LOS RIESGOS DEL DIALOGO -Religión y Cultura en América.

Carlos Arcos Guerrero¹

*Preguntado que para qué efecto hace la dicha junta y borrachera
y sí es por honras de muertos.
Dijo que cuando Dios hizo a los indios les dejó esta pascua
como a los cristianos la suya,
e que se holgaban como se huelgan los cristianos.*

Cacique de Ubaque, 1563 (Casilmas Rojas y Londoño)

El 29 de abril de 2005 la Diócesis de Pasto -Casa Episcopal hace circular el siguiente decreto:

“Decreto No. 027/2005

*Enrique Prado Bolaños
Por la gracia de Dios y la Voluntad de la Sede Apostólica
Obispo de Pasto*

Considerando

- *Que la Diócesis de Pasto busca a través del proceso de renovación pastoral y de evangelización, dinamizar la vida de fe de cada sector y parroquia para hacer visible el reino de Dios en el mundo;*
- *Que la vida parroquial exige una evangelización acorde con los signos de los tiempos, centrada plenamente en el anuncio de Cristo en todas las acciones litúrgicas, pastorales y sociales que se programen en la vida parroquial;*
- *Que el párroco y las estructuras básicas (EPAP, CEP, ESAP Y COMITES PASTORALES), son los responsables de la programación pastoral, catequética y litúrgica de la parroquia;*
- *Que es una exigencia fundamental en cada parroquia la programación y dinamización de los momentos de encuentro comunitario, (Fiestas patronales, veredales y sectoriales), para facilitar la buena marcha de la vida pastoral y evangelizadora de cada comunidad parroquial;*

¹ Candidato a Magister en Historia social y de la cultura. Convenio Universidad Nacional, sede Medellín-Universidad de Nariño, Centro de estudios e investigaciones latinoamericanas.

Decreta

Artículo Primero: *Corresponde al párroco junto al EPAP (Equipo parroquial de animación pastoral), con el CEP (Concejo económico parroquial), con los delegados de los ESAP (Equipos sectoriales de animación pastoral) y coordinadores de los comités de la parroquia, organizar la programación de las Fiestas patronales y otras fiestas religiosas.*

Artículo Segundo: *Debe excluirse de estas actividades litúrgicas y evangelizadoras todo aquello que contradiga el verdadero objetivo de la acción pastoral de la Iglesia.*

Parágrafo: *El equipo parroquial de animación pastoral y concejo económico parroquial, nombrados por el párroco, deben programar desde el comienzo del año las actividades pastorales y económicas para desarrollar dignamente la Fiesta patronal.*

Dado en San Juan de Pasto, a veintinueve (29) de abril de 2005”.

Para entender aquello que debe excluirse de la Fiesta patronal y que contradice el objetivo de la acción pastoral de la Iglesia, se cita al señor Leonardo Achicanoy Vallejo, de 76 años, habitante del corregimiento de Obonuco, municipio de Pasto, en entrevista realizada en el año 2006:

Con el padre Bernardo Arciniegas, se quedó ya que se cambie la fecha; entonces se quedó para el primero de julio, ya el 29 no se hace fiesta, el primer domingo de julio, ese fue el arreglo entre la comunidad y el párroco; el párroco dijo: bueno, si es civil, yo no me meto, pero si es eclesiástica no me vayan a meter parapeto a los santos para que se emborrachen, lo de la Iglesia va aparte para ese día. Entonces le dijeron: ¿y quien paga la misa padre? Bueno, si hay fiestero y le recibo la plata al fiestero, pero si no hay fiestero yo hago la fiesta de San Pedro y San Pablo porque es mi obligación hacerla, de hacerle la misa, la eucaristía, pero ese día no van a bailar ustedes, ni se van a emborrachar. Entonces se cambió la fecha por ese motivo, fue un acuerdo con el párroco, por eso la hacen el 20 más pomposa. Y ahora cayó casi junto, el 20 cayó viernes, el padre hizo la fiesta y procesión y todo el viernes y el sábado ya estaban las casetas llenas oiga, el cual ya no dejan la tradición, por eso aquí se puso fiestas tradicionales de los castillos y las comparsas, ya no son patronales.

