del diluvio del cual un solo hombre es salvado, quien recibe una compañera salida de un bambú”.⁶⁶

Aguado concluye el testimonio sobre el mito pantágora del diluvio diciendo que las creencias indígenas son sólo “barbaridades y locuras”,⁶⁷ tal como todo lo proveniente de los indios si se comparan con los “civilizados” europeos. Podemos ver en esta negación de la diferencia y de la cultura del Otro una forma de violencia y también una forma de justificar esa violencia. El hecho de no reconocerles una religión⁶⁸ a los indios de América y calificar sus creencias como “idolatría”,⁶⁹ tuvo consecuencias políticas

64. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 17, pp. 99-100.

65. El tema mítico del diluvio es común a diferentes culturas del mundo. En Mesopotamia, en la Epopeya de Gilgamesh, libro anterior al Génesis, hay una versión del diluvio. En América tienen diferentes versiones del mito los indios Cuevas del Darién y los Catíos de la zona montañosa entre el río Atrato y los afluentes del Cauca. Ver: Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. vol. 1. Paris, Payot, 1976, pp. 181-184, y Hermann Trimborn, “Religions du sud de l’Amérique centrale, du nord et du centre de la région andine”, In: Walter Krickeberg, *Les religions Amérindiennes*, Paris, Payot, 1962, pp. 124-161.

66. H. Trimborn, *Op. cit.*, p. 136 (traducción nuestra). La imagen del origen vegetal de la mujer se encuentra también en la mitología muisca. Según Walter Krickeberg, en la tradición de Tunja, el cacique Sogamoso y el de Ramiriquí o Tunja hicieron a las mujeres de una “yerba alta que tiene un tronco hueco”. Ver: *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*, México, F.C.E., 1971, p. 152.

67. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 17, p. 100.

68. Entendiendo la religión como una relación con lo sagrado.

69. Concebida como un olvido de Dios, una desviación de la verdadera fe o una manipulación del demonio.

y económicas directas, las cuales se hicieron evidentes con las declaraciones del licenciado Martín Fernández de Enciso⁷⁰ en 1513:

los idólatras no tienen derecho alguno a las tierras que poseen. Si es verdad que Dios dio a Adán toda la tierra para que gozara de sus frutos, los idólatras, que desconocen al único y verdadero Dios, han cometido tal pecado de ingratitud, que han 'perdido la tierra'. La perdieron los idólatras a quienes venció en justa guerra Josué, y la han perdido estos otros extraviados hijos de Adán que reverencian a tantas diversas deidades en las Indias.⁷¹

El resultado de esta reflexión fue la redacción y aplicación del requerimiento,⁷² un texto que Enciso se

jactaba de haber inventado y al cual le dio forma legal el jurista Palacios Rubios en 1513.⁷³ Con el requerimiento se legitimaba la invasión de los territorios indígenas por parte de los españoles.

Es comprensible por qué no se puede separar esta maquinaria simbólica, que Gruzinski llama "colonización del imaginario", de la maquinaria político-militar que los historiadores han llamado "Conquista" y "Colonia". Se entiende también que la combinación de estas dos maquinarias de poder encuentre durante los siglos siguientes un chivo expiatorio en los personajes en quienes recaía la función de cohesión social mediante el conocimiento de lo sagrado y la medicina tradicional. Promotor de la idolatría, representante del demonio, mediador entre éste y los indios, embustero y charlatán, el chamán será entonces uno de los personajes más estigmatizado y perseguido por los colonizadores.

El chamanismo

Durante la conquista y colonización de América, la actitud de la Iglesia frente al conflicto religioso no podía fundarse exclusivamente en la represión y la prohibición bru-

70. Enciso combatió y conquistó territorios bajo las órdenes de Alonso de Ojeda y por cuenta propia, y escribió una *Suma de Geographia* que fue publicada en 1519.

