

## **Aproximación comparativa a la paradójica vivencia del espacio en el período colonial latinoamericano**

**César Adolfo Ávila Royert\***

### **Introducción**

Dentro de la rica complejidad en la dinámica social durante el período colonial en Latinoamérica, es difícil dejar de asombrarse cada vez que aparece ante nuestros ojos una nueva veta temática que se presenta como fructífera.

Con este espíritu hacia la investigación historiográfica, se presentan a continuación los resultados generales de una aproximación a un ámbito de la sociedad colonial latinoamericana, que a los ojos de su autor, pueden incitar a un debate abundante en posiciones diversas entre sí, considerando que se ha procurado abandonar en cierta medida las limitantes de unas fronteras nacionales que permean más una atención sobre las diferencias, que sobre los caracteres y dinámicas que en algún momento han insinuado una cercanía entre las naciones latinoamericanas, a la cual se le abren los brazos. Aunque por supuesto, se reconocen las particularidades y dinámicas de distinto rumbo que frecuentemente llegan a ser incluso de carácter regional.

Enseguida, por lo tanto, se señalan unas manifestaciones culturales que en las llamadas Nueva España y Nueva Granada coloniales, pueden retroalimentar entre sí una conceptualización rica sobre algunas dinámicas sociales del período.

Cualquier sociedad tiene una relación intrínseca con el medio natural en el cual se desenvuelve e interacciona. Aquel periodo de violenta mutación social que representó la llamada conquista y colonia de Latinoamérica, no fue en lo absoluto una excepción. Todo lo contrario, en aquel entonces se hizo manifiesto, exacerbadamente, la tendencia del hombre europeo a conquistar espacios y a franquear límites geográficos. Esta tendencia ya la encontramos señalada y explorada en la obra de Mircea Eliade. En primer lugar él menciona un aspecto clave para nuestra exposición, se trata del hecho de que para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, tiene rupturas cualitativas donde unos lugares tienen más valor que otros<sup>1</sup>. También Eliade nos menciona una peculiaridad de la experiencia religiosa del espacio aquí pertinente: el hombre religioso crea o funda un mundo a partir del lugar que sacraliza y vive<sup>2</sup>, se trata mas que todo de instaurar un mundo simbólico, y eso se expresó de manera particular en el europeo de comienzos de la “Edad Moderna” (ELIADE, 1992:34). Así, en el denominado Nuevo Mundo, el europeo encontró un terreno

---

\* Historiador da Instituição: Universidad Nacional de Colombia

<sup>1</sup> “Pour l’homme religieux, l’espace n’est pas homogène; il présente des ruptures des cassures : il y a des portions d’espace qualitativement différentes des autres...”, ELIADE, Mircea. Le sacré et le profane. Gallimard, La Flèche, 1992. p. 26.

<sup>2</sup> “l’expérience religieuse de la non .homogénéité de l’espace constitue une expérience primordiale, homologable à une «fondation du Monde». Il ne s’agit pas d’une spéculation théorique, mais d’une expérience religieuse primaire, antérieure à toute réflexion sur le Monde”, Ibid., p. 26

nuevo, inmenso y amplio, donde se desenvolvería tal tendencia, no sin sus paradojas, como veremos más adelante.

## Órdenes religiosas y anacoretas en el nuevo mundo

En función de la explicación y especialmente dentro del argumento central de este escrito, comenzaremos con unas anotaciones someras y generales sobre la época de las primeras fundaciones de las órdenes religiosas, que al menos durante el siglo XVI fueron las principales responsables de la evangelización en Latinoamérica<sup>3</sup>.

Son relativamente bien claros, gracias al libro maravillosamente expuesto de Robert Ricard<sup>4</sup>, los caracteres generales de la labor que hicieron los franciscanos, dominicos y agustinos, para la conquista tanto espiritual como geográfica por parte del cristianismo en la Nueva España. Desde las épocas más tempranas de la conquista, Ricard comenta que aquellos monjes, verdaderos “exploradores espirituales recorrían así, como relámpagos, amplias regiones misteriosas aun, lo grueso del ejército se organizaba detrás y consolidaba sus posiciones” (RICHARD, 1986:144). Igualmente, en aquel libro se menciona aquel aspecto en el cual el dominio geográfico determinaba el campo de acción competitivo de las órdenes. En especial, ese el caso de los agustinos, pues ellos se ubicaron en los vacíos que habían dejado sus predecesores (franciscanos y dominicos): “En estas zonas de nadie se deslizaron los agustinos. Ésta es la razón de que su territorio siga un trazo caprichoso y a veces confuso...” (RICHARD, 1986:152).