El párroco del corregimiento de Catambuco, municipio de Pasto, con base en una definición propia de las partes que deben separarse (que igual es la posición de la Iglesia católica), explica las razones y el fundamento del mandato:

Es muy distinta la fiesta patronal a la fiesta tradicional. La fiesta patronal es la seguidora de un santo patrono. La tradicional es porque el pueblo tiene la tradición de celebrarla. De la tradicional se encarga la alcaldía, pero la fiesta patronal es el 12 de diciembre que es el día que se celebra en toda América Latina. Si usted ve el cronograma, puede notar que no tiene nada de religioso. Si hubiera, entonces contendría ceremonias religiosas en honor a la virgen. Las fiestas del 20 son fiestas del pecado, específicamente del pecado de la Gula, el embriagarse, el beber, etc. (...). Yo estoy de acuerdo con que se le de más fuerza a las fiestas del 12 de Diciembre y se acabe con las fiestas del 20 de enero. No pienso celebrar misa de las vísperas, voy a celebrar una misa común y corriente como siempre lo hago a las siete (...). La diócesis se ha preocupado por eso y ha decidido que lo religioso debe ir separado de lo pagano. Nosotros estamos llamados a evangelizar y no a continuar con lo que hacen los hombres. Este es un proceso iniciado desde hace más o menos 5 años en el pueblo. Se ha llamado por la diócesis Proceso de la nueva evangelización. *“La iglesia debe ser casa y escuela de Comunión”* (Juan Pablo II). Debe ser una comunidad evangelizada y evangelizadora (...). Esta doctrina viene desde El Concilio Vaticano Segundo impulsado por Juan XXIII, que replantea la función de la Iglesia. No se trata de romper las costumbres del pueblo, se trata de Evangelizarlas.

El señor Víctor Hugo Achicanoy, de 49 años de edad, habitante del corregimiento de Obonuco, municipio de Pasto, en entrevista realizada en el año 2006, comenta sobre las fiestas de su pueblo, para entender con algo concreto aquello que en la cita anterior se nombra como pagano.

Las fiestas de las Guaguas de pan², se llaman ahora fiestas tradicionales no las patronales. Las patronales son en honor a Jesús Nazareno, las tradicionales son en honor a la Pacha Mama. Eso fue lo que nos hicieron entender hace unos años, es un culto que se le rinde a nuestra tierra, es como un agradecimiento por las cosechas, por los productos que nos ofreció todo el año; ahí es que se hacen los castillos y todas esas cosas.

Y el señor José Luis Botina, también habitante de Obonuco, recuerda el renacimiento de las fiestas en honor a la Madre tierra, a la vez que celebra la apertura de espacios tanto para lo religioso como para lo cultural: “Desde hace unos seis años es que se le empezó a dar sentido a las Guaguas de pan. Que hubiera una oportunidad religiosa y cultural. El anterior párroco no se opone, permite que la celebración en honor a la Pacha Mama se desarrolle”.

² Guaguas de pan: muñecas de harina de trigo de todos los tamaños que se exhiben en los castillos de la Fiesta Patronal; son regaladas con el compromiso de que quien la recibe debe devolver dos en la próxima fiesta patronal. *“El pan simbólico, las representaciones de mujeres y de servidores en forma de muñecos aparecen en lugar de los sacrificios reales”*. (Max Weber).

2.

El presente ensayo, a la luz de una conceptualización contemporánea de cultura, hace un aporte para la comprensión histórica de la religión en América durante el periodo de relaciones coloniales, cuando el mundo simbólico de la religión funcionó como cultura, entrando a permear todas las esferas de la sociedad. Se habla de religión abarcando no solamente la que se instauró en América a partir del siglo XVI, sino también aquel espíritu religioso presente en todo ser humano; Jan Szeminski (1993, 182) lo expresa de la siguiente manera:

Los modelos cognitivos andinos formaron parte de una religión universal dirigida a todos los seres humanos. La religión andina no ha sido hasta ahora estudiada como una religión universal. Sin embargo, existió en el *Tawantinsuyu* una expresión que describía al bárbaro: *purum runa*, que no supo comportarse frente a Dios. Es muy importante el hecho de que González Holguín tradujo *purum runa* como “no christiano”. La expresión pudo recibir tal significado solamente a condición de que antes de la conquista *purum runa* había denotado ya a un ser humano que no sabe rendir culto debido, no conoce entonces verdades y valores típicos de un hombre civilizado.

La importancia de volver sobre un tema ya trabajado históricamente esta, en primer lugar en que, “No se trata solo de dos religiones sino de dos religiones, dos ciencias, dos imágenes del cosmos, del mundo y del ser humano, consideradas por sus partidarios respectivos como naturales, racionales y universalmente válidas. Detrás de las opiniones de cada lado se escondían milenios de trabajo intelectual”. (Szeminski, 1993, 226).

En segundo lugar, esta el tener en cuenta la tendencia de las historiografías sobre el tema al tratarlo aparte de la cultura, tal vez por guiarse bajo conceptos positivistas que definen esta última como un inventario de acciones humanas, frente a una experiencia mística y carismática, la religión (Max Weber), notándose claramente en aquellas historias la promoción de intereses ideológicos y políticos particulares, tendientes a la escisión del espíritu humano, con fines de mantener unas relaciones de poder.

Enfocamos, más bien, el complejo reajuste que se produjo entre numerosos sectores étnicos y clase sociales, que se produjo durante varios decenios, bajo el impacto de la invasión; el enfrentamiento de dos universos biológicos y culturales, su interpretación, la consecuente transformación de casi todas las instituciones desarrolladas por sus habitantes, y el crecimiento de esa problemática unidad social, o mejor dicho, dialéctica social, llamada la colonia. (Salomon, 1994, 98)

Pero, la importancia que tuvo la religión tanto para el pueblo precolombino como durante la colonia, fue la de constituirse en un elemento de cohesión de las comunidades, función que también cumple la cultura en toda sociedad. Si bien el catolicismo presionó para encubrir el mundo mítico-religioso de los hombres de

adelante³, de una u otra manera se trató de una intervención en donde ni el que da ni el que recibe queda igual que antes; cada cual organiza su pensamiento de acuerdo a presupuestos culturales propios y, al final, ninguno ha hecho lo que creía hacer, ni se ha dado una resistencia ni se ha impuesto nada, por lo menos en la fluencia de las ideas y del trabajo intelectual mundo que también habitaron los indígenas americanos.

La conquista y la dominación española impusieron a los andinos un saber nuevo, según el cual los españoles y sus dioses fueron más poderosos que los incas y sus dioses. Esta situación obligó a los andinos a estudiar a los dioses de los españoles y su relación con lo dioses andinos (...). Su conquista, presencia y gobierno, su predica cristiana, sumados a los cambios sociales y económicos que provocaron, impusieron a los *Tawantinsuyu runa*, los hombres del *Tawantinsuyu*, la necesidad de analizar lo nuevo (Szeminski, 1993, 183)

Estudiar a los dioses y analizar lo nuevo no es propiamente una actividad religiosa sino cultural, y es aquí donde aparecen los riesgos del dialogo. El antropólogo hindú Arjun Appadurai (2006) dice que: "nadie puede entrar en dialogo sin asumir serios riesgos". Para efectos del presente trabajo se asumirán varios riesgos al emprender diálogos de la Historia con otras ciencias humanas como la antropología y la filosofía, de la religión con la cultura y el riesgo que los mismos actores de la colonia asumieron en el trabajo ideológico que desarrollaron.

Para asumir el primer riesgo se dialoga con base a una definición de cultura propuesta por el antropólogo Clifford Gertz haciéndola extensiva al concepto de religión para buscar sentidos mediante los significados y símbolos que las sustentan. El segundo riesgo se lo asume con base en la construcción de una historia del catolicismo en América.

Ya se mencionó anteriormente el carácter cohesionador que comportan tanto la cultura como la religión y que les brinda una base común y primigenia; empero, lo que se quiere saber es, si esos elementos de cohesión son identificables en diferentes grupos humanos o únicamente obedecen a circunstancias históricas particulares, ya que, "Uno de los problemas del concepto reside en que estos rasgos cohesionadores o esta imagen de identificación están rodeados de valores emocionales difícilmente comunicables u observables para un extraño" (Colmenares, 1987).

Entonces, se trata de saber si dichos elementos de cohesión, cualquiera que sea la diversidad de sus aplicaciones posibles, tienen a la base un principio que se caracterice como un procedimiento fundamental, uniforme y completo para el tratamiento de los hechos culturales y que, a la vez, brinde a cada grupo humano la posibilidad de

³ En la comunidad de los Pastos se llama hombres de adelante a los ancianos y gente mayor, muertos o vivos que están o han pasado por el mundo antes que nosotros, lo cual les representa una ventaja en el conocimiento del mundo.

construir su propia cultura que lo identifique en el universo cultural. Para esto entramos en dialogo riesgoso con el antropólogo Clifford Geertz (1997), quien define cultura como:

Un tejido de significados encarnados en símbolos y transmitido históricamente, un sistema de concepciones heredadas, expresadas de manera simbólica, por medio de las cuales los hombres se comunican y desarrollan su conocimiento sobre la vida y las actitudes hacia la vida.

