



Johann Anton Riedel & Giuseppe Maria Crespi / Santa Eucaristía (detalle) / 1754 / grabado / 28.9 × 20.9 cm / Tomada de: www.metmuseum.org

EL PENSAMIENTO MÁGICO EN LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA CATÓLICA

Recibido: 17-02-2019
Aceptado: 15-03-2019

Anderson Jaimes R.
Museo del Táchira, Venezuela
Grupo de Investigación Bordes
E-mail: andersonjaimes@gmail.com

Resumen:

Dentro de los rituales relacionados con los sacramentos de la Iglesia católica persiste una mentalidad de tipo mágico que nada tiene que ver con la doctrina oficial de esta religión. Este pensamiento hace suponer que los sacramentos, especialmente el bautismo y la Eucaristía, pueden producir una serie de efectos beneficiosos en la vida de quienes participan de ellos. El pensamiento mágico se relaciona con una serie de antiguos arquetipos que se van a encontrar con las creencias de los pueblos originarios para constituir unas concepciones arraigadas hoy en día en las creencias religiosas de los pueblos andinos tachirenses. En este artículo se hace una aproximación al génesis y contenido de esta forma de pensamiento mágico.

Palabras claves: Magia; Sacramentos; Bautismo; Eucaristía; Iglesia.

MAGIC THOUGHT IN THE SACRAMENTS OF THE CATHOLIC CHURCH

Abstract

Within the rituals related to the sacraments of the Catholic Church persists a mentality of a magical type that has nothing to do with the official doctrine of this religion. This thought suggests that the sacraments, especially baptism and the Eucharist, can produce a series of beneficial effects in the lives of those who participate in them. Magical thinking is related to a series of ancient archetypes that are going to be found in the beliefs of the original peoples to constitute conceptions rooted today in the religious beliefs of the Andean peoples of Táchira. In this article an approach is made to the genesis and content of this magical form of thought.

Key words: Magic; Sacraments; Baptism; Eucharist; Church.

Etimológicamente la palabra “magia” está ligada a “Magos”, nombre de una estirpe del pueblo medo cuya traducción significa “la profundidad”.¹ Más tarde, se les llamó magos a los miembros de un grupo sacerdotal de la religión persa, dedicados a ofrecer el sacrificio, exponer el “Avesta” y la astrología. El concepto de magia fue evolucionando hacia una consideración más utilitarista, el dominio sobre la naturaleza; ya que las cosas tienen un poder sobrenatural inherente que el hombre puede hacer suyo mediante una técnica especial de carácter esotérico. Palabras, gestos y acciones van a desencadenar efectos mágicos dentro de un ritual dominado sólo por iniciados y que se transmite por tradición (Ling, 1972).

La antigua distinción entre magia “negra” y “blanca”, se remonta al ocaso de la edad media. Estudiosos de mentalidad platónica declararon una parte de la magia, entonces conocida, como perfectamente fundada, permitida y de origen divino. Consideraron a sus conocedores y administradores como dotados de particular gracia. Esta “magia blanca” es distinta a la “negra”, que fue rechazada por mala, diabólica y anticristiana. La expresión de “magia negra” se desarrolló a partir de la práctica de invocar el alma de los muertos, conocida como *nigromancia*; término proveniente del griego “negromanteia”, que significa “exorcización del espíritu de los muertos”, por ser precisamente el negro, en la ambientación y elementos ritualísticos, el color predominante.

Desde el siglo XIV se habló en Europa de “arte negro” derivada del color con que se asociaba el demonio. Teofrasto, Paracelso y Agripa de Nettenhein, establecieron los fundamentos de una doctrina exhaustiva de la magia o de la “oculta philosophia”, que al menos en parte procede de una vieja tradición de recoger los libros de “Arbatel”, “Claviculae Solomonis” y “Teosofía Pneumática”. En todas las religiones se han dado elementos de magia que, paulatinamente, se han ido eliminando al ser considerados como superstición, es decir como una desviación de la unidad y estándar de una religión.

¹ Este pueblo fue atestiguado por Herodoto.

Dichos elementos se pueden encontrar en la devoción popular y en las costumbres religiosas. En la medida que progresa la organización de las doctrinas eclesiásticas, estas formas mágicas van adquiriendo autonomía luego de ser rechazadas por los componentes oficiales de la religión.