No obstante, estaba lejos de ser unilateral el dominio espiritual y geográfico. Una interpretación de fuerte contraste con el mexicano, aunque no explota como quisiéramos la paradójica riqueza de la conquista espiritual y espacial en Latinoamérica durante la conquista y la colonia, la encontramos en un sugerente ensayo de Michael Francis, sobre la evangelización de la Nueva Granada en los siglos XVI y XVII<sup>5</sup>. En tal escrito se nos presenta las enormes dificultades que tuvieron las órdenes religiosas en conquistar un territorio que casi se remite solamente al altiplano cundiboyacense, en el centro de la actual Colombia, donde se encuentra Bogotá, la ciudad de Tunja y otras poblaciones. Entre las múltiples razones que allí se esgrimen para argumentar esa dificultad está la presumible existencia de varios dialectos del muisca, incluso inentendibles entre sí. Igualmente la presencia de evangelizadores poco preparados y poco dispuestos para su labor, parece estar dentro de los elementos que acentuadamente (más que otras regiones) dificultaban el panorama. Por otra parte, el artículo abre con el relato de varias explosiones de rechazo violento por parte de los indígenas hacia el evangelizador, con el fin de

---

<sup>3</sup> MILHOU, Alain. Misión, represión, paternalismo e interiorización. Para un balance de un siglo de evangelización en Iberoamérica (1520-1620), en Heraclio Bonilla (compilador), Los conquistadores, 1492 y la población indígena de las Américas. Tercer Mundo editores, Bogotá, 1992. p. 263.

<sup>4</sup> Ricard, Robert, La conquista espiritual de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

<sup>5</sup> FRANCIS, Michael. La tierra clama por remedio, en Fronteras de la Historia, Volumen 5, 2000. ICANH, Bogotá. p. 93 y ss.

dar el tono del carácter infructuoso, poco exitoso de la evangelización en la Nueva Granada.

No obstante, la mención de estos ejemplos, no se remite sólo en función de explicitar el carácter conquistador espiritual y al mismo tiempo geográfico de las órdenes en lugares tan distantes de América Latina. Ni siquiera se quiere para hacer resaltar que en esa conquista los roces violentos entre ambos bandos tiñeron las relaciones de manera frecuente. Sino ante todo, que faltaría una mayor inmersión en aquellas manifestaciones en las que los mundos simbólicos implicados, por siglos extraños entre sí, hicieron múltiples pactos culturales que darían ese tono a la sociedad colonial latinoamericana que es tan peculiar, y que en el día a día salta a la vista. En el texto de Ricard, por usar la fuente citada, podemos ver un poco ese aspecto recíproco. Cuando Ricard nos comenta<sup>6</sup>, sobre ese gusto indígena por los colores, la pompa y la ceremonia cristiana (aunque más que todo desde un punto de vista estético), ya toca algo de esa cultura original que se estaba creando, pues no se trataba tan sólo de que unos eran vencedores y otros los vencidos radicalmente divididos, a pesar de que sus violentas y sangrientas consecuencias parecieran así indicarlo. La sociedad colonial tiene unos matices tan especiales, que no hay duda de que es necesario subrayar esos pactos culturales. Donde el indígena, de alguna manera terminaba obteniendo para sí concesiones culturales mediante unas tácticas peculiares.

A pesar de que esos primeros decenios de la evangelización pueden contener elementos de amplio sustento documental para señalar esas producciones culturales que revelan toda la complejidad de la fusión colonial, a continuación se expone una manifestación cultural de lo más provechosa al respecto.

Ya feneciendo la llamada época heroica de las fundaciones a cargo de las órdenes religiosas, encontramos unos actores sociales, que de manera sutil se propondrían hacer una conquista simbólica, a la vez geográfica y espiritual, del espacio americano: los anacoretas.

Anacoreta es la “persona que vive en lugar solitario, entregada enteramente a la contemplación y a la penitencia”<sup>7</sup>, viene del latín *anachoreta*, y este del griego *anaxoresij*, que en sentido amplio se trataría de aquel que se aleja.

En primer lugar nos basaremos en un documento rico no sólo en el panorama que nos presenta de una época clave en el desarrollo de la sociedad colonial, sino que también nos aporta imágenes de cierto género de experiencias religiosas y vivencias del espacio, que difícilmente se pueden encontrar con tal amplitud y pletórico detalle en otros documentos del período. Se trata de la “Descripción histórica y moral del Yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reyno de la Nueva España...”<sup>8</sup> (REQUENA, 1689). En esta obra no sólo se describe el sitio especial en cuestión: una cueva con un crucifijo que en tiempos prehispánicos tenía un “ídolo”; además, su autor nos relata sus

---

<sup>6</sup> Op. Cit., p. 211.

<sup>7</sup> Diccionario manual e ilustrado de la lengua española. Real Academia Española/Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1950.

<sup>8</sup> DE REQUENA, Cristoval. Descripción histórica y moral del Yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reyno de la Nueva España y invencion de la milagrosa imagen de christo nuestro señor crucificado que se venera en ellas. CON UN BREVE COMPENDIO DE la admirable vida del Venerable Anacoreta Fray Bartolome de Jesus Maria y el Fray Iuan de S. Joseph su compañero. Imprenta de la Compañía de Jesús, Cadiz, 1689.

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007

experiencias personales en aquel lugar extensamente. No obstante, hay más, también nos presenta una composición sobre la vida del eremita Fray Bartolomé de Jesús María, quien junto a la población que peregrinaba a aquel lugar y al mágico escenario natural, constituyen el nodo en el cual se centrará nuestra reflexión.

En primera instancia, el autor del documento en cuestión, describe una cueva que él visita y se encuentra en las cercanías de Ocuila, población alejada de la ciudad de México «doce leguas». El lugar ya era un punto de veneración antes de que llegaran los europeos y el documento también es en ello ejemplar, porque expone en detalle los puntos comunes en el discurso de la llamada “extirpación de idolatrías”(Milhou, 1992:265):

En tiempos de la Gentilidad tenían en gran veneración los naturales de Ocuila, y sus contornos un idolo, de cuyo nombre, ni aun entre ellos (assi por el mucho tiempo, que ha passado, como por la total mudança de religion, y costumbres) ha quedado memoria alguna. Ay quien piense, que se llamaba Ostotoc Teotl, que quiere dezir Dios de la Cuevas; pero es adivinar.(REQUENA, 1689:5)

En la ilación de los argumentos, el autor continúa refiriéndose a una suerte de paleología del paisaje, que no deja de ser interesante de citar:

[...] la barranca está poblada de diversos árboles, matas y yervas sylvestres; y antes que la santificara la santa Imagen, era un alvergue comun de animales dañosos, como leones, Tigres, y lobos, de sabandijas venenosas, como vivoras, escorpiones, y alacranes, compañeros del perverso, y nocivo huesped que la habitaba (REQUENA, 1689:6).

El relato continúa. Los “Hijos del Sol de la Iglesia Agustina” llegan a Ocuila, hacia 1537-1538. La evangelización de la población que no había sido realizada por las anteriores órdenes, es consumada por los agustinos; quizá, según las premisas allí consignadas, por el difícil idioma allí manejado, o por la sugerente idea de que tenían «bien que hazer sin poder divertirse en esta parte»<sup>9</sup>, volviendo a lo ya anotado sobre la clase de empresa competitiva que representaba la conquista de territorios para evangelizar.

Los agustinos a cargo se enteraron del ídolo, y según el autor predicaron de una manera tan convincente que “luego se conmovieron tanto los Indios con sus ardientes palabras, que arremetiendo al Idolo, lo derrotaron del altar, y hizieron pedazos...” (REQUENA, 1689:6)

No obstante, he aquí lo más importante, los indígenas no dejaron de ir a la cueva. Inmediatamente después de que colocaron los agustinos el crucifijo, se reanudaron apasionadamente las peregrinaciones. Ni siquiera, el posterior desgaste de este símbolo cristiano y su retiro de la cueva, evitaría la amplia concurrencia de los indígenas. Es más, el autor nos relata que los nativos (los naturales) asistían más profusamente que el resto de la población<sup>10</sup>. Cuarenta años después de iniciado este culto, llegó al lugar el eremita Fray Bartolomé de Jesús María. Él, con la pasión que le era propia, edificó un convento ratificando

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 6.

<sup>10</sup> Ibid., p. 12.

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007

de manera aun más firme el carácter especial del lugar con una fundación, esta vez de guiño cristiano. Cada vez más se fue haciendo más rico en construcciones el complejo de veneración cristiana, dos cuevas adyacentes fueron consagradas a dos vírgenes, entre ellas la Virgen de Guadalupe.