71. Citado por Antonello Gerbi en *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, F.C.E., 1978, p. 102.

72. El requerimiento era un texto destinado a ser leído a los indios en el momento del primer contacto con ellos con el fin de informarles de la identidad y las intenciones de los españoles. En este texto se exponían sintéticamente la creación del mundo, la unidad de la familia humana, las bulas de donación, la obligación de recibir a los predicadores cristianos, de convertirse y de reconocer la soberanía del rey de España bajo pena de represalias que iban desde la esclavitud y la confiscación de bienes hasta la muerte. Ver: Gomez, *Op. cit.*, pp. 75-79.

73. Gerbi, *Op. cit.*, p. 102.

tal de los cultos amerindios, puesto que ella no contaba con los medios y los hombres que exigían las inmensidades americanas; en cambio, disponía de un imaginario opo- nible al de los indígenas y se esforzó por todos los medios en ponerlo al alcance de ellos.

Los elementos clave del imaginario católico eran la representación del Más Allá, la concepción del bien y del mal y la figura del diablo, heredada del pensamiento mágico-religioso de la Edad Media: una escatología, una moral y una demonología desconocidas para los habitantes del Nuevo Mundo. El diablo, encarnación y representación del mal, había adquirido un importante valor simbólico por oposición al bien, el cual estaba encarnado en la esencia misma de Dios. El diablo fue entonces una de las piezas clave de la "colonización del imaginario" indígena ejecutada por la evangelización en América.

Un estereotipo recurrente en los discursos de los misioneros, cronistas, viajeros y militares del siglo XVI, consiste en atribuirle al demonio lo relacionado con las creencias y las prácticas mágicas de los pueblos indígenas descritos.⁷⁴ En el proce-

so de diabolización de los imaginarios precolombinos, las creencias y las prácticas de los indios fueron infaliblemente el objeto de malentendidos y de una condena inapelable que las traducía como manifestaciones del mundo de la ilusión, como desprovistas de significación o, peor aún, como meras apariencias, como "engañifas debidas a la perniciosa intervención del diablo".⁷⁵

Así como otros cronistas de su época, Aguado no pudo admitir que las prácticas y creencias indígenas hicieran parte de sistemas religiosos complejos. En su *Recopilación Historial*, estas prácticas mágicas son presididas por un personaje a quien él llama indistintamente *médico*, *piache*, *mohán*, *faraute*, *jeque* o *santero*. Se trata, en efecto, del chamán: detentor, continuador, transmisor del saber, la cultura y las creencias y prácticas religiosas. Este elemento mayor de cohesión del grupo ejercía un poder importante sobre los indios.

Conscientes del papel del chamán en la comunidad, los misioneros españoles, en quienes el Papa y la Corona habían delegado la tarea de propagar la fe cristiana, vieron en él un obstáculo no sólo para la conversión de los indios sino para

74. En especial lo hicieron Gonzalo Fernández de Oviedo y Pedro Cieza de León. Ver: Bénat-Tachot, *Op. cit.*, pp. 466-478; Lo-Re, *Op. cit.*, capítulo III, párrafo "Les visages du diable".

75. Gruzinski, *Op. cit.*, p. 131 (traducción nuestra).

la colonización en general. Esto explica que los sacerdotes y médicos indígenas fueran estigmatizados como “intérpretes” y representantes del demonio que engañaban a sus coterráneos y los incitaban, unas veces a cometer actos “irracionales” como los sacrificios humanos, el canibalismo y la fe en las adivinaciones, y otras, a hacerles la guerra a los españoles para impedir que éstos los sometieran.

Pero ¿quién es el chamán? Sacerdote, brujo, médico, adivino, las funciones del chamán, según M. Perrin, son prevenir, explicar y resolver todo desequilibrio —ecológico, climático, biológico e incluso social— y todo infortunio individual o colectivo; mediar entre el “mundo-otro” y el visible, conciliar el organismo social con las fuerzas de la naturaleza que muchas veces corresponden a divinidades en las cosmogonías animistas. El chamán es un personaje socialmente reconocido que, en principio, no actúa para sí mismo sino para la comunidad. Así, el chamanismo propiamente dicho es una institución social.⁷⁶

En el grupo social, el chamán es a la vez uno y múltiple: singular por el poder que el grupo le confiere,

múltiple por sus funciones diversas y por los seres que lo habitan. A partir de sus funciones mágico-religiosas, Virginia Gutiérrez de Pineda hace una tipología de los chamanes que habitaban el territorio correspondiente a la actual Colombia: el chamán-sacerdote, el vinculado al poder político y militar, el que utilizaba la magia para curar o enfermar, el agorero, el controlador de la naturaleza, y el preceptor de ceremonias del ciclo vital.⁷⁷

El chamán puede comunicarse con otros seres que llamamos “espíritus del más allá” de acuerdo con la tradición judeocristiana y que Aguado llama “demonios” según una tradición medieval y renacentista. Precisamente, uno de los temas recurrentes que alimenta la imagen negativa del chamán, ampliamente representada en la *Recopilación Historial* de Aguado, es el del chamán que “habla con el demonio”, “interpreta sus hablas” y transmite sus mensajes a los demás indios.⁷⁸ Algunos ejemplos son los *mohanes* de la etnia de los amanies

77. Virginia Gutiérrez de Pineda, *Medicina tradicional de Colombia*, Editorial Presencia, Bogotá, 1985, vol. 1, pp. 12-17. El antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff también estudió varios casos de chamanismo en Colombia; ver entre otros: *El Chamán y el Jaguar*, México, siglo XXI, 1978.

78. Este tema está presente también en Fernández de Oviedo y Cieza de León. Ver: Bénat-Tachot, *Op. cit.* y Lo-Re, *Op. cit.*

76. Michel Perrin, *Le chamanisme*, Collection “Que sais-je”, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 5 y 9.

(provincias de Vitoria y los Remedios)⁷⁹ y los *mohanes* Guayupes,⁸⁰ los cuales, aparte de cumplir la función de médicos, hacen oráculos sobre asuntos relativos a los miembros de la comunidad y de cada familia, las adúlteras, los enfermos, los muertos y los niños, las condiciones climáticas, las relaciones con los españoles y con otros indios, y la decisión de hacerles o no la guerra, etc.

En el caso de la guerra, la intervención del demonio justifica la represión de las insurrecciones indígenas por parte de los españoles, pues en el fondo no están combatiendo contra los indios sino contra el demonio, el enemigo común que dirige sus acciones. Para Aguado, las rebeliones de los indios contra los españoles y contra los indios ya sometidos, son "más por persuasión del demonio, enemigo suyo y nuestro, que por defender su libertad".⁸¹ Gruzinski define así al demonio:

[Es] el maestro de la ilusión y de lo falso, el pérfido que engaña, el polo negativo de un registro de oposiciones binarias que las culturas indígenas no cultivan para nada [...] y que

articulan el conjunto del mensaje cristiano: el bien que se opone al mal como Dios al diablo, el paraíso al infierno, la virtud al pecado, etc.⁸²

Aguado admite como una realidad que el *mohán* se comunica con el demonio pero no cree en sus oráculos, los cuales son ambiguos y susceptibles a tantas interpretaciones que forzosamente han de ser tretas del demonio. Para Aguado, todo lo que el *mohán* hace y predica es resultado de la intervención del diablo, pero el *mohán* no es inocente porque desea el mal para los indios; él es el promotor del diablo y los demás indios son las víctimas inocentes de sus artimañas. Esto pone en evidencia el pensamiento mágico medieval del cronista.

Curaciones chamánicas

Según Mircea Eliade,⁸³ la función esencial y rigurosamente personal del chamán es la curación, pero ella no tiene un carácter exclusivamente mágico pues el chamán conoce las virtudes medicinales de las plantas y de los animales, utiliza el masaje, los lavados y otras técnicas terapéuticas. Sin embargo, la gran mayoría

79. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 18, p. 106.

80. Aguado, tomo I, libro 9, capítulo 2, p. 576.

81. Aguado, tomo I, libro 9, capítulo 2, p. 577.

82. Gruzinski, *Op. cit.*, p. 125 (traducción nuestra).

83. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968, p. 261.

de las enfermedades que el chamán enfrenta se deben a causas espirituales y requieren la curación chamánica. Para el caso de los chamanes de Sudamérica, dice Eliade, es general la presencia de estas dos formas de conocimientos terapéuticos, las cuales también se encuentran en las descripciones etnográficas de Aguado.

Para Aguado, el médico indígena es un charlatán que engaña a los indios mediante trucos y les hace creer que tiene poderes para curar. Esta apreciación revela el choque entre universos culturales distintos, la racionalidad de Aguado se enfrenta a racionalidades completamente ajenas a la suya: a partir de su concepción de hombre instruido en la escolástica medieval, el cronista interpreta y condena la medicina indígena como supersticiosa.

En un testimonio sobre médicos guayupes, Aguado clasifica las enfermedades en tres grupos:⁸⁴ el primero comprende las “del mal intrínseco que procede de mal humor, como son calenturas y otros dolores particulares”; el segundo son las “hinchazones” y el tercero incluye “todo otro género de enfermedad,

como son heridas y llagas y lepra”. Las enfermedades del primero y segundo grupos se oponen a las del tercero, que el chamán cura por medio de plantas. Frente a las enfermedades del primer grupo, las humorales, nada de lo que hace el chamán tiene valor para Aguado:

hacen poner al enfermo en una hamaca en el aire, y pónenle dos fuegos de mucha leña, uno de un lado y otro del otro, y lle-gándose a él comienzan de soplar y a decir ciertas palabras supersticiosas en su lengua, y con esto y con las candelas encendidas, que lo asan vivo, se lo tienen allí hasta que muere o restaura su salud.⁸⁵

Con respecto a las hinchazones, que según Aguado los indios atribuyen a maldiciones, el embaucamiento del chamán es aún más evidente que en el caso de las enfermedades humorales, pues el médico recurre a artimañas para hacerle creer al paciente que le retira el mal representado en “hierbas o alguna espina o gusano”, ganando con este tratamiento “mayor honra y fama que con otros ningunos”.

Si nos limitamos a la descripción puramente etnográfica de la curación de las “hinchazones”, es interesante señalar la semejanza con un relato de Gonzalo Fernández de

84. Ésta es una evocación de la medicina europea de la época, basada en la doctrina galénica de los cuatro humores. Ver: Pierre André Sigal, “Et le ciel t’aidera”, *La Recherche*. Supplément “les métamorphoses de la santé”, N° 281, noviembre 1995, p. 15.

85. Aguado, tomo 1, libro 9, capítulo 5, pp. 598-599.

Oviedo sobre las curaciones que hacen los "boratios", chamanes del golfo de Maracaibo (Venezuela).⁸⁶ Tanto en el testimonio de Aguado como en el de Fernández de Oviedo —mucho más detallado— se desprestigia y desacraliza el escenario simbólico y sagrado (palabras y gestos) que los chamanes recrean durante las curaciones.

En la lógica chamánica, una de las concepciones del origen de la enfermedad es que ésta proviene de la introducción, por parte de espíritus o brujos, de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo.⁸⁷ De ahí la presencia de elementos característicos de la morfología de la cura chamánica en muchos pueblos sudamericanos como el soplo y la succión, técnicas casi siempre acompañadas de cantos o bailes y de masajes en la parte afectada del cuerpo.⁸⁸

86. Citado por Bénat-Tachot, *Op. cit.*, pp. 476-477.

87. Según dice hoy la antropología, el chamanismo maneja un dualismo cuerpo/alma al cual le corresponden dos concepciones de la enfermedad: una como ausencia de algo y otra como exceso de algo. Las terapias que se aplican son el endorcismo y el exorcismo, respectivamente. "Estas técnicas coexisten en el chamanismo. Después de haber asegurado el regreso del alma, el chamán puede chupar la parte afectada para extraer de ella el mal, materializarlo y exhibirlo". Perrin, *Op. cit.*, pp. 66-67 (traducción nuestra).

88. M. Eliade, *Le chamanisme...*, *Op. cit.*, p. 262.

La perplejidad de Aguado ante las prácticas médicas indígenas se refleja en su posición ambigua frente a ellas. Su interpretación lógica oscila entre el descrédito de las mismas y la aceptación de ciertas curaciones por medio de plantas, pues dicha aceptación implica que el médico no es del todo un charlatán, sino alguien que posee un conocimiento preciso sobre las plantas que debe utilizar en ciertos casos. Aguado no desacredita tanto el saber hacer —la curación por medio de plantas—, como el saber ritual de los chamanes y el conjunto mágico-religioso al que pertenece ese saber.

Refiriéndose a las curaciones que hacen los médicos patangoras o pantágoras,⁸⁹ Aguado describe con más detalle la práctica misma de la curación —siempre presentando al médico como un embaucador— y explica la efectividad de la práctica de dos maneras: por la fe de los enfermos en el *mohán*⁹⁰ o porque la cura se hizo a la manera de los

89. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 16, p. 92.

90. Esta sospecha, compartida por otros europeos contemporáneos y anteriores a Aguado, será confirmada por Claude Lévi-Strauss como una de las condiciones de la eficacia de la magia junto con "la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas" y "la confianza y las exigencias de la opinión colectiva". C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1968, p. 152.

españoles. Lo irrisorio de las ceremonias es proporcional a la credulidad de los enfermos frente al médico, cuyo “falso saber” se compone de palabras y de gestos. Además, si Aguado concede ciertos efectos positivos a esta medicina, lo hace aislándolos de su contexto cultural y religioso y desvalorizando este último.

La reacción de Aguado contra las prácticas mágicas indígenas no se puede interpretar como una denuncia moderna, es decir, a partir del racionalismo científico naciente en su época; su reacción es racional pero corresponde a una racionalidad medieval. Es lo que veremos en un testimonio sobre la manera como los españoles curaron a un indio Samaná que tenía varias heridas de hachazos en la cabeza:

toda ya llena [la cabeza] de muy grandes gusanos, que por unas heridas le entraban y por otras le salían, y aunque los españoles deseaban curar con medicinas y cirugías naturales a este indio, no había entre ellos quién lo supiese ni se atreviese a ello ni aun le pareciese que podía vivir muchas horas. Finalmente, ocurriendo a las medicinas sobrenaturales y usando de ellas devotamente se le decía a este indio sobre las heridas de la cabeza el santo evangelio de San Marcos, poniendo o haciendo la santa señal de la cruz sobre ellas, con el cual

exorcismo las heridas expelieron y echaron de sí toda la multitud de los gusanos que en sí tenían, y después de esto los huesos que estaban quebrados y damnificados vinieron a cobrar entera sanidad, y el indio, aunque gentil, por la misericordia de Dios y virtud de estas santas palabras y señal de la cruz.⁹¹

En este caso, el cronista franciscano no manifiesta hostilidad alguna por la “medicina sobrenatural” ejercida por los españoles (nótese que no se menciona la presencia de un médico), a la cual pertenecen ciertos rituales católicos medievales, como la santificación, los rezos, el peregrinaje, el ex-voto, la curación por medio de reliquias de santos, etc., prácticas que presentan evidentes semejanzas con la “magia pagana” que el autor ve en la medicina chamánica.⁹²

En los casos de curaciones chamánicas citados más arriba, Aguado le atribuye la eficacia a la fe del enfermo en el chamán, pero no su-

91. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 13, p. 77. Ver también el “exorcismo” del indio Tamaracunga a quien los demonios no dejaban que se convirtiera al catolicismo, datado en 1549. En: Pedro Cieza de León, *Obras completas*, Madrid, CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, volumen I, capítulo cxcviii, pp. 140-141.

92. Bénat-Tachot, *Op. cit.*, p. 477. En lo relacionado con las terapéuticas religiosas medievales, ver también el artículo de Pierre-André Sigal citado anteriormente.

cede así con el indio samaná. En la lógica de Aguado, la curación de este indio no se le puede atribuir a la fe del paciente en la "magia española", puesto que se trata de un "gentil" que no conoce la fe católica; la curación se le debe achacar más bien a "la misericordia de Dios y virtud de estas santas palabras y señal de la cruz". Es de notar que la curación por medio de oraciones fue una de las prácticas más exitosas traídas por los españoles a América; existía entre ellos los oficios de *ensalmador* y de *santiguador* que tuvieron mucho prestigio hasta que comenzaron a ser perseguidos por el tribunal de Inquisición de Cartagena.⁹³

El cuadro del indio samaná confirma la desvalorización de las prácticas chamánicas, la cual obedece a la condenación del conjunto de creencias al que ellas pertenecen más que a una visión "científica" del mundo que es inexistente en Aguado. Se trata entonces del enfrentamiento de dos sistemas religiosos diferentes.