De esta manera, se da un desplazamiento desde lo cultural, como el mero inventario de acciones humanas o lo religioso como plan divino inaccesible, a la comprensión del mundo bajo significaciones simbólicas a leer e interpretar. Esto también se da para la construcción histórica, las fuentes y su interpretación, como bien lo dice el historiador colombiano Germán Colmenares (1987):

Las fuentes adquieren una significación sólo con respecto a una teoría y no constituyen piezas reveladoras en sí mismas o eslabones en un encadenamiento narrativo. Esto ha traído dos consecuencias: una, la ampliación del rango de las fuentes aprovechables; otra, la alteración de la escritura de la historia, que en vez de una coherencia narrativa exige ahora una coherencia analítica.

En este trabajo con pretensiones históricas, se quiere aportar también en el largo proceso del hacerse mundo, teniendo en cuenta dos elementos esenciales en ello como son la religión y la cultura. El problema de América fue y es su supervivencia espiritual. A finales del siglo XV se interviene un proceso de creación que toda cultura conlleva. Este proceso de creación consiste en la conformación de un ethos cultural y una cosmovisión del mundo. Ethos hace referencia a aspectos espirituales de convivencia y desarrollo de la creatividad de los individuos y las comunidades; en tanto que cosmovisión es el conjunto de ideas que los pueblos se forman del mundo y las organizan para conocerlo y vivir en él la realidad que construyen.

El ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo [...]. Cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. (Geertz, 1997, 118).

Tener una concepción del mundo es no solamente aceptar las impresiones del exterior, del mundo asequible a los sentidos, sino transmutarlo para que ya no sea lo mismo por una nueva significación que una comunidad le atribuye, otra concepción, es decir, tener una conciencia del mundo, con lo cual se lo apropia y se lo conserva.

Un mundo propio implica una lectura particular, poblarlo de signos que testimonian su existencia, la presencia de los seres que lo construyen, ya que, como dice el historiador del arte de Hanover, Erwin Panofsky, (1976, XVIII), acerca de los testimonios que se deja:

Pues el hombre es el único animal que deja tras sí esos testimonios que traen a la mente una idea distinta de su mera existencia material, es decir, que son signos de un significado. Algunos animales usan signos y fabrican estructuras, pero sin percibir la relación de significación, ni la relación de construcción. Es el hombre el único ser de la naturaleza que deja implicada en los testimonios que de él quedan, una idea de significación y una idea de construcción; y por ello son testimonios.

Los testimonios son contenidos sensibles o formas simbólicas, que almacenan significaciones y a la vez son fuentes de la historia que permiten a los mortales la comprensión del mundo que les han dejado y ellos mismo dejan. Se puede decir que son mediaciones que colaboran en la conformación de una imagen concreta de un contenido. El filósofo Ernst Cassirer (1975,163) dice al respecto:

En efecto, por forma simbólica ha de entenderse aquí toda energía del espíritu, en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente. En este sentido, el lenguaje, el mundo mítico-religioso y el arte se nos presentan como otras tantas formas simbólicas particulares.

De esta manera, la realidad objetiva de un pueblo no esta desligada de sus contenidos espirituales; más aun, se construye a partir de esos contenidos: ethos y cosmovisión se corresponden armónicamente; el estilo de vida descrito por el primero se constituye en autentica expresión del estado real de la comunidad y viceversa;

Esta demostración de una relación significativa, entre los valores que un pueblo sustenta y el orden general de existencia en que ese pueblo se encuentra, es un elemento esencial en todas las religiones, cualquiera que sea la manera de concebir esos valores o ese orden. (GEERTZ, 1997,118).

Entender la religión como una conformación simbólica es, de hecho, una actitud religiosa, porque implica un éxodo hacia la espiritualidad de los pueblos para comprender la manera cómo conforman su sistema religioso y cómo lo expresan o ritualizan, ya que los rituales y ceremoniales, que en toda religión se encuentran como parte primordial y por ello se caracterizan, son la expresión sensible de los símbolos religiosos.

La religión no es sólo una serie de sentimientos y actividades; en realidad, condiciona los modos de pensar de los individuos en las culturas tradicionales. Incluso, las categorías de pensamiento más básicas se originaron en el marco de ideas religiosas. El concepto de tiempo por ejemplo, inicialmente se derivó de contar los intervalos implicados en los ceremoniales religiosos. (Giddens, 1991, 492).

Los rituales y ceremoniales son no tanto la puesta en escena de los símbolos sagrados, lo cual implicaría una representación, por supuesto entendiendo su significación, sino

que, un ritual es una puesta en abismo (André Gide), en el sentido de abismarse, asombrarse por lo que se presenta y que, inicialmente resulta incomprensible; lo que ha llevado a algunas religiones a plantear los misterios y la fe; pero que, como todos los procesos de conocimiento, se parte de la duda, la especulación o la intuición para conocer. En este sentido, existen rituales con carácter religioso tan diverso como los siguientes planteados por Clifford Geertz (1997,122):

Ritos de iniciación como los de los australianos, complejos cuentos filosóficos como los de los maoríes, dramáticas exhibiciones chamánicas como las de los esquimales, crueles ritos de sacrificios humanos como los de los aztecas, obsesivas ceremonias de curación como las de los navajos, grandes fiestas comunales como las de diversos grupos polinesios; todos estos fenómenos y muchos más, le parecen a un pueblo o a otro sintetizar del modo más vigoroso lo que se sabe sobre la vida.

Las ceremonias y ritos religiosos son formas mediante las cuales se presentan unos contenidos, cuyo sentido es dar a conocer la existencia de un poder eficaz, en su metafísica, llámese influencias divinas o dioses y que, según el filósofo Emile Durkheim (1982), “son realmente la expresión de la influencia de la colectividad en el individuo”. También se da a conocer las concepciones generales de existencia formuladas por la religión y los valores más esenciales de la colectividad. Son formas de comunicación que generan y transmiten “conocimiento de las condiciones esenciales en que la vida debe o necesita ser vivida”. (Durkheim).

Jan Szeminski (1993) concluye algo parecido a lo anterior en sus estudios sobre las religiones andinas:

La revisión de los rasgos del bárbaro visto por los andinos revela que dentro del Tawantinsuyu existió una religión universal que explicaba cómo debe vivir un ser humano civilizado. Una descripción de cómo debe vivir, implica también una explicación de por qué tiene que vivir así, sugiriendo la existencia de una historia sagrada y de una soteriología.

Continuando con los ceremoniales religiosos, estos cohesionan al grupo, reafirmando y realizando valores de solidaridad y pertenencia, de tal manera que los miembros no solamente se encuentran en la reunión o culto religioso sino también, en las situaciones de la vida que, para ellos y ellas, pueden resultar trascendentes, asociándolas a su vida religiosa, como la muerte, nacimiento, matrimonio o tragedias naturales o rogativas para mejorar aspectos de la colectividad.

Durante la década de 1550 y aún décadas después, se seguían practicando las religiones ancestrales. Los volcanes, como personajes tutelares de la humanidad, recibían su culto en la forma de sacrificios y se propiciaban también al sol, la luna y al rayo. Durante las principales fiestas anuales, los celebrantes organizaban enormes bailes con banquetes rituales. Los ritos de sepultura, luto y honor a los

difuntos en general, se conformaban aún a modelos prehispánicos, incluido el ajuar funerario y el uso de la tumba en forma de pozo con bóveda. La presión ejercida por la iglesia católica, dificultó la práctica de los ritos más públicos y grandiosos, pero poco impidió el culto realizado en reuniones familiares como por ejemplo el *rutuchicuy* o corte de pelo de criaturas (Salomon, 114)

3.

El Catolicismo llegó a América unos años después del inicio de la invasión española del siglo XV. En el siguiente siglo, XVI, comenzó el proceso de evangelización como parte de la toma de posesión y de soberanía española en las Indias orientales. Guió este proceso el pensamiento eurocéntrico de acercamiento a otras culturas, según el cual Europa es el continente civilizado y poseedor de una verdad cristiana, resultando todos los demás pueblos bárbaros e idolatras; aunque esto variará según el plan de cada comunidad religiosa que arribó a América.

Pero lo más sorprendente son las razones de este ardiente deseo de indias, que turba a tanta juventud europea: la esperanza del martirio. El martirio es el motor principal que empuja la mayor parte de los *indípetas* a implorar al Padre General su envío como misioneros en tierras alejadas y peligrosas. Rodolfo Acquaviva, por ejemplo, explica que, aun niño, ya soñaba ir “[...] a otro mundo, allá donde esta la india, donde sería matado por los bárbaros, mártir de la Fe”. (Ruscioni citado por Vignolo, 47).

Finalmente, la iglesia se inserta dentro del juego de poderes económico y político de la colonia, defendiendo intereses particulares que tienen que ver con la apropiación y defensa de grandes extensiones de tierra.

La reforma de encomiendas en 1551, también propuso una sistemática penetración del mundo indígena por misioneros católicos. Hasta esa fecha los encomenderos generalmente mostraron poco entusiasmo por la conversión de sus tributarios. Las “tasaciones” de 1551 exigieron diezmos y “camaricos” para que los “pueblos de indios” pagasen al cura fraile oficialmente destinado para predicarles la doctrina. Pero en muchos casos el progreso del cristianismo fue lento. (Salomon, 112)

El compromiso de la iglesia durante la colonia fue efectivizar la evangelización, por lo tanto se establece en las regiones de más alta densidad demográfica y comunidades con una organización social aunque sometidas al régimen de la encomienda, como por ejemplo en la Nueva Granada en las regiones de lo que hoy se llama el altiplano Cundiboyacence donde estuvo la cultura muisca, y en el sur donde habitaron los Pastos y Quillacingas, que resistieron el exterminio y se dio un mestizaje biológico y cultural.

Este mestizaje consistió en la avenencia del espíritu religioso de los indígenas con la nueva fe, apropiándose de los nuevos principios, pero entendiéndolos desde sus

valores y cosmovisión, por supuesto mediando en esto un problema de entendimiento o comunicación por la diferencia de lenguas, lo cual constituyó el principal obstáculo en el proceso de evangelización.

Otro aspecto interesante de los pueblos de indios del Macizo es que aunque uno de sus objetivos fue reprimir al indígena en sus tradiciones culturales ancestrales, a pesar de que la función específica de los alguaciles indígenas era denunciar y reprimir la "idolatría", imponer disciplina con el cepo, regular las borracheras, etc. Paradójicamente, esos lugares se convirtieron en sitios predilectos para el regocijo general y fueron los lugares en los que se pudo persistir en las antiguas creencias amparado por la liturgia y el culto al abigarrado santoral católico. Y es posible que este haya sido el aspecto que más agradó y uno de los que facilitó su resistencia. La iglesia fue consciente de ello, pues fue, en lo posible, bastante permisiva, en las plazas y atrios de los pueblos indígenas del Macizo colombiano, las formas ancestrales de cultura se perpetuaron en sincretismo con la liturgia cristiana, y en esos sitios sagrados el camarico se concretó en toda su dimensión y el cura doctrinero se realizó en su vocación. (Buenahora Duran, 223)

Por el problema de comunicación, los reyes ordenaron no entregar doctrinas a clérigos que no conociesen la lengua de su respectiva comunidad indígena; siendo viable, que los doctrineros aprendieran lenguas aborígenes antes que los miles de indios se instruyeran en el castellano. Además, algunos mestizos comenzaron a ser formados en la predicación para facilitar el trabajo; surgiendo el problema que si bien éstos eran bilingües, disponían de poco conocimiento teológico y lo asociaban a su propio bagaje cultural; agravando la situación los prejuicios de los europeos en cuanto a aceptar la ordenación de sacerdotes mestizos en una sociedad de blancos.

Habida cuenta de que su exclusión del sacerdocio se debía a que eran mestizos, empiezan por asumir este hecho biológico, para luego intentar demostrar que tal condición no sólo no supone ningún demérito o tacha, sino que, por el contrario, hace de ellos los sacerdotes idóneos para la evangelización del indígena, además de merecedores de todo tipo de beneficios y cargos públicos. (Ares Queija, 2004, 36)

Toda lengua se halla estrechamente ligada a la totalidad de la cultura, como a fines del siglo XIX se comprendió que el lenguaje, la religión y la cultura son formas simbólicas que desempeñan una función concomitante en la construcción del mundo humano; entonces, en la colonia debía efectuarse una ruptura del andamiaje cultural, para imponer la fe y la cultura (valores y creencias), esto comenzó implantando otra lengua: los misioneros debían prohibir a los indios expresarse en su propia lengua: "[...] haciendo azotar a los que la hablaban dentro de la iglesia y en la plaza". (Fraile Bartolomé del Río, 1641).

Por la suplantación de lenguas comienza toda colonización, y aún en la contemporaneidad se continúa irradiando lenguajes desde los centros de poder hacia

los países dependientes, en una espiral sistemática que abarca todos los niveles de la vida. Además de las prohibiciones, debe fijarse en la memoria todo el sistema ideológico nombrando nuevamente al mundo, “El primer arzobispo de Santa fe de Bogotá, Juan de los Barrios, había ordenado construir templos católicos o al menos colocar una cruz, en los sitios donde había santuarios indígenas”. (Gonzales, 1992, 318).

Se comenzó a nombrar todas las cosas, las personas, las celebraciones y los lugares con nombres del santoral católico: Santa fe de Bogotá, San Juan de Pasto, fiesta de Corpus Christi, ejercicios espirituales. Edificación de templos para la celebración de misas solemnes y cultos, comenzó un auge del arte religioso europeo en América. La iglesia adquirió prestigio y riqueza, estableció buenas relaciones con la sociedad mestiza, la cual durante todo el periodo de relaciones coloniales pasó buscando representación y formación cultural sin encontrarlas, por cuanto constituyeron la monstruosidad de lo monstruoso, es decir, el producto de la invasión y violación; y la iglesia, aunque inicialmente rechazó su intervención en algunas de sus funciones, al igual que los blancos los rechazaron por improductivos y no pagar impuestos, más tarde supieron que el monstruo sin infancia, sin representación y sin cultura, eso mismo le proporcionaba otros poderes, acogiéndolo como aliado y educarlo, para que el periodo colonial no quede en el olvido.

El amancebamiento y las relaciones sexuales extraconyugales en general ya no son una practica únicamente condenable en términos morales sino que sobre todo han pasado a ser consideradas como la principal causa de un fenómeno de importantes consecuencias sociales, económicas y políticas cual es el crecido numero de mestizos, un sector de población percibido como problema y para el que no hay un espacio propio en el modelo de la sociedad colonial configurado. (Ares Queija, 2004, 29)

Configurar referentes comunes asegura el proceso de comunicación y también se crea dispositivos para el discurso; pero, para el caso de la iglesia no solamente le interesó la comunicación, sino promover los dogmas cristianos como la fe, la gracia, los sacramentos etc., para lo cual abrió espacios y creó mecanismos para comunicarlos, mantenerlos y fortalecerlos, como la misa, el culto a los santos y demás rituales y celebraciones; algunos propios y otros en sincretismo con los rituales indígenas, como los relacionados con las etapas de la vida, de salud, las siembras y cosechas, solsticios, fiestas y bailes.

Los españoles intentaron integrar a la población nativa a sus eventos, incluso, a sus fiestas tradicionales, como la de la cosecha -San Juan en junio- que se celebraban en la ciudad (Pasto), en la plaza mayor, en las plazuelas de los templos de San Agustín, San Francisco, La Merced. (Villarreal Moreno, 2005, 65).

La iglesia católica comenzó a ser la educadora de mestizos y criollos, y formadora espiritual de sus hijos, siervos y esclavos. Fundó colegios donde se formaron los

clérigos para continuar con la labor de cristianización, a la vez que educó a las castas privilegiadas y formó la burocracia colonial. De esta manera, la Iglesia se constituyó en un factor importante en la configuración del poder en la sociedad colonial.

Ya no se trata de enfocar el problema desde una perspectiva solamente biológica, sino más bien cultural. Toma en serio (el nuevo estudio sobre los mestizos) el hecho de que los mestizos vienen a romper el esquema de las dos repúblicas. Lejos de la corriente etnicista, pone énfasis en los procesos de occidentalización, invención de la tradición andina y construcción de nuevas identidades. Mestizo - así como mulatos y zambos- y amestizados (mestizaje sociocultural sin mestizaje biológico), constituyen ahora nuevos objetos de estudio para dar cuenta de la complejidad de las identidades sociales durante la colonia. (Poloni-Simard, 2000, 91)

En el distrito de Pasto a todos los pueblos la iglesia católica asignó un Santo patrono y un día para festejarlo según el santoral. En los actuales momentos, según un estudio realizado por quien escribe el presente ensayo, aun subsiste el conflicto religión – cultura, según las conceptualizaciones que se han promovido de los dos ámbitos en la región; y las comunidades en la preparación, ejecución y discusión de la Fiesta Patronal aun discuten este conflicto, como se mencionó con algunos ejemplos al comienzo de este trabajo.

En conclusión, el hecho religioso, lo cultural y lo que se pueda llamar pagano crean lenguajes, símbolos y significaciones, es decir, ordenan mediante signos el espacio de la colectividad, que es el espacio a ganar en una lucha de poderes.

FUENTES.

PRIMARIAS:

Entrevistas realizadas durante el año 2006 a las siguientes personas:

- Leonardo Achicanoy Vallejo, 76 años, habitante del corregimiento de Obonuco, municipio de Pasto
- Víctor Hugo Achicanoy, 49 años de edad, habitante del corregimiento de Obonuco, municipio de Pasto,
- José Luis Botina, habitante del corregimiento de Obonuco, municipio de Pasto
- Párroco del Corregimiento de Catambuco, municipio de Pasto

BIBLIOGRAFIA.

APPADURAI, Arjun. Los riesgos del dialogo. Actas del seminario New stakes for intercultural diaolgue. UNESCO, Paris. 2006.

ARES QUEIJA, Bertha. *Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano*. En: GONZALBO AISPURU, Pilar y ARES

QUEIJA, Bertha. Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas. Consejo superior de investigaciones científicas. Colegio de México. Sevilla-México 2004.

_____ y GRUZINSKI, Serge. Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores. Sevilla: escuela de estudios hispanoamericanos, 1997.

BUENAHORA DURAN, Gonzalo. *Los pueblos de indios del macizo colombiano durante el periodo colonial*. En: BARONA BECERRA, Guido y ZULUAGA, Francisco. Memorias del I seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia. Facultad de humanidades.

CASSIRER Ernst. Esencia y efecto del concepto de símbolo. Fondo de cultura económica, 1975. México

COLMENARES, Germán. Sobre fuentes, temporalidad y escritura de la historia. En: Boletín cultural y bibliográfico, No. 10, Volumen XXIV. 1987. Bogotá.

GIDDENS, Anthony. Sociología. 1991

GONZALES, Fernán y GREGORY, Marta Victoria. La iglesia en el siglo XVI. En: Crónicas del nuevo mundo, fascículo 20, Editorial El Colombiano, 1992. Medellín

FRANCIS, J. Michael. La tierra clama por remedio. La conquista espiritual de territorio muisca. Revista Fronteras de la historia. Bogotá. Instituto colombiano de antropología e historia. Volumen 5 / 2000.

GEERTZ Clifford. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa 1997. Barcelona.

GIUDICELLI, Christophe. El miedo a los monstruos. Indios, ladinos y mestizos en la guerra de los tepehuanes de 1616. Nuevo mundo mundos nuevos. [Nuevomundo.revues.org/document614](http://nuevomundo.revues.org/document614)

MARTÍN, Carlos. Hispanoamérica: mito y surrealismo.

PANOFKY, Erwin. Estudios sobre iconología. Alianza editorial. 1976. Madrid.

POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los indios en los andes los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. En: Anuario IEHS, Tandil, Argentina, No. 15. 2000. <http://nuevomundo.revues.org/document651>.

RUSCIONI, G. *Il Desiderio delle indie, storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani, Einaudi, Torino, 2001*. En: VIGNOLO, Paolo. Nuevo mundo: ¿un mundo al revés? Las antípodas en el imaginario del renacimiento. En: BONNETT, Diana y CASTAÑEDA, Felipe. El nuevo mundo. Problemas y debates. Universidad de los andes.

SALOMON, Frank. Crisis y transformación de la sociedad aborigen invadida (1528-1573). En: Nueva historia del Ecuador, volumen 3, Época colonial. Corporación Editorial Nacional. 1994. Quito.

SZEMINSKI, Jan. La transformación de los significados en los andes centrales (siglos XVI-XVII). En: GUTIERREZ ESTEVES, Manuel y otros. De palabra y obra en el Nuevo mundo. La formación del otro.

VILLARREAL MORENO, Carlos. Pasto en la travesía de los siglos. Historia, región y localidad. Fundación para la investigación científica y el desarrollo cultural de Nariño - FINCIC, 2005. Pasto.