Viendo esto se puede afirmar, entonces, que ciertas prácticas coloniales terminan legitimando la vivencia de un espacio cuya religiosidad se remonta a tiempos prehispánicos, pero que se ha actualizado acorde al nuevo tono con el respira una nueva sociedad.

En la Nueva Granada, por otra parte, sucedió una dinámica muy parecida a la de la Nueva España. La primera fuente tratada al respecto, es aquella que es considerada por algunos la «primera novela hispanoamericana»: El Desierto Prodigioso y Prodigio del Desierto, escrita por Pedro Solís y Valenzuela aproximadamente entre los años 1647 y 1660<sup>11</sup>. En esta obra, constituida por partes en prosa y otras en verso, se ilustró frecuentemente y de manera poética la devoción del desierto y también de una cueva, donde no faltó ni el crucifijo ni la imagen de la Virgen, aunque en esta ocasión y a diferencia de Nueva España, se trató de la Virgen de Chiquinquirá<sup>12</sup>. Se trataba de un lugar sagrado, el Desierto de la Candelaria, que no dejó de suscitar imágenes en Pedro Solís y Valenzuela:

¡O desierto prodigioso (clamo a voces),  
¡O misteriosa cueba!  
¡O sepulcro venturoso que a los muertos das vida,  
y a los vivos trasladas a la gloria (DE SOLIS Y  
VALENZUELA, 1971:44)

Cuando se ocupa un lugar sagrado se instituye un mundo nuevo, para el hombre religioso “la instalación en un territorio equivale a la fundación de un mundo”<sup>13</sup> (ELIADE,1992:47), y no extraña si esta fundación reproduce simbólicamente elementos de la matriz conceptual propia de la cultura en su mito fundador, de creación<sup>14</sup>. Al tratarse del cristianismo el nuevo mundo simbólico a instaurar en América colonial, no sorprenden las referencias al paraíso tiñendo con un singular valor devocional aquellos parajes:

¿Quién, Bruno, os lleva al desierto?  
Mas Dios sin duda es, que quiso  
llevaros al Paraíso,  
librándoos de un desconcierto,  
aunque es vida tan austera,  
que ha menester gran consuelo (DE SOLIS Y  
VALENZUELA, 1971:23)

---

<sup>11</sup> DE SOLIS Y VALENZUELA, Pedro. El Desierto Prodigioso y Prodigio del Desierto. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1971. p. LII.

<sup>12</sup> Como anotación sugerente, esta dama y su inauguración en el imaginario colectivo, incluso con una dimensión política, tiene múltiples paralelos con el fenómeno constituido por la Virgen de Guadalupe en México.

<sup>13</sup> ELIADE, Op. cit. 47: «l’installation dans un territoire équivaut à la fondation d’un monde».

<sup>14</sup> Op. cit., p. 45.

No obstante, el carácter especial del Desierto de la Candelaria no se remite a lo mencionado. Entre otros muchos aspectos, es pertinente señalar para los fines aquí propuestos, al más mencionado de los anacoretas que frecuentaron dicho desierto. Se trata de Joseph Ximenez, quien había comenzado a preocupar a las autoridades<sup>15</sup>, ya que sus ideas heréticas podían ser difundidas peligrosamente entre la población que visitaba el desierto en las peregrinaciones, ya que "...por ser un valle donde asiste mucha gente, con muchos pueblos de indios circunvecinos y como universalmente todos lo tienen por santo es fácil sembrar entre esta gente ignorante algunos errores que después sea muy dificultoso quitarlos"<sup>16</sup>. (ENCISO, 1996:28) El escenario que se abría con el desierto junto a las peregrinaciones indígenas, que se pueden remontar a un pasado prehispánico, facilitaba la socavación patente del sistema "dominante".

Así, en este ejemplo, con la violencia en sentido estricto en contra de una disciplina social por parte de Joseph Ximenez y las prácticas a su alrededor, se encuentra acentuado un aspecto que en todo caso ya se encontraba en el caso mexicano.

El espacio, tal como era vivido en lugares con relativamente poca injerencia directa de aparatos de dominación, es privilegiado para problematizar patentemente el carácter paradójico de la opresión colonial. Pues la peregrinación abre una vía a la continuidad de tradición indígenas y además un medio de burlar la dominación que se cree unilateral.

## Conclusiones

Es saludablemente necesario para la investigación historiográfica, aportar nuevas maneras de explicitar que clase de convivencias se están dando en fenómenos como los mencionados en la sociedad colonial, de manera asible y manejable para el historiador. Podemos disponer para ello de ciertas herramientas teóricas afortunadamente existentes, y que en este escrito se presenta una manera de manejarlas. El éxito de la empresa la juzgará el lector (o escucha).

Vimos, por una parte, que estos anacoretas no eran sencillamente libres para vivir de acuerdo con sus principios, ni en decidir que hacer con sus cuerpos, con sus vidas y "como dirigir el destino de sus almas", tal como se ha afirmado en algún lugar<sup>17</sup>. No, ellos eran una suerte de emisarios de patrones de comportamiento provenientes de la cultura de donde eran originarias tales patrones (la española, por ejemplo). Esto lo consumaban mediante la apropiación de un espacio y la reproducción de esquemas con los cuales creían crear un mundo simbólico totalmente nuevo: su paraíso, a partir del cual de alguna manera pretendían instaurar un orden ideal a seguir.

---

<sup>15</sup> ENCISO, Patricia. Santo Oficio y eremitas en el Desierto de la Candelaria (siglo XVII), en, Jaime Humberto Borja (editor), *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Editorial Ariel/CEJA, Bogotá, 1996. p.

<sup>16</sup> ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), Madrid, Fondo Inquisición de Cartagena de India. Proceso contra Joseph Ximenez, fol. 10r, citado en, Patricia Enciso, *Op. cit.* p. 28.

<sup>17</sup> ENCISO, *Op. cit.* p. 24.

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007

En otras palabras, una toma de posesión de un lugar (religiosamente) implica inaugurar un mundo, intentar crear un nuevo universo. En el caso que aquí nos ocupa se trataría de instaurar un orden, que presumiría de ser el único válido, con el fin de establecer unas reglas de dominación que se consideran claras.

Sin embargo, embarcarse en una ficción de implantar un poder unilateral, por ejemplo con la destrucción de un ídolo (que supone la predilección adicional por un espacio específico sacralizado mediante una teofanía), o sea considerar que con un acto así de violento se instaura un nuevo orden, paradójicamente queda cuestionado de manera inmediata si se considera que el espacio permanece, permitiendo así manifestaciones de vivencias del espacio de carácter popular no tan constreñidas, en especial cuando consideramos las peregrinaciones que continúan los nativos. Efectivamente, se legitima la sacralidad de un espacio determinado, cuya vivencia se remonta a un pasado prehispánico.

Los indígenas contaban con unas tácticas, mediante las cuales sin estar necesariamente por fuera del sistema que se estaba imponiendo, lo burlaban<sup>18</sup>. El poder unilateral de los españoles era así, en cierto sentido, ficticio. Es decir, esquemas de acción como las peregrinaciones indígenas hacia lugares de antigua veneración, estaban camufladas bajo la piel de prácticas cristianas, en parte legitimando una interacción milenaria con el espacio natural.

---

<sup>18</sup> DE CERTAU, Michel. La invención de lo cotidiano, en, Francisco A. Ortega (editor), Cuadernos «pensar en público», número 0, Instituto Pensar, Bogotá. p. 243 y s.

## **Bibliografía**

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Gallimard, La Flèche, 1992.

ENCISO, Patricia. Santo Oficio y eremitas en el Desierto de la Candelaria (siglo XVII), en, Jaime Humberto Borja (editor), *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Editorial Ariel/CEJA, Bogotá, 1996. p

BONILLA, Heraclio (compilador), *Los conquistadores, 1492 y la población indígena de las Américas*. Tercer Mundo editores, Bogotá, 1992.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

FRANCIS, Michael. *La tierra clama por remedio*, en *Fronteras de la Historia*, ICANH, Bogotá.

DE REQUENA, Cristoval. DESCRIPCIÓN HISTÓRICA Y MORAL DEL YERMO DE SAN MIGUEL DE LAS CUEVAS EN EL REYNO DE LA NUEVA ESPAÑA y invencion de la milagrosa imagen de christo nuestro señor crucificado que se venera en ellas. CON UN BREVE COMPENDIO DE la admirable vida del Venerable Anacoreta Fray Bartolome de Jesus Maria y el Fray Juan de S. Joseph su compañero. Imprenta de la Compañía de Jesús, Cadiz, 1689.

SOLIS Y VALENZUELA, Pedro. *El Desierto Prodigioso y Prodigio del Desierto*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1971.

BORJA, Jaime Humberto (editor), *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Editorial Ariel/CEJA, Bogotá, 1996.

ORTEGA, Francisco (editor), *Cuadernos «pensar en público»*, número 0. Instituto Pensar, Bogotá.