Lo que sorprende en los pasajes de Fernández de Oviedo y Aguado

es la conciencia que ambos tuvieron de la fuerza religiosa del chamanismo, pues si no hubieran sabido que se estaban enfrentando a la complejidad de un sistema religioso, hubieran puesto menos empeño en argumentar para desacreditarlo. Más allá del solo descrédito, estos relatos ponen en evidencia la guerra de aculturación llevada a cabo por los españoles.

La especialización de la función chamánica

Según los testimonios de Aguado, existen entre los indios dos maneras de devenir médico: al heredar el cargo de padre a hijo o al ser elegido por el demonio. En cualquier caso, cuenta el autor que los médicos o chamanes son formados en este oficio desde la infancia. En un testimonio, el cronista refiere con todo detalle la manera como el demonio elige a los médicos entre los indios patangoras, describe el rito iniciático y las pruebas a las cuales se debe someter el elegido para convertirse en un verdadero chamán.

Un niño de cinco o seis años es elegido por un poder sobrenatural a través de una visión. El niño le cuenta a su madre la visión y ella a su vez le explica que éste es un signo revelador de su vocación cha-

93. V. Gutiérrez de Pineda, *Medicina tradicional de Colombia*, Editorial Presencia, Bogotá, 1985, vol. 1, p. 83. Ver también Diana Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 1994.

mánica, entonces empieza la iniciación del niño en el oficio, seguramente por parte de un chamán activo. Esta iniciación culmina con una ceremonia de flagelación —última prueba del elegido—, después de la cual se podrá declarar al niño chamán.⁹⁴ La descripción textual está enteramente marcada por la diabolización del chamanismo. Para Aguado el chamanismo es obra del demonio, maestro que elige al chamán y se encarga de formarlo. Lo demoníaco se revela entonces como una razón de la diferencia:

[Es] una estructura cognitiva que permite aprehender y elucidar la variedad humana y cultural. Hijo de Dios, pero olvidado de la Revelación, el indio es el juguete del Demonio.⁹⁵

La artimaña lógica de Aguado consiste en evocar la antigüedad del diablo, quien por viejo ha sabido controlar toda la existencia de los indios por medio del chamán. De acuerdo con la lógica escolástica católica, los indios por seguir al demonio desconocen la fe cristiana y por ende no pueden ir, después de muertos, a otro lugar que al infierno. He ahí la misión del franciscano: combatir la idolatría y la “maldad” del diablo promovidas por los

chamanes entre los indios y conducir a estas ovejas descarriadas hacia el camino de la salvación.

Aguado denuncia el poder ejercido por los sacerdotes-médicos indígenas sobre los demás miembros de sus comunidades, la sumisión con la que éstas se someten a su voluntad y en algunos casos la explotación y abusos que practican los chamanes. Los indios creen ciegamente en el trabajo de los chamanes y “no les falta más de adorarles por dioses”.⁹⁶ Así describe el cronista a los *mohanes* y *farautes* del valle de Santiago:

son dedicados y criados desde pequeños para este efecto; y éstos ni labran ni siembran ni tienen cuidado de cosa alguna de éstas, porque de todo lo necesario les proveen los demás indios.⁹⁷

El relato sobre los indios del valle de Santiago deja ver que Aguado reconoce —tal vez sin quererlo— que el chamán es un mediador entre el mundo invisible y los indígenas, y un personaje con una función especializada dentro del grupo, pues se elige desde la infancia para este oficio y no le es dado realizar oficios banales como la agricultura. Aguado reconoce que se

94. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 16, pp. 91-92.

95. Renard-Casevitz, *Op. cit.*, p. 92 (traducción nuestra).

96. Aguado, tomo II, libro 13, capítulo 4, p. 360.

97. Aguado, *ibid.*

trata de alguien que se forma no sólo como curandero, sino también como sacerdote y al respecto presenta al chamán como el propiciador de lluvias que benefician a la comunidad en su conjunto.

Así como sucede con los ritos de curación, los ritos propiciatorios de la lluvia son descritos por Aguado como farsas montadas por los chamanes. Sin embargo, si seguimos a M. Perrin, no podemos considerar la incredulidad del cronista frente a los poderes del chamán como totalmente infundada:

una de las fuerzas de su arte [del chamán] es hacer adivinaciones a posteriori, dar explicaciones solamente cuando los acontecimientos han ocurrido o cuando la situación es estable.⁹⁸

Según Aguado, entre los guayupes el oficio de médico se hereda de padre a hijo, los médicos son muy estimados y temidos por los demás indígenas de la comunidad y “ayúdanles a hacer sus labranzas, y continuo los procuran tener propicios con dádivas que les dan y presentes que les hacen”.⁹⁹ En cuanto a las relaciones de los indios con el chamán, diferentes autores de la

época de Aguado¹⁰⁰ coinciden en describirlas como llenas de veneración y de miedo, apreciación que no puede juzgarse como una mera exageración según las afirmaciones del antropólogo M. Perrin:

la actitud frente al chamán es a menudo ambigua. Es una mezcla de consideraciones y de desconfianza. Como se exige de ellos lo imposible, o lo excepcional, les es fácil abusar de ello, económica, política y psicológicamente. Muchos observadores lo han dicho, su aptitud para actuar por el bien puede ir a la par con el rechazo de actuar e incluso la tentación de hacer el mal. Una “brujería chamánica” puede ejercerse contra enemigos de la comunidad, pero también contra miembros de ésta.¹⁰¹

El chamán se considera indispensable para la comunidad pues todos pueden depender y beneficiarse de su acción, a todos les interesa tener una buena relación con él y por eso le hacen ofrendas y homenajes. Además, el trabajo del chamán se puede retribuir de diferentes maneras, entre ellas haciéndole “las tareas que su función le impide asumir”, como labrar la tierra. Otras

98. Perrin, *Op. cit.*, p. 69 (traducción nuestra).

99. Aguado, tomo I, libro 9, capítulo 5, p. 598.

100. Entre ellos Gonzalo Fernández de Oviedo. Ver: Bénat-Tachot, *Op. cit.*, p. 478.

101. Perrin, *Op. cit.*, p. 77 (traducción nuestra).

veces “las curas chamánicas se acompañan de festines, de ofrendas y de sacrificios que aprovechan al chamán, o a su familia”.¹⁰² Finalmente, es llamativo que la posición de los chamanes les permita gozar de algunos privilegios que tienen los caciques, como ser alimentados por la comunidad.¹⁰³

A partir de lo dicho hasta ahora sobre el poder de los chamanes, es evidente que se trata de personajes que podían llegar a competir en cuanto a la dominación de sus comunidades con los líderes netamente políticos de éstas, los caciques. De hecho, parece que en algunos grupos, que no tenían organizaciones jerárquicas claras ni permanentes, el poder del chamán o de los chamanes podía alcanzar las dimensiones de una función social y política múltiple. El etnólogo Alfred Métraux llamó a esta función “teocracia” al referirse a la organización social de los antiguos tupi-guaraní.¹⁰⁴

102. *Ibid.*, p. 76.

103. Langebaek cuenta que así sucedía entre los Muiscas, los Laches y los Taironas. Ver: Karl Langebaek, *Noticias de caciques muy mayores*, Santafé de Bogotá, Uniandes, Editorial Universidad de Antioquia, 1992, p. 87.

104. Jean-Pierre Chaumeil, “L'autre sauvage. Chamanisme et altérité”, in: Descamps, C. (Directeur), *Amériques latines: une altérité*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1993, p. 71.

Entre los testimonios recogidos por Aguado, hay uno en particular que puede ilustrar la falta de especialización de poderes —cacique y chamán—, por la cual una misma persona reúne en sí las funciones de jefe político y chamán.

[Se trata del] capitán del pueblo llamado Cirivita, que los españoles llamaron Fontibón. [...] Este santero les hace entender [a los indios Chitareros de la Sierra del Cocuy] que habla con su dios falso y le dice lo que les ha de suceder, y a éste veneran y ofrecen sus ofrendas.¹⁰⁵

Según los testimonios del cronista, los médicos-chamanes eran retribuidos en forma generosa cuando lograban curar a los enfermos, pero en el caso contrario —en ciertas etnias— eran “castigados” por su ineficacia incluso con la muerte; éste era el caso de los picaches o médicos de la provincia de Cubagua en Venezuela.¹⁰⁶

A propósito de los médicos patangoras, Aguado cuenta que sólo cuando el enfermo que moría a causa de una cura chamánica era un “principal”, el chamán era castigado con la muerte y los parientes del paciente difunto ejecutaban el cas-

105. Aguado tomo I, libro 6, capítulo 2, p. 466.

106. Aguado, tomo III, libro 7, capítulo 2, p. 486.

tigo;¹⁰⁷ esto podría interpretarse como una forma de controlar el poder de los chamanes o su proliferación.¹⁰⁸ Algunos pasajes de la *Recopilación Historial* muestran en varios grupos indígenas esta lógica de castigos y compensaciones y los riesgos e inconvenientes de ejercer la función de chamán, lo que contribuye a especializarla aún más y a limitar el acceso a ella.

Conclusiones

Es necesario reconocer el aporte de Fray Pedro Aguado al conocimiento de las etnias que habitaban el territorio de la actual Colombia en el momento de la llegada de los españoles, pero hay que leer esos testimonios con atención, tomando las respectivas distancias y comparándolos, en la medida de lo posible, con los datos de la arqueología y —por qué no— de la etnografía de etnias actuales.

La barbarie, el canibalismo y la diabolización de los indígenas fueron, durante el “descubrimiento” y la conquista de América, las formas de estigmatización del Otro que la

mayoría de los europeos prefirieron y utilizaron para defender sus intereses.

Finalmente, a partir de esta reflexión sobre las representaciones del Otro por parte de uno de los actores de la evangelización católica en América en el siglo XVI, queremos llamar la atención sobre la nueva evangelización de América Latina realizada por el protestantismo. Este proceso se inició en Colombia a finales del siglo XIX y principios del XX, y estuvo a cargo de la Alianza Cristiana Misionera, los Pentecostales, el Instituto Lingüístico de Verano y otros. La nueva cruzada, evangélica esta vez y no católica, cuenta actualmente, en el Departamento del Cauca en particular, con 20% de adeptos entre el total de la población indígena (paeces y guambianos).¹⁰⁹

Este fenómeno ha suscitado una polémica respecto a sus efectos en la población indígena. Algunos de los involucrados en la polémica critican —con razón además— la erradicación y la pérdida de creencias y prácticas religiosas (entendiendo que son culturales y sociales) bajo la influencia del protestantismo. Otros creen que convertirse

107. Aguado, tomo II, libro 10, capítulo 16, p. 93.

108. Cada sociedad intenta controlar a los chamanes de diferentes maneras cuando éstos abusan de los poderes que se les otorgan. Ver: Perrin, *Op. cit.*, p. 77.

109. Christian Gros, “Evangelical protestantism and indigenous populations”, *Bulletin of Latin American Research*, volume 18, N° 2, 1999, p. 190.

a esta religión contribuye a crear un nuevo orden, en la medida en que los protestantes respetan las autoridades indígenas, no imponen una jerarquía eclesiástica, permiten que los indígenas elijan sus propios pastores y llevan a cabo programas de educación y desarrollo. Según

Christian Gros, “para los paez o los guambiano, volverse protestante no significa abandonar su ‘diferencia’ sino más bien proclamarla de manera moderna”.¹¹⁰ El debate sigue abierto, a la espera de nuevas investigaciones sobre el fenómeno en otras comunidades.

110. Christian Gros, *ibíd.*, p. 191 (traducción nuestra).