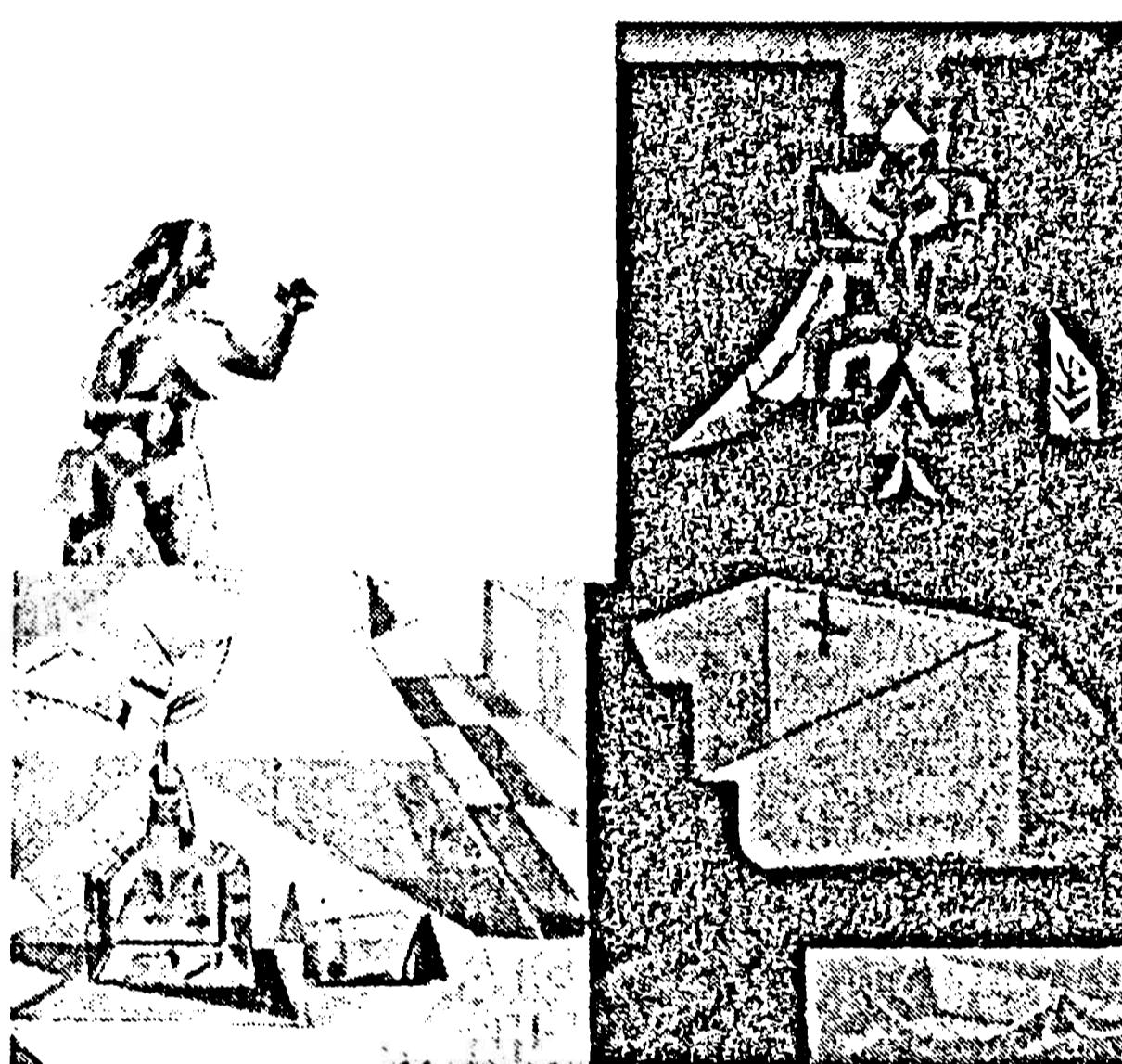


LA IMAGEN Y EL SUEÑO COLONIZADOS

PRELIMINAR

El otro, aquel que me confirma en mi identidad por oposición a la alteridad que él representa. El otro vehículo y barrera, contraparte de lo que soy. El otro, espacio de comunidad, interlocutor, ojo que veo que me mira, sujeto y objeto de civilidades, actor omnipresente de los rituales del no solipsismo. Entre yo y otro circulan todas las posibilidades, se instauran dinámicas de todo orden.

Así, convivialidad emerge sobre el vector que nos une a mí y al otro, que nos hace grupo o nos hace extraños cuando dicha convivialidad torna evidente la asincronía de nuestras operaciones de relación con el entorno. En su libro *La Guerra de los Sueños*, Marc Augé plantea los fenómenos del sueño y de la posesión como constitutivos de la vida psíquica, del imaginario, de pueblos diversos (historias, entornos, tiempos, creencias dispares), y llega a postular la hipótesis de un triángulo del imaginario que conformaría la relación entre tres polos: el individual, el colectivo y el de la creación-ficción, triángulo en el que se inscriben fenómenos de sustitución, sobreimpresión, intercultural. Cuando culturas entran en contacto, lo hacen



también sus respectivos triángulos de lo imaginario, creando dinámicas muy interesantes por su fuerza o por su sutileza. De ahí la noción de "guerra de sueños" como desarrollo dinámico de ese encuentro de imaginarios en procesos de colonización, por ejemplo.

Porque vivimos una sociedad que se cuestiona fuertemente sus mismos fundamentos imaginarios, sociedad de sociedades donde la convivialidad es

amenazada por una fuerte corriente de violencia: la identidad que peligra por falta de una alteridad sólida, nos parece oportuno traer a tema el desarrollo que el profesor Augé hace del fenómeno de la colonización de los sueños como experiencia que afectó profundamente todo el continente americano desde la conquista por los peninsulares. Hemos hecho la traducción directamente de la edición francesa aparecida hace apenas un año en un esfuerzo que desea ser un aporte a la reflexión acerca del tema de la paz en nuestro entorno.

Colonizar es ocupar el territorio del otro, poseerlo. Tradicionalmente se ha entendido el fenómeno de la

colonización como dominio de tierra, mas una concepción más adecuada de *territorio* nos remite ahora a una imagen más acertada de lo que implica esa toma del territorio del otro. Y es que territorio es un vasto recipiente totalizante de la cultura de sus ocupantes; por ello, ser colonizado no significa un cambio en el destino de los tributos, sino un trastocamiento que toca a los fundamentos mismos de la vida de los colonizados (y más levemente de los colonizadores!). Por ello el caso es tan interesante y tan actual, porque lo vivimos con la llegada de los europeos y lo seguimos viviendo con la globalización de la cultura norhemisférica.

Los analistas de la modernidad han opuesto dos tipos de mitos: los mitos del origen que sitúan en un pasado lejano la génesis de los grupos humanos y las cosmologías, y los mitos del futuro, que corresponden al momento moderno que convierte al porvenir en principio del sentido. En esta perspectiva¹ el paso a la modernidad corresponde simultáneamente a la autonomización del individuo, al “desencantamiento” del mundo (que entraña una redefinición del sentido asignado a las relaciones sociales²) y a la aparición de nuevos mitos, los mitos del progreso, los “grandes relatos”.

Si permanecemos en la perspectiva de la modernidad las prácticas religiosas de los sojuzgados o de los colonizados se sitúan claramente entre un pasado truncado y un porvenir oscuro. Por ello se generan movimientos de reinención mítica, profetismos diversos, sincretismos. Ahora bien, transformar los signos en presencia es una de las características de la devoción popular: las imágenes pías, las medallas, los escapularios, no son sino representantes de los santos y de Dios, recordatorios, pero es bien sabido que la posesión y uso de tales signos puede suscitar en el devoto el sentimiento de la presencia y la incorporación. Bajo este aspecto y sin que por ello pueda pretenderse restituir la actitud subjetiva de los

practicantes, esos signos-presencia no se diferencian en el fondo de los objetos con que se carga el cuerpo pagano para protegerse de los azares de la existencia y de las malas intenciones del medio. Limitándose al simple nivel descriptivo, no sería difícil mostrar que el conjunto de las prótesis sagradas que se incorporan al individuo ejercen, en contextos muy diferentes, una función a la vez instrumental e identitaria. Esta singularización de la imagen o del objeto que confronta y protege al individuo lo encierra en la evidencia siempre amenazada de un presente perpetuo.

La situación de entre-dos-mítos le otorga un papel preponderante a la imagen pero abre dos vías a la imaginación. El profeta, el visionario o el rebelde nutre sus sueños de la imagen que le fascina y busca a través del sueño una nueva revelación. La segunda vía es la del arte. Las dos vías pueden, además, cruzarse. En América Central o del Sur son notorios los esfuerzos que hacen personalidades un tanto marginales de los cultos locales, más o menos cercanos o alejados del cristianismo, para elaborar una obra pictórica, plástica o literaria. Al menos esas dificultades dejan entrever el lugar donde pueden elaborarse a largo plazo estrategias de recomposición y de creación; existe también la posibilidad de nuevas síntesis individuales atestiguadas, por ejemplo por el florecimiento de la pintura y de la novela sudamericanas.

“La historia ofrece numerosos ejemplos de luchas por el control de las imágenes y la interpretación de los sueños. Esas luchas no tienen nada de metafórico, ya sea que correspondan a un conflicto como sucedió en el medioevo europeo que vio a la Iglesia combatir la imaginación pagana, ya sea a un conflicto de tipo colonial, como en México o los Andes durante el Siglo XVI cuando las órdenes mendicantes y luego los Jesuitas se involvieron,³ en lo que Serge Gruzinski ha denominado “la guerra de las imágenes”⁴. Guerra, verdadera guerra, a lo largo de todo el Medioevo

¹ Jean-François Lyotard. *La condition postmoderne*. Paris, Editions de Minuit, 1979. Vincent Descombes. *Philosophie par gros temps*. Paris, Editions de Minuit, 1989.

² Marc Augé. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, 1994

³ Frente a los Amerindios nada desprovistos en esta materia.

⁴ Serge Gruzinski. *La guerre des images*. París, Fayard, 1990.

europeo, como en los momentos más resplandecientes del barroco americano, guerra de larga duración cuyos complejos guiones requieren el empleo de términos tales como: ofensiva, contraofensiva, estrategia, enfrentamiento, movilización, colonización...

Tanto en Europa como en América los historiadores nos proponen análisis de gran riqueza. Nos detendremos especialmente en tres de las perspectivas abiertas por esos análisis pues cada uno enfatiza uno de los vértices del triángulo del imaginario⁵ que acabamos de esbozar. En la primera perspectiva, que es la de Jacques Le Goff⁶ y de Jean-Claude Schmitt⁷, se inscribe la filiación entre sueño, relato y formación del yo. La segunda perspectiva, con Carlo Ginsburg⁸, prolonga, si puede decirse, la primera, amplia su horizonte y coloca la experiencia de la muerte en el origen de todo relato. En la tercera perspectiva se perfilan las relaciones entre sueño y poder y con Serge Gruzinski, las diferentes formas de enfrentamiento entre imaginarios colectivos que permite interrogarse de nuevo sobre nociones tales como sincretismo, resistencias o recreación cultural.

SUEÑOS, VISIONES, RELATOS

Para la Iglesia, el debate previo a cualquier discusión sobre la imagen siempre ha versado sobre la naturaleza de los sueños y de las visiones. En los diversos contextos y momentos en que vemos a la iglesia afrontar las imágenes oníricas de los otros, oscila entre dos actitudes, a la verdad difíciles de conciliar: o las imágenes no son nada, resagos diurnos, huellas corporales cual si frente a las cosmologías exteriores, el cristianismo sólo pudiera

ser materialista: o bien se trata de ilusiones, sueños falsos que, por ello, pueden integrarse, a títulos diversos, al sistema cristiano de interpretación. La primera posición es adoptada por la iglesia mejicana en un contexto donde la oposición sueño verdadero/falsos sueños es de uso demasiado delicado dado el carácter tradicionalmente muy elaborado de la interpretación de los sueños entre los Indígenas. La Iglesia mejicana corta por lo sano, anota Serge Gruzinski⁹; la Iglesia «proclama en su predica a los Indígenas la ruptura entre el estado de vigilia y el sueño, y enseña que las sensaciones visuales que pueblan el sueño o provocan la visión no serían sino reminiscencias de impresiones terrenales recibidas¹⁰», aunque, claro está, no puede descartarse completamente que Dios o el Diablo puedan entrometerse. El hombre, Dios o el Diablo (las tres fuentes de sueño exploradas y analizadas por Gregorio el Grande en el siglo VI) son evocados y utilizados de manera desigual según los contextos y las épocas. Los historiadores están de acuerdo en afirmar que durante todo el primer milenio la actitud oficial de la Iglesia a propósito del sueño era la sospecha, aún cuando a ciertos “soñadores de élite” (la expresión es de Jacques Le Goff), esencialmente los reyes y los santos, les reconocía la capacidad de tener sueños visionarios inspirados por Dios. Jean-Claude Schmitt anota que los demás, los mortales del común se convertían más bien, durante el sueño, en presa fácil de las “ilusiones diabólicas”¹¹. A lo largo de la Edad Media y hasta el siglo XII, la diferencia entre sueños “verdaderos” y falsos “sueños” es remitida a su origen ya divino (que garantiza la veracidad de la aparición o de la profecía), ya diabólico (el sueño diabólico, tan real como el otro, suscita ilusiones engañosas que arrastran al soñador cristiano a su perdición)¹².

5. Según el autor, los vértices de ese triángulo están ocupados por: *Imaginario Individual, Imaginario Colectivo y Creación-ficción*, tema que ha sido previamente desarrollado en el libro. (N.T.)

6. Jacques Le Goff. *Les Resucitados*. París, Gallimard, 1994.

7. Jean-Claude Schmitt. *L'imaginaire médiéval*. París, Gallimard, 1985.

8. Carlo Ginsburg. *Le Sabbat des socières*. Trad. francesa. París, Gallimard, 1992.

9. Serge Gruzinski, in J-M Sullmann, *Visiones Indígenas, Visiones barrocas*. op. cit.

10. Ibid. p. 129.

11. Jean-Claude Schmitt. op. cit. p. 59

12. Ibid. p.60. Esta necesidad de “selección” es la que expresa el jefe del Servicio de la selección en el Palacio de los sueños que Ismail Karadé ha tomado como el arquetipo de la policía de las conciencias en su novelas *Le Palais des rêves*. El Palacio de los Sueños, publicado en Albarracín en 1981: “Primero los sueños de carácter privado, sin relación alguna con el Estado. Luego los sueños provocados por el hambre o la saciedad, el frío o el calor. Finalmente, los sueños simulados, es decir aquellos que no han sido verdaderamente vistos, sino concebidos por algunos con la esperanza de hacer carrera, o forjados por maníacos de la fabulación o por provocadores. Decirlo es fácil, pero desenmascararlos no es nada fácil. Un sueño puede parecer de carácter íntimo o suscitado por motivos triviales, mientras que en realidad tenga que ver directamente con cuestiones de Estado...” (trad. francesa, París, Fayard, 1990)

Es por lo demás normal que, para una institución como la Iglesia, el sueño sea objeto de una desconfianza extrema, ya que por definición escapa al control del soñador y *a fortiori* a aquellos que están oficialmente a cargo de las almas, y cuya propia experiencia le revela a los eclesiásticos los vértigos y las seducciones incontrolables que puede suscitar, los abismos que le abre a la imaginación. Las visiones durante la vigilia, aparentemente frecuentes, eran juzgadas al tiempo como menos inquietantes ya que se producían ante testigos y porque eran sometidas de inmediato a la apreciación y la interpretación de las autoridades religiosas. A la noche incontrolable de los individuos, expuesta a las artimañas del diablo y a las complacencias del cuerpo, se opone el pleno día de las visiones despiertas, filtradas y garantizadas por el "testimonio de mediadores autorizados que conforman la barrera contra las tentaciones diabólicas"¹³.

Es por el hecho de que los hombres son mortales y lo saben, que el sueño y la visión son la oportunidad que tiene la Iglesia para hacerle sentir a cada uno la singularidad de su recorrido personal, que un juicio individual sanciona después de la muerte. La muerte juega aquí un papel esencial, tanto porque se identifica con la idea angustiosa de ese juicio inapelable, como porque, a dicho título es el objeto de múltiples testimonios que pueden tomar la forma de verdaderos relatos. Jacques Le Goff recuerda que el género de la autobiografía onírica surgió durante la Antigüedad tardía y que el tema dominante en el relato de tales sueños es el del viaje al más allá. Jean-Claude Schmitt muestra de manera más sistemática, a partir del examen de los "relatos autobiográficos de los resucitados" el vínculo que progresivamente se establece entre representación de la muerte y los muertos, sueño o visión, relato y constitución de un sujeto autónomo. Por "relato autobiográfico de resucitados" ha de entenderse aquél que de su encuentro con un muerto (al que eventualmente le "da la palabra"), hace un

individuo, monje o clérigo, pero igualmente, a partir del siglo XII un laico letrado. Las experiencias que se producen con este encuentro y la fuente del relato son de tres tipos: el sentimiento de una presencia próxima (un sentimiento análogo al de la "inquietante extrañeza" de la *Ubeimlich* en que se interesaría Freud), la visión despierta de un muerto en un momento de éxtasis y el sueño nocturno. Los historiadores son sensibles al hecho de que los relatos en primera persona constituyen una de las vías por las cuales el individuo se ha afirmado. Esos relatos se desarrollan después del año mil, con una renovación general de la escritura autobiográfica y de lo que ha podido denominarse la "subjetividad literaria"¹⁴.

La escritura, el sueño personal y el trabajo del duelo están pues estrechamente asociados en una empresa, tanto más original, a los ojos de Jean-Claude Schmitt, que acontece en una época (el primer milenio) durante la cual la misma desconfianza se cernía sobre la afirmación de un yo autónomo y sobre el sueño: "[...] el yo se pensaba y se expresaba a través de modelos de comportamiento y una concepción de la identidad cuyos referentes eran exteriores al sujeto individual¹⁵." Así, a los cristianos invitados a declinar su identidad, les sucedía que declaraban llamarse simplemente "Cristiano"¹⁶, sin reivindicar ninguna otra identidad que aquella que compartían con sus correligionarios. El conjunto de estas anotaciones es del mayor interés. Esas anotaciones nos invitan primero a considerar que la idea de un yo autónomo no aparece como la sombra al surgimiento del cristianismo. La idea de comunidad o de comunión le es igualmente esencial. Se requiere una unión de elementos, una conjunción, para que se ponga el énfasis en la dimensión singularizante e individualizante. De otro lado, el sueño no puede constituir por sí solo la experiencia fundamental de la individuación no presenta a la conciencia del durmiente una serie de identidades discretas y definitivamente establecidas. En cuanto al yo del durmiente, hay sueños

¹³ Jean-Claude Schmitt, op. cit. p.60

¹⁴ Ibid. p. 51.

¹⁵ Ibid. p. 59.

¹⁶ En Francés «Chrétien», nombre masculino.

o momentos del sueño en los que no juega papel alguno¹⁷. Para que el relato del sueño, (o de la visión) se emparente con una manifestación evidente de la conciencia de sí, hace falta otra cosa: un juego de relaciones por el que se defina en vacío el lugar de un sujeto que la narración tiene, justamente, como misión, llenar.

Una primera relación instituye el cara-a-cara entre el soñador o el visionario y aquellos que solicitan su testimonio -individuos particulares o la institución religiosa como tal, que configurar una demanda de narración y ayudan a la constitución de un género literario. Desde este punto de vista la visión despierta se distingue del sueño. La visión es primero objeto de una transmisión oral, luego de una transcripción escrita. Así el relato se convierte en un verdadero "objeto social", calidad que tiene que ver también con "el espacio social en el cual está destinado a circular". El relato autobiográfico de sueño se diferencia de ese primer tipo de narración en la medida en que su significación y sus márgenes "quedan frecuentemente confinadas al círculo íntimo de los próximos y los parientes que rodean al soñador escritor"¹⁸".

El soñador o el visionario, en ese contexto, es un poco como un viajero al que se pide que cuente su aventura. Pero se sabe de dónde viene (ha viajado al más allá) y con quién se ha encontrado (muertos aparentemente preocupados en conservar un contacto con el mundo de los vivos). La experiencia de los soñadores-mediadores del Medioevo no es pues muy lejana de la del chamán pumé: su relación con los muertos determina su inspiración literaria y singulariza su personalidad. La posición del narrador se sitúa en el

cruce de una demanda social conformada ampliamente por el imaginario colectivo y de una experiencia imaginaria que comandan en parte la memoria individual y una relación personal con la muerte.

El soñador-narrador está así, más que cualquier otro, en condición de "precisar" y medir su posición, entre los vivos que desean oír hablar de los muertos y solicitan su testimonio, y los muertos a los que le une un vínculo particular, entre los muertos y sus muertos o, si se quiere (pues la muerte de los próximos es para cada uno proyección o anticipación), entre la muerte y su muerte.

Carlo Ginzburg es sin duda uno de los historiadores europeos premodernos que más se ha dedicado al problema de la relación entre sueño, mito y relato a través de su referencia común a la muerte. Pero Ginzburg lo aborda a partir de dos problemáticas distintas que no se confunden, aún cuando intenta conciliarlas en su obra *Le Sabbat des Sorcieres (El aquelarre de las brujas)*. La primera problemática está comandada por una hipótesis de tipo difusiónista. Ciertos temas literarios (el viaje del héroe en el ciclo arturiano como viaje al mundo de los muertos) y creencias (la creencia en el hombre lobo en los países bálticos al final del siglo XVII, en los *benandanti* en el Frioul entre los siglos XVII y XVIII) dependerían de un substrato cultural cuyo arquetipo y origen estaría constituido por el chamanismo siberiano. Queda por agregar que para Ginzburg esta hipótesis no es óbice para interrogarse sobre las reglas formales que permiten la reelaboración del mito y del rito transmitidos por intermediarios históricos. Todo el problema, agrega (y esta posición me parece que

17 Pueden encontrarse indicaciones sobre el yo especiador en Sartre, y sobre los individuos compuestos en Freud.

Sartre: "La presencia del yo en el sueño es frecuente y casi necesaria cuando se trata de sueños "profundos", pero pueden citarse numerosos sueños subsiguientes al momento de dormirse en los que el yo del durmiente no juega papel alguno. He aquí uno, por ejemplo, que me fue comunicado por la Señorita B...: primero aparecía un grabado de libro, que representaba un esclavo arrodillado ante su ama, luego ese esclavo iba a buscar pus para curarse de la lepra que su ama le había contagiado; debía ser la pus de una mujer que lo amara. Durante todo el sueño la durmiente tenía la impresión de leer el relato de las aventuras del esclavo. En ningún momento jugó un papel en el acontecimiento. Es frecuente además que los sueños -míos por ejemplo- se presenten primero como una historia que leo o que me cuentan. Y luego, de golpe, me identifico con uno de los personajes de la historia, que se convierte en mi historia..." (*L'Imaginaire*. París, Gallimard, col. Folio Essais, 1986. p. 52.) Freud (a propósito del trabajo de condensación): "Puedo componer una persona asignándole los rasgos de un individuo y otro, o bien dándole la forma de tal individuo pensando al tiempo en el sueño en el nombre de otro o bien puedo representarme el aspecto de una persona pero desplazarla a una situación que se ha producido con otra..." *Acerca del Sueño*. París, Gallimard, col Folio Essais, 1988.

18 Jean-Claude Schmitt. op. cit. p.64

traduce una evolución de su teoría, al comienzo más fuertemente difusiónista), consiste en saber, y hasta qué punto, las formas y las reglas internas “estaban en medida de engendrar ritos y mitos isomorfos también al interior de culturas sin vínculos históricos¹⁹”.

A la escala europea, el parecido entre los mitos que confluyen en el tema del aquelarre de las brujas acapara particularmente su atención, y tras este parecido la persistencia durante milenios de lo que él llama un “núcleo narrativo elemental”. Mas la organización de dicho núcleo no depende ya de los azares de la transmisión histórica. La organización depende de la segunda problemática, de una necesidad formal en la cual la metáfora (el desplazamiento metafórico) juega un papel esencial que explica el parentesco entre sueño, mito y poesía. De allí la hipótesis formulada por el autor y cuyo atrevimiento parece asustarlo. “La respuesta es quizás demasiado simple” escribe: “Contar significa hablar *aquí y ahora* con una autoridad que procede del hecho de haber estado (de manera literal o metafórica) *allá y en aquel momento*. Ya hemos reconocido un rasgo distintivo del espíritu humano en la participación en el mundo de los vivos y el de los muertos, en la esfera de lo visible y en la de lo invisible. Lo que hemos intentado analizar aquí no es un relato entre tantos otros, sino la matriz de todos los relatos posibles²⁰”.

Hacer de la experiencia de la muerte “la matriz de todos los relatos posibles” es situarse decididamente fuera de cualquier problemática culturalista o difusiónista. Es formular la hipótesis antropológica de un vínculo

necesario entre el imaginario de la muerte y todo imaginario narrativo. Es pues también plantear el problema de la relación entre el mito, entendido como relato de los orígenes, y el rito que se inspira del mito pero lo reproduce y lo enriquece, que dibuja el espacio donde los muertos regresan y donde los relatos de elaboran. Si tal vínculo existe, ello significa que en las situaciones de conquista y de colonización los relatos y los muertos de unos se miden con los relatos y los muertos de los otros. La “guerra de las imágenes”

de que habló Serge Gruzinski pone en escena este doble enfrentamiento: a las estatuas e imágenes del cristianismo que lanza sus propios ancestros a la conquista del imaginario indígena corresponden las exégesis y los relatos que narraron sus vidas y milagros. Si la experiencia de la muerte es la matriz de todo relato, las nuevas imágenes de la muerte y de los muertos son el origen de nuevos relatos. De hecho, el culto a la Santa Muerte se extenderán rápidamente entre los indígenas y los mestizos, y se sabe de la influencia que las imágenes de la Pasión de Cristo ejercerán sobre ellos a partir de la época barroca.



Hasta aquí hemos visto, con los historiadores del prolongado Medioevo europeo, desarrollarse las ambivalencias y las ambigüedades del sueño cristiano. A través de la evolución de un fenómeno en el que una serie de oposiciones binarias (sueño-revelación/sueño-ilusión, sueño dormido/sueño despierto, sueño individual/sueño colectivo) traduce la incertidumbre de alguna manera constitutiva, una constatación se abre camino progresivamente: se refiere a la importancia que siempre se ha acordado a las imágenes oníricas, a la

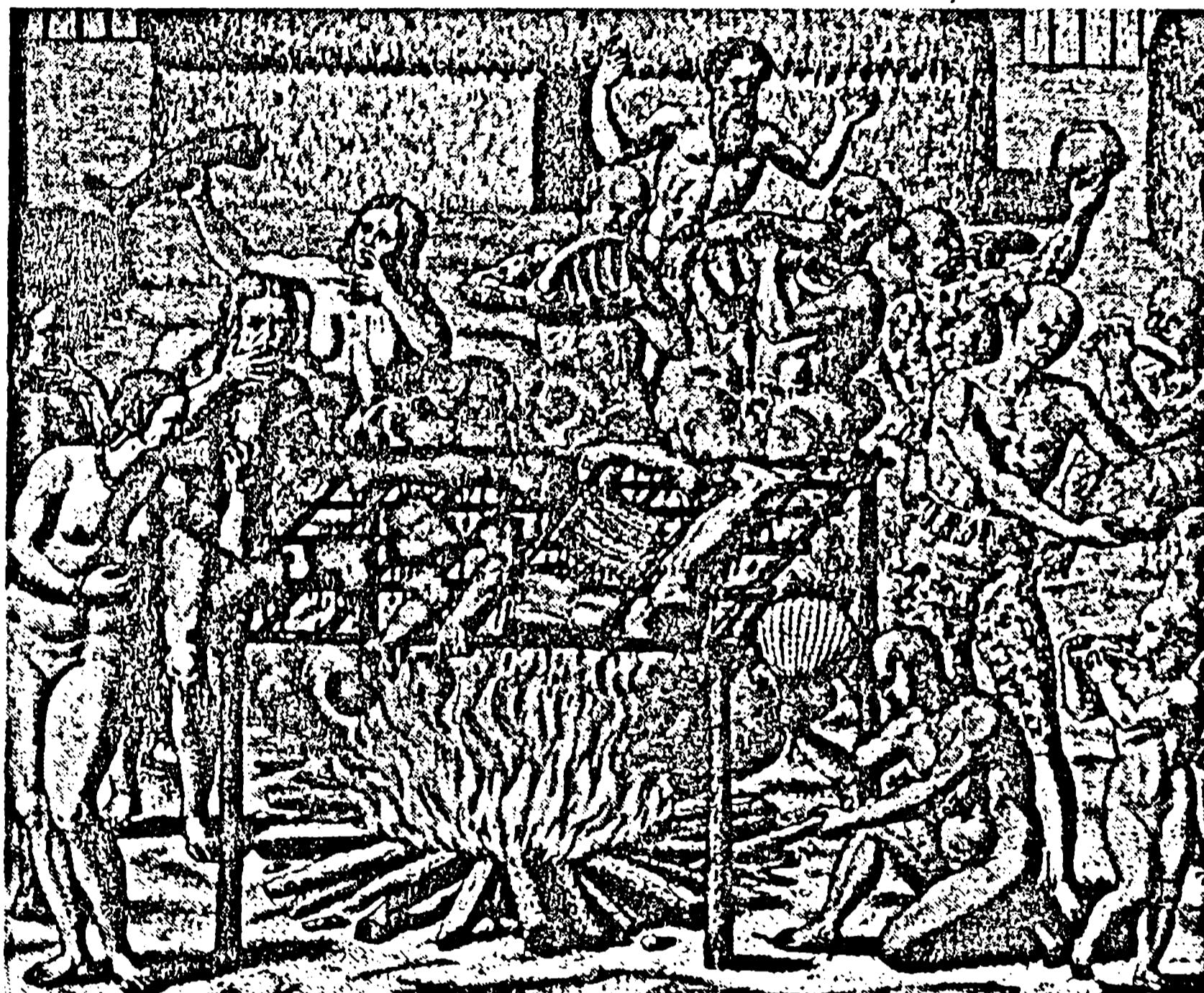
19 Carlo Ginzburg, *op. cit.* p.266

20 *Ibid.* p. 284.

relación estrecha que esas imágenes mantienen con el estatuto de la persona y del individuo, él mismo inseparable del estatuto reconocido a los muertos y a los ancestros, y en fin a su dimensión esencialmente narrativa ya que ellas no existen, tanto para los testigos externos como para aquel que las ha “visto”, sino por el relato de que son objeto.

De su lado, los debates sobre la naturaleza del sueño revelan de entrada su carácter literalmente polémico. Los conflictos de que es objeto el sueño son conflictos

cita a propósito de esto el caso del primer hereje “popular” después del año mil, cuya acción se originó en la visión que tuvo en el campo mientras dormía, y fascinación por los sueños sobre los Cátaros de Montaillu, que ha sido mostrada por Emmanuel Le Loy Ladurie. En sentido inverso, Jean Claude Schmitt destaca que, siempre después del año mil, los relatos de resucitados, sobre todo cuando relatan una visión despierta, fueron movilizados al servicio de la reforma de la Iglesia.



LA GUERRA DE LAS IMÁGENES

En el contexto de la colonización propiamente dicha el choque de imágenes será aún más estrepitoso pero sus consecuencias, de evidencia enormes, son tanto más difíciles de apreciar cuanto a la ambigüedad fundamental del fenómeno se agrega la complejidad de las reacciones que entraña, siempre divididas entre resistencia y seducción. Serge Gruzinski, en diversas obras pero más sistemáticamente en su libro *La guerra de las imágenes*, pone claramente en evidencia, a propósito de México colonial el juego cruzado de ambivalencias que preside al enfrentamiento de los imaginarios. Sucederá en efecto que la iglesia llegue a inquietarse del éxito que

de interpretación y no conciernen sólo a los individuos. Jacques Le Goff, en *L'Imaginaire médiéval*, hace notar que el sueño interesa al historiador como fenómeno colectivo, que se inscribe en los marcos sociales y culturales de una sociedad y que el siglo XVII ha incluso conocido “epidemias de sueños”. Esta dimensión colectiva puede hacerse contestataria y a dicho título, inquietar a las autoridades. Aún después de la gran oleada de liberación del sueño que sigue al primer milenio, la presencia del diablo, y detrás de esta presencia siempre se sospechan la de la protesta y la herejía, sobre todo cuando los sueños parecen constituirse en “contra-sistema cultural” y la protesta onírica parece ligarse a la configuración herética. Jacques Le Goff

le significará, sobre todo gracias a la acción de los Jesuitas, la solicitud permanente y espectacular de la imaginación amerindia cuyos efectos se esfuerza en dominar o reorientar. Por otro lado, la conversión de los indígenas a las imágenes cristianas deja algunos interrogantes: puede así mismo destacarse su capacidad para reinterpretar estas imágenes, privilegiando así la hipótesis de una resistencia efectiva y de una identidad conservada, o hacer valer que, a fin de cuentas, el fervor indígena es el signo de una adhesión global y total a la religión de los vencedores.

Desde este último punto de vista, podría dar cuenta, en términos militares y triunfalistas de la guerra de las imágenes desencadenada por la Iglesia en el siglo XVI.

Luego de una preparación por las órdenes mendicantes que hacen a los indígenas sensibles a los cánones del arte europeo (la semejanza, la perspectiva, los muros de imágenes de los monasterios franciscanos el teatro y sus trucos), la ofensiva se desencadena hacia la mitad del siglo; la compañía de Jesús es la fuerza de choque que encuadra la experiencia visionaria de los indígenas en la cual las figuras de la pintura cristiana europea sustituyen a las pictografías locales. El dispositivo barroco, con sus “ejércitos de pintores, de escultores, de teólogos y de inquisidores²¹”, buscará hasta el siglo XVIII conseguir la integración de los indígenas, y la adhesión de todo un pueblo, en un estado a veces próximo a la alucinación, a la evidencia de la proximidad de Dios y de sus santos. Es el conjunto de la sociedad el que será objeto de debate, españoles, indios, negros y mestizos mezclados en un primer bosquejo de identidad nacional. La imagen invade el cuerpo a través de los tatuajes y la pintura: “Toda distancia entre el ser y la imagen es abolida en las pieles blancas, morenas o negras de los habitantes de Nueva España²²”.

Pero este recorrido en un solo sentido (del arte de los unos hacia la imaginación de los otros) es demasiado simple, aunque claramente atestado, y, con relación a la imagen misma, lo que prevalece es la ambivalencia, tanto en los fieles indígenas como al interior de la Iglesia o en los responsables políticos. Tomemos el ejemplo del culto a la Virgen de Guadalupe, que sigue siendo hoy, en México, un fuerte símbolo nacional.

Ese culto se remonta al siglo XVI. Hacia 1530 los primeros evangelizadores construyeron una ermita en el emplazamiento de un santuario prehispánico, Tepeyac. Los indígenas frequentaban la capilla probablemente con el sentimiento de perpetuar de esta manera el antiguo culto a Toci (Nuestra Madre), la Madre de los dioses, una divinidad chtoniana. En 1555, sin duda por iniciativa del arzobispo Montúfar, una pintura realizada por el indígena Marcos según un modelo europeo pero sobre un soporte de factura tradicional, sustituyó subrepticiamente la imagen

primitiva. A pesar de las protestas de los franciscanos, el culto habría de desarrollarse en este sitio que se convirtió en el lugar de la “aparición” de la Virgen. El término *aparición* se aplica entonces a la Virgen o a su imagen? Gruzinski hace notar que, desde el punto de vista indígena, el asunto es indiferente: “De hecho, observando de cerca, la aparición de 1555 no equivale a la producción de *in ixiptla* en el sentido indio, en el sentido en que la manifestación de una presencia divina se desprende de la fabricación y de la presentación de un objeto de culto²³? Si le atribuimos la paternidad del milagro al arzobispo Montúfar, ha ganado entonces sobre todos los tableros: El desarrollo del culto mariano en un territorio preciso, el antiguo santuario de Toci-Tonantzin. Montúfar cortocircuita la influencia franciscana, seduce a los indígenas y los vincula con los españoles en un mismo culto.

Bajo esta forma, la política de la imagen es denunciada por los franciscanos quienes se inquietan, en sentido más amplio, por el hecho de que algunos cultos de santos se sitúen en emplazamientos de cultos prehispánicos y temen que, bajo el pretexto del peregrinaje cristiano, muchos indígenas rindan tributo a sus antiguas divinidades. En su diversidad, las posiciones ambivalentes de la Iglesia, tendrían su contraparte en la ambigüedad, incluso la duplicidad de las prácticas indígenas. Hasta el final del siglo XVIII el culto a la Virgen de Guadalupe y el culto a los santos en general serán sucesivamente mirados con entusiasmo y con sospecha por parte de la Iglesia. La piedad barroca alcanza su apogeo en la primera mitad del siglo XVIII cuando se multiplican las Vírgenes locales y las imágenes milagrosas: luego, ante la arremetida de la ilustración y del pensamiento racionalista, la Iglesia se hace más exigente frente a la piedad popular. La Compañía de Jesús, que había asegurado el éxito de la imagen barroca, es expulsada de Nueva España en 1767. Ahora se hará la distinción entre los milagros verdaderos y los falsos. No puede darse a los libertinos la oportunidad de ridiculizar a la verdadera religión. La valorización de la piedad interiorizada se acompaña de la decadencia de la gran

²¹ Serge Gruzinski, *op. cit.* p. 248

²² *Ibid.* p. 248.

²³ *Ibid.* p. 154.

pintura mexicana, del abandono oficial del barroco y del retroceso de los temas religiosos. Pero Gruzinski, que analiza ese desencantamiento programado, subraya en contraste la extraordinaria vitalidad de la producción popular que habrá de marcar todavía todo el siglo XIX. Esta producción, que es a veces la obra de artistas indígenas “reproduce infatigablemente las almas del purgatorio, la vida de los santos, las Vírgenes milagrosas, con la Virgen de Guadalupe en primer lugar²⁴”. El monopolio de la imagen se ha desplazado.

En el plano político volvemos a encontrar esta ambivalencia. Puede decirse que en el momento de la guerra de independencia una imagen mariana ha sido identificada con cada bando: la Guadalupe para los insurgentes y la Virgen de los Remedios para los leales. “Los españoles habrían incluso tomado odio a la virgen del Tepeyac al punto de fusilar una de sus efigies y profanar otras²⁵”. Con la Independencia, tanto liberales como conservadores hacen de Nuestra Señora de Guadalupe un símbolo nacional. Patrona del imperio mexicano, la Virgen seducirá hasta los medios de francmasonería. Si bien la situación oficial se modifica con la separación de la iglesia y el Estado después de la caída del imperio de Maximiliano y la reforma constitucional de 1873, el culto a Nuestra Señora de Guadalupe y a los santos en general es alentado de nuevo por la Iglesia. Y aunque los liberales ven en el catolicismo mexicano una especie de idolatría, no pueden ignorar la irradiación del culto a la Virgen de Guadalupe. El literal Altamirano destaca que en su fiesta “participan por igual los indígenas y las gentes de razón²⁶”. Los orígenes sociales y étnicos se desvanecen ante ella y el pensamiento político liberal de fin de siglo, dividido entre racionalismo y nacionalismo no puede más que reconocer allí una expresión de la conciencia nacional. A propósito de Nuestra Señora de Guadalupe, es en definitiva muy notable que la duda liberal y laica (que en el culto ve al tiempo un símbolo nacional y un signo de oscurantismo) parece hacer eco a las de la Iglesia, aterrada a veces por el fervor excesivo y la adhesión incondicional de sus fieles a la imagen -como si cuatro

siglos después de la conquista aún estuviera obligada a interrogarse sobre el sentido de su conversión.

Los interrogantes ligados a la interpretación y a la confrontación de imaginarios dependen en realidad de registros diferentes aún cuando una época o un individuo lleguen a privilegiar uno de ellos. El primero es el de la *representación*: una iconografía sustituye a la otra muy rápidamente, o se sobrepone en los lugares de la sustitución de cultos. Esta sustitución-sobreimpresión ilustra una relación de fuerzas (las imágenes no representan ya los mismos poderes o las mismas entidades) que pronto -el tiempo de una generación- se convierte en el escenario natural de la vida, la referencia al pasado más reciente que puedan recordar los sujetos de segunda generación: se convierte en una segunda cultura, una segunda naturaleza como se dice, incluso la única cultura a partir del momento en que se borra, al paso de las generaciones, la fuerza de los relatos y referencias anteriores a la nueva historia colectiva. El segundo registro es el de la *cosa en sí* la cual se deshacen demasiado fácilmente al tachar de idolatría sólo a las religiones prehispánicas. Lo que se cuestiona en realidad en los debates que la Iglesia organiza para su propio uso o el uso del exterior, es la relación de la imagen con el objeto, con la naturaleza de su presencia. Cualquier imagen puede suscitar un fenómeno de apropiación y de identificación que a cambio le confiere una especie de existencia autónoma y de vida propia: es cierto en lo tocante a la imagen material, y más para la imagen del sueño y aún más para una u otra cuando se confunden, cuando el sueño se alimenta de imágenes diurnas y éstas a su vez aparecen como recuerdo o prolongación del sueño que les ha dado cuerpo. Tomar toda adhesión fetichista a las imágenes cristianas como la huella inconsciente de una idolatría perdida o la forma indirecta de una resistencia tenaz, es razonar como la Iglesia, aceptar sus razones; es, en todo caso, prohibirse interrogarse desde el interior sobre la naturaleza de la relación que los humanos sostienen con su imaginación y su imaginario. El

24 *Ibid.* p. 318

25 *Idem.*

26 *Ibid.* p. 325.

tercer registro es el de la *relación* o de lo *simbólico*. Las imágenes, en cuanto son materializadas, son instrumentos de relación: hay que reconocerse en ellas (reconocer la identidad que se comparte con los demás a través de ellas) para reconocerlas como poderes efectivos o como representantes de un poder efectivo. Históricamente, las cuestiones tocantes a la relación con la imagen tañen simultáneamente a las relaciones que mantienen entre sí los seguidores. En el caso de la devoción llamada popular, todo el problema consiste en saber (es un problema de interpretación y eventualmente un problema político) cuál es la dimensión del efecto de reconocimiento que dicha devoción suscita. Este efecto reducido sólo a la persona individual del practicante no desemboca más que en una interpretación en términos de superstición anodina. Si ese efecto se proyecta a nivel nacional, confiere a la devoción, independientemente de la forma como se la considere, un valor de integración. Reducido a un grupo minoritario, el efecto de reconocimiento tiende a ser sentido por las autoridades oficiales, religiosas o políticas, como virtualmente subversivo. Una inquietud se adivina como subyacente a los interrogantes acerca de la naturaleza de la adhesión a las imágenes, acerca de la verdad de la conversión o las paradojas del oscurantismo, y esa inquietud se manifiesta de manera más explícita en ocasión de tal o cual emoción popular. Que la dimensión identitaria del culto ponga en escena al individuo o a la colectividad nacional es, a fin de cuentas, altamente deseable. Tenemos, por lo demás, numerosos ejemplos de la política que la Iglesia ha seguido en esta materia, pero lo que los representantes de la autoridad religiosa o política temen, aunque no siempre lo expresen, es que la toma de conciencia identitaria nacida de la práctica del culto se detenga en las frontera del o de los grupos dominados, anunciando el bosquejo de una conciencia de clase y de una voluntad de resistencia.

Ese temor y esa duda son significativos; expresan en el fondo la misma incertidumbre que los movimientos que causan su inquietud, que no son nunca de total

adhesión ni de oposición total. La literatura sobre dichos movimientos, llamados sincréticos, es muy rica, movimientos que nacieron en todos los continentes en contextos de colonización. Esos contextos en sí son diferentes mas tienen en común que excitan la imaginación de unos y otros y modifican sus respectivos imaginarios. Las diferencias contextuales no son en consecuencia despreciables. Así, los modelos de representación y de interpretación de Europa y América del siglo XVI, al momento de la Conquista no estaban tan alejados el uno de otro como podría creerse²⁷. Empero, esa “contemporaneidad” entre colonizador y colonizados no tiene equivalente en el siglo XIX durante la penetración militar europea en África. Sin duda es necesario concederle una particular importancia al siglo de las Luces y a la modernidad que pretende modificar tanto su entorno más próximo como las tierras lejanas a donde le ha conducido el movimiento de expansión europea. Varios ejemplos nos invitan a pensar que la historia de América colonial es una historia en dos tiempos: el de la conquista (y de la “contemporaneidad” relativa que acabamos de mencionar) y el de la formación del Estado y la Nación, durante el cual una élite de origen europeo se separa y se reproduce condonando la parte indígena, negra o mestiza de la población, mayoritaria demográficamente, a una especie de minoría política e ideológica que durante largo tiempo sólo logrará expresarse en el plano religioso. La adhesión de la élite a los modelos religiosos cuestionados pudo ser sincera y espectacular, distorsionando así el cuadro a la mirada externa, pero esa adhesión se “distingue” con más o menos claridad o sutileza de la devoción popular o de los movimientos compuestos como la santería cubana, el Umbanda brasileño, María Lionza venezolano, que han de proliferar en el siglo XX en las periferias urbanas”.

Marc Augé. *La Guerre des Rêves. Exercices d'ethn-fiction*, Paris, Editions du Seuil, 1997.

27 Cf. J.-M. Sallman. *Visions indiennes, Visions baroques*. op. cit. introducción.