Hoy día las religiones conservan este estrato mágico, traducido en una vivencia de actos de poderes sobrehumanos y amenazadores frente a los cuales se siente angustia, coacción, dependencia y de los que se busca protegerse por medio de determinadas medidas. Estas medidas se relacionan directamente con prácticas asociadas a formas o manifestaciones de una religión en particular. En el caso de gran parte de occidente y las Américas y en nuestras regiones andinas de Venezuela, con expresiones que a simple vista podría juzgarse como provenientes del cristianismo y en casos mayoritarios de su especificidad dentro del catolicismo.

El submundo de la magia es el que retiene en las iglesias a hombres y mujeres, mucho más que cualquier enseñanza. Hoy son muchas las manifestaciones mágicas que se pueden observar en el cristianismo actual y que alcanzan incluso a las manifestaciones “oficiales” de la misma, como es el caso de las consideraciones de sus ritos y elementos sagrados.

Las transformaciones de las representaciones de la religión, como consecuencia de la influencia de la modernidad y su racionalidad teológica, supone un mayor abismo entre ésta y la magia. La magia va perdiendo su carácter religioso original y se convierte en “superstición”, trayendo como consecuencia una visión de ser algo superado, de incredulidad, de ignorancia por parte de aquellos que la practiquen. Sin embargo, los rituales mágicos se van a conservar dentro del ámbito de la llamada “piedad popular”, forma religiosa de la gran masa y ante la que los religiosos oficiales se sentirán en obligación de tomar postura.

Los sacramentos de la iglesia católica como sustratos de una mentalidad mágica

El devenir del cristianismo supone todo un proceso de institucionalización de una disciplina resguardada por una organización jerárquica centralizada, que alcanza su imagen más prestigiosa en las llamadas “Iglesias Históricas”, pero de manera especial dentro de la

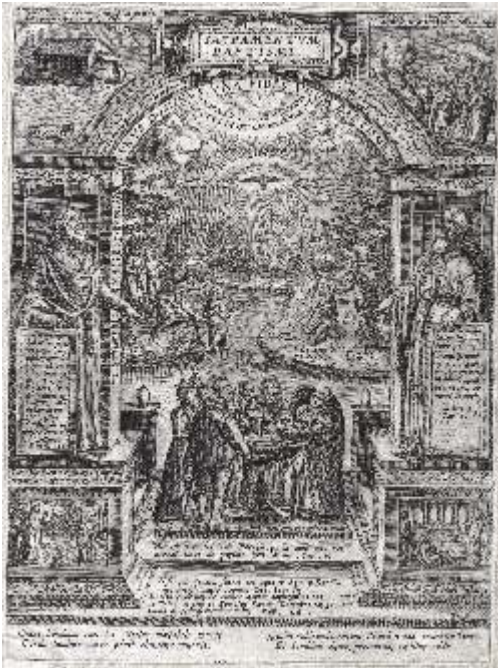
Iglesia Católica. Todo este proceso supone la construcción institucional de un sistema religioso que ordena lo pensado y vivido por una generación fundadora. Esta institucionalización se manifiesta en fórmulas, ritos y doctrinas fijas, en estructuras organizadas de la comunidad, en días y tiempos festivos fijados, en costumbres y hábitos.

Estos ritos están orientados por el sentido de lo simbólico, es decir en la capacidad del hombre de producir símbolos expresivos en su interioridad, así como en la posibilidad de descifrar el sentido simbólico del mundo. Esta característica netamente humana, la de poder hacer de un objeto un símbolo y de una acción un rito, origina el hecho religioso de que acciones cotidianas se convierten en elementos portadores de una finalidad diferente y simbólica.

Los sacramentos del Nuevo testamento, instituidos por Cristo Nuestro Señor y encomendados a la iglesia, en cuanto que son acciones de Cristo y la iglesia, son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres, y por tanto contribuye en la gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesiástica; por otra razón, tanto los sagrados ministros como los demás fieles deben comportarse con grandísima veneración y con la debida diligencia al celebrarlos (C.I.C., 840).

La palabra “sacramento” se refiere a todo lo que se consideraba sagrado dentro de la iglesia, acciones y ritos que remitían a una realidad simbólica, pero que no escapaban de una cierta acción mágica. A partir del siglo XII con los teólogos y Rudulf Ardens (1200), Rotto de Bamberg (1139) y Hugo de San Víctor (1141), se comienzan a destacar de entre los cientos de ritos llamados sacramentos, siete gestos primordiales de la iglesia. En la antigüedad San Agustín enumera unos 304 (cada uno de ellos tenía una fuerte referencia regional).

Estos signos se convierten en los actuales siete sacramentos. En la profesión de fe propuesta por Clemente IV a Miguel paleólogo y éste a Gregorio X en el II Concilio de Lyon de 1274, se encuentran enumerados por primera vez los siete sacramentos eclesiásticos (DZ, 465). Otra referencia se consigue en el Concilio de Florencia, en la Bula Exáltate Deo del 20 de noviembre de 1439:



Philips Galle
Bautismo, de la serie “Los siete sacramentos”
1576 / grabado / 25.8 x 19.4 cm
Tomada de: www.metmuseum.org

(...) siete son los Sacramentos de la nueva ley, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio... los cinco primeros están ordenados a la perfección espiritual de cada hombre en sí mismo, y los dos últimos al régimen y multiplicación de toda la iglesia. (D.Z. 695).

La palabra “sacramento” se refiere a todo lo que se consideraba sagrado dentro de la iglesia, acciones y ritos que remitían a una realidad simbólica, pero que no escapaban de una cierta acción mágica. A partir del siglo XII con los teólogos y Rudulf Ardens (1200), Rotto de Bamberg (1139) y Hugo de San Víctor (1141), se comienzan a destacar de entre los cientos de ritos llamados sacramentos, siete gestos primordiales de la iglesia. En la antigüedad San Agustín enumera unos 304 (cada uno de ellos tenía una fuerte referencia regional).

Estos signos se convierten en los actuales siete sacramentos. En la profesión de fe propuesta por Clemente IV a Miguel paleólogo y éste a Gregorio X en el II Concilio de Lyon de 1274, se encuentran enumerados por primera vez los siete sacramentos eclesiásticos (DZ, 465). Otra referencia se consigue en el Concilio de Florencia, en la Bula Exáltate Deo del 20 de noviembre de 1439:

(...) siete son los Sacramentos de la nueva ley, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio... los cinco primeros están ordenados a la perfección espiritual de cada hombre en sí mismo, y los dos últimos al régimen y multiplicación de toda la iglesia. (D.Z. 695).

Finalmente, el *Concilio de Trento* en 1547 definió solemnemente “que los sacramentos de la nueva ley son siete, ni más, ni menos...” (D.Z. 844.996s). Sin embargo, el 16 de marzo de 1743 en la constitución *Nuper ad nos*, el papa Benedicto XIV, en su profesión de fe prescrita a los orientales maronitas, insiste sobre los “siete sacramentos de la nueva ley instituidos por Cristo Nuestro Señor para la salvación del género humano, aunque no todos son necesarios a cada uno...” (D.Z. 1470). Lo que hace suponer que todavía en muchas partes del orbe cristiano se continuaban practicando ritos y símbolos considerados sagrados por grupos de creyentes.

La elección de los siete sacramentos, realizada conscientemente en el siglo XII, no fue arbitraria. Articuló el sentido profundo expresado en los ritos sacramentales y en el carácter simbólico y arquetípico del número siete

(...) los siete sacramentos traducen, al nivel ritual, los ejes fundamentales de la vida humana... en su dimensión biológica, posee momentos clave, son una especie de nudos existenciales en los que se entrecruzan las líneas decisivas del sentido trascendental de lo humano”. (Boff, 1989, p. 71s).

En cuanto a una interpretación simbólica, este número no puede ser entendido como la sumatoria de 1+1+1 etc., sino como el resultado de 3+4. De acuerdo con la tradición bíblica, la psicología de Jung y el estructuralismo, esta suma forma el símbolo de la totalidad, vista como una pluralidad ordenada (Jung, 2002). Así 4 es el símbolo del cosmos, los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire; del movimiento y de la inminencia. El 3 es el símbolo de lo absoluto (Santísima Trinidad), del espíritu y la trascendencia. La suma de ambos, el número 7 significa la unión de lo inminente con lo trascendente, el encuentro entre lo divino y lo humano (Servilleta, 1967).

El primero de los sacramentos está asociado a un hecho biológico fundamental: el nacimiento. Por esta razón es un evento que se encuentra presente como referente en todas las religiones. Para el cristianismo el bautismo es el primero y fundamental sacramento, tal y como se expresa en el símbolo Niceno constantinopolitano del 381, en el símbolo del XI Concilio de Toledo en el 675, en el IV Concilio de Letrán de 1215, en el II de Lyon de 1274 y en el de Trento de 1564 (DZ. 86, 287, 402, 430, 465,994). Es la puerta y fundamento de los demás sacramentos, es único y su recepción destina al hombre y le ayuda a llevar una vida cristiana (DZ. 696, 861, 9, 140, 347, 482, 2238).

En esta comprensión teológica de la tradición sobre este sacramento, se puede intuir fácilmente los puntos de partida de una comprensión y realización mágica. El hecho de ayuda, de renacimiento purificado y por ser fundamento de la gracia divina; vienen a designar un hecho interno inaccesible a cualquier otra experiencia. Por otra parte, la misma ceremonia bautismal tiene dentro de sí un elemento misterioso que también contribuye a una comprensión y comportamiento mágico, reforzando además al automatismo salvífico, es decir, a la intuición de la efectividad de los rituales por sí mismos y no por la carga simbólica que desearía mover en el creyente una determinada respuesta.

Desde la primitiva iglesia, esta comprensión mágica del bautismo se hacía tan evidente que el mismo Pablo señala y desaprueba ciertas manipulaciones de éste con evidente fondo mágico:

Tenéis la costumbre de que los miembros de vuestra comunidad se hacen bautizar en representación cuando algún miembro ha muerto sin bautismo. ¿Qué es esto? Si los muertos permanecen muertos ¿qué le va a aprovechar el bautismo en representación? (1.Cor. 15,29).

De esta concepción objetivada del bautismo como ceremonia mágica, como evento de transmisión de una fuerza misteriosamente efectiva que siempre interviene, van a derivar muchas otras prácticas. A esta concepción pertenece, por ejemplo, la administración del bautismo “bajo condición” a niños nacidos muertos; la del bautizarlos, en caso de peligro inminente, en el vientre de la madre mediante una inyección de agua, o muchas otras parecidas. Ciertamente estas prácticas corresponden a una concepción cosificada, jurídica del bautismo. Sin embargo, muchos de estos excesos van a estar relacionados con un periodo de la historia muy significativo: la evangelización en el Nuevo Mundo.

La conquista americana, a partir del siglo XV, es un hecho de suma importancia no sólo en el aspecto geográfico y económico sino también en el desarrollo de toda una serie de consideraciones morales, jurídicas y políticas. Por ser España una nación “nominalmente católica”, todos estos problemas tuvieron también un planteamiento desde un punto de vista teológico. Surgen de esta manera los problemas de las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural y sus consecuentes consideraciones sobre aspectos como el pecado original, la obligación de la fe, el derecho a predicación del evangelio, etc.

La idolatría, la infidelidad de los indios, sus pecados contra la naturaleza, los sacrificios humanos, su rudeza mental, el derecho de los cristianos a predicar el evangelio, la resistencia de los nativos a recibir la fe cristiana, la entrega de un poder extraño decretado por la providencia para castigo de sus crímenes, el poder del emperador de dominar todo el orbe y muchos otros temas más, fueron también objetos de arduas discusiones. Sin embargo, todas esas diatribas, que adquirieron altos vuelos teológicos y jurídicos, llegaban a la misma conclusión: el derecho de las naciones civilizadas y cristianas a invadir y conquistar los territorios conquistados (Fraile, 1973).

Bajo esta justificación, el proceso de conquista y colonización se siguió desarrollando con una inusitada violencia y ensañamiento hacia los pueblos originarios, ahora oficialmente inferiores. Estos justificativos sirvieron igualmente para la destrucción de la cultura y religión aborigen, una constante durante todo el periodo e incluso hasta después de la época republicana.



Johann Anton Riedel & Giuseppe Maria Crespi
Bautismo, de "Los siete sacramentos"
1754 / grabado / 29.3 × 20.4 cm
Tomada de: www.metmuseum.org

De esta manera la evangelización de estos territorios, conocidos después como Táchira, al igual que en el resto de las Américas, no fue sino la imposición de la religión cristiana, en un proceso dialéctico no exento de la violencia de los poderosos sobre los débiles. En este periodo muchos grupos indígenas se esconden en lo más profundo de los bosques y las altas montañas. Algunos optaron, incluso, por suicidios colectivos, otros trataron de persistir, pero sin lograr adaptarse a las nuevas circunstancias.

Del indígena tachireño sólo quedan los recuerdos materiales entre los que se destacan los “petroglifos”, estructuras y los objetos encontrados en las excavaciones arqueológicas. Sus formas de vida y su lengua se diluyeron con el tiempo por el mestizaje y la asimilación forzosa de la cultura invasora. Sin embargo, muchos de estos imaginarios persisten todavía en muchas acciones cotidianas de la cultura tachireña, especialmente la campesina, donde aflora todavía esa cultura ancestral indígena (Durán, 1998).

En un tipo de sociedad como la andina, donde la historia sólo tiene importancia a escala individual y grupal, donde los eventos pasados y presentes son integrados dentro de un tiempo cíclico anual, un cambio repentino, (como fue el caso de la imposición cultural española) no puede ciertamente ser percibido en la totalidad de su significado histórico, sino como evento local, a lo más regional y en el tiempo cíclico anual, esto debió facilitar la integración de elementos culturales nuevos, pero percibidos superadamente de su contexto, a través del proceso de repetición anual... por consiguiente, los mitos y rituales de los españoles fueron probablemente asimilados como realidades locales y del momento, y sólo fueron asimilados aquellos que lo podrían ser, por su propia estructura, así como por las condiciones en las cuales se hizo el adoctrinamiento religioso (Clarac, 2003, p. 368s).

La magia del bautismo

La penetración religiosa española supuso la implantación de toda una serie de rituales que forman parte de la expresión comunitaria de ésta. De manera especial, el sacramento del bautismo representó una forma de contabilizar la acción misionera pues el número de bautizados significaba las almas “salvadas” y “ganadas” a la religión; lo que explica el énfasis puesto en esta práctica. Muy pronto los elementos utilizados en esta ceremonia fueron asimilados por las culturas autóctonas.

En el caso de los andes, la coincidencia de elementos usados durante la ceremonia contribuyó a la aceptación de ésta, debido a que el uso del agua, la sal, ciertas acciones de imposición de aceites y gestos del sacerdote, eran muy parecidos al de sus chamanes, mohanes o farautes.

Sin embargo, la concepción mágica del sacramento del bautismo no depende solamente de esta coincidencia con las culturas autóctonas. Dentro de la misma concepción teológica se metaforiza otra vez la proximidad de lo mágico. La frase “*ex opere operato*” reúne esta particularidad. Según la comprensión común se piensa “...que el acto del signo sacramental mismo es producido por la gracia en el que lo recibe. Donde, por consiguiente, no entra en cuestión ni la dignidad (santidad) del que lo administra ni la del que lo recibe” (DZ, 849).

En el bautismo se percibe entonces la presencia de elementos considerados mágicos: las acciones santas, las palabras santas. Su uso supone que la gracia obra infaliblemente, independientemente de la dignidad de quien administra y recibe. Se trata de una magia residual, de una salvación dirigida. Esto se hace más claro al observar las ceremonias del bautismo. Lo primero que llama la atención es la sucesión de preguntas y respuestas, oraciones, gestos, exorcismos, acciones. Una muestra de ritualismo muy cercano a la concepción mágica, ya que supone que la eficacia del sacramento está ligada a la observancia precisa de la letra y del proceso prescrito de acciones.

La pervivencia de los exorcismos y su triple repetición, supone una concepción de que el bautizando, cargado con el pecado original, está bajo el poder y el influjo del demonio. El niño debe ser arrebatado a esa influencia en el nombre de Cristo que curaba a los posesos. Las señales de la cruz, los soplos (en el ritual anterior a la reforma del vaticano II), la imposición de manos, las palabras cargadas de poder, son muy similares a cualquier acción mágica de ahuyentamiento. Así, el demonio que tiene al niño en su poder es obligado, por medio de determinadas acciones santas hechas en nombre de Cristo, a dejarlo libre. Este principio tiene un elemento mágico innegable.

Otros símbolos como la unción con el óleo bautismal en el pecho y la espalda, el óleo crismal en la frente y extender sobre el niño el paño bautismal, tiene también esa carga mágica simbólica. Aún persisten en la memoria colectiva otros momentos del ritual que fueron eliminados después de la última reforma litúrgica, como el “dar sal” y “abrir los sentidos”.

El primero consistía en colocar en los labios del catecúmeno una pisca de sal. El segundo la introducción del dedo índice del celebrante, previamente humedecido en su saliva, en los oídos y en la nariz del nuevo cristiano. Son gestos incomprensibles en sí mismos, pues pertenecen a una comprensión histórica cultural muy distinta que se ha venido arrastrado por varios siglos como si se tratase de tradiciones mágicas o esotéricas.

Estos gestos eran regulados por el antiguo ritual de la siguiente manera:

El sacerdote sopla el rostro tres veces al bautizado y añade... el sacerdote extiende la mano al bautizado y añade... el sacerdote pone sal al bautizado en los labios y añade... el sacerdote signa al bautizado con la señal de la cruz... el sacerdote pronuncia el exorcismo... para abrir los sentidos el sacerdote toca con sus dedos humedecidos con saliva las orejas y la nariz del bautizado... el sacerdote entrega al padrino la vela bautismal (Ritual Romano).

El bautismo y las creencias prehispánicas andinas

El bautismo de los niños en los andes venezolanos, particularmente en la región tachirense, impulsa todavía una comprensión mágica del sacramento. Son ceremonias rodeadas de misterios a la que solo pueden acceder unos pocos privilegiados. Hoy en día, pese a la secularización en muchos grupos urbanos y a la práctica masificante de esta ceremonia en las iglesias, cuyo ambiente cada vez está más alejado de ese aspecto misterioso que caracterizó el culto antes de la reforma litúrgica, no ha desaparecido del todo la creencia en el bautismo como un ritual con un efecto mágico, totalmente independiente de la actitud y convicciones de los que en ellas participan. Basta con el cumplimiento exterior para lograr su efecto: “que el niño se aleje del demonio”, que “se le abran los sentidos”, “que deje de ser un animalito”, “que se cure de los males que le provocan los humores de las personas”, “que se cierre a las malas influencias”, etc.

Ya que se habla de la consideración mágica de los elementos presentes en el bautismo y de su correspondencia con las concepciones religiosas andinas ancestrales, es bueno recordar la importancia simbólica del agua en estas culturas. El agua tiene un rico simbolismo en estas culturas, “el agua sirve, sin duda, de intercambio entre el cielo y la tierra a los que uno o los que desune y que participa de su naturaleza” (Clarac, 2003, p. 299).



Antonio da Trento
San Juan el Bautista
1527 / xilografía / 10.8 x 11 cm
Tomada de: www.alamy.es

La sal constituye también un elemento rechazado por los seres malignos (brujas, zánganos, momoes, encantos, etc.) pues neutraliza su poder. A los niños recién nacidos, presas fáciles de éstos “por no estar bautizados”, son protegidos “espolvoreando sal alrededor de sus camas”. La unción, soplos, oraciones y otros gestos, son muy parecidos a los usados por rezanderos, curadores y mohanes en sus prácticas. Igualmente, las oraciones inteligibles, que recuerdan los exorcismos hechos en latín, lengua ritual considerada de gran efectividad. De hecho, algunas de las oraciones más poderosas de los “rezanderos” y “secreteadores” son realizadas en esta lengua y parecen provenir de antiguos devocionarios usados por aquellos que les enseñaron esos oficios mágicos.

Subyace en el fondo de todo esto una concepción mágica referente a los niños, los cuales son vistos como seres especiales, muy cercanos al ámbito de lo sagrado. Esta actitud llamó poderosamente la atención de los españoles, tal y como lo demuestran las crónicas. Esta actitud es catalogada como bárbara y es una demostración más de la reducción realizada sobre las culturas aborígenes al ser observadas y juzgadas desde una perspectiva ajena. Los niños se encuentran entonces, para los pueblos aborígenes andinos, en un ámbito muy cercano a lo sagrado. Son seres especiales a los que se les debe especial consideración. Los adultos temen una especie de castigo, anatema, rechazo social, tabú, ante cualquier coacción que se pueda ejercer sobre los niños. Se presenta entonces una relación niño adulto muy distinta a la relación asimétrica propia de la cultura occidental de los invasores europeos, donde es el padre quien ejerce la autoridad sobre el hijo. Así, lo visto por los ojos de los invasores sería una especie de malacrianza, una actitud repudiada y vista de una manera muy peyorativa. Sin embargo, para los grupos autóctonos se trata de una conducta social y religiosa reconocida y válida, a que se le daba un alto grado dentro de esa escala valorativa.

Tienen otra costumbre que a mí me parecer es más bárbara que de gentes indianas y ni otras naciones se puede haber oído ni visto, y es que los hijos tienen dominio sobre los padres, y no los padres sobre los hijos, en tal manera que no sólo está obediente el padre al querer al hijo, pero si e hijo, por enojo o por otra furia o cólera alguna se indigna contra el padre y le da y castiga, tiene licencia para ello sin que el padre pueda contradecir ni repugnar, aunque el hijo sea muy pequeño; y tienen por máxima y opinión que si el padre azotase y castigase al hijo, se moriría luego, y así lo han visto por experiencia algunos españoles

de los de esta villa, porque viendo delante de sí algunas inobediencias que los muchachos han hecho a sus padres, los cuales, los rehusaban diciendo que se habían de morir y sin embargo de esto los hacían azotar allí en su presencia, y luego otro día el padre que había azotado al niño, caer malo con esta indignación de que se había de morir por haber azotado a su hijo y yéndolo a visitar su encomendadero hasta que murió, y así con esa bestial costumbre viven y vivirán hasta que se ponga remedio a esto (Aguado, 1963, tomo II, p. 475).

Los niños se asocian con las lagunas y los sacrificios realizados a éstas. En el ritual del robo búsqueda y parada del Niño se puede encontrar aún esta estrecha relación entre las creencias rituales indígenas ligados a la laguna y a Arca, dueña de la laguna, con los niños. La explicación católica de este ritual hace referencia al episodio bíblico del niño Jesús perdido y hallado en el templo.

Los padres de Jesús iban todos los años a Jerusalén, para la fiesta la pascua. Y así Jesús cumplió doce años, fueron hasta allá todos ellos, con era de costumbre en su fiesta. Pero pasados aquellos días, cuando volvían a casa, el Niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres se dieran cuenta. Pensando que Jesús iba entre la gente hicieron un día de camino, pero luego al buscarlo entre los parientes y conocidos, no lo encontraron. Así que regresaron a Jerusalén para buscarlo allí. Al cabo de tres días, lo encontraron en el Templo sentado entre los maestros de la Ley, escuchándoles y haciéndoles preguntas. Y todos los que lo oían se admiraban de su inteligencia y de sus respuestas. *Cuando sus padres lo vieron se sorprendieron; y su madre le dijo: -Hijo mío, ¿por qué nos has hecho esto? Tu padre y yo te hemos estado buscando llenos de angustia. Jesús les contestó: ¿Por qué me buscaban?, ¿no sabían que tengo que estar en la casa de mi padre?* (Lc 2,41 – 49).

Los cantos que acompañan esta celebración hacen referencia a los personajes bíblicos, aunque no a las circunstancias que motivaron la “perdida”, haciendo énfasis entonces en la búsqueda de un niño “perdido” sin razón aparente.

La Virgen María
de arriba bajaba,
busca a su niño
que no lo encontraba.
La Virgen María
de arriba bajó,
busca a su niño
que no lo encontró.
(Eduardo Torres).

San José y la Virgen
no tienen consuelo,
se ha perdido el niño
el Rey de los cielos.

Sigamos sigamos
por este camino,
a ver si alcanzamos
al Niño Divino.

(Ramón Morales)

(Ramón y Rivera, 1961 – II, p. 387).

El niño que es robado es ofrecido por los dueños del pesebre quienes lo hacen de manera voluntaria.

El robo del niño se parece en forma extraña al robo de los niños por la laguna o por Arca cuando no se los ofrece voluntariamente, así como al robo del niño por las brujas ladronas de niños, que hay en muchas comunidades... sabemos que el mito, en las zonas de las lagunas, quiere que los niños que se han perdido en las orillas de éstas sean llevados por... Arca o la culebra gigante, para servir en el fondo de la laguna y aprender el arte de la medicina y de la hechicería, así como el lenguaje de las divinidades; de modo que cuando regresen más tarde a la sociedad de los hombres, son los mejores “médicos” que hay... el “médico” es así mismo, en la cordillera, el sacerdote, el que hace ofrendas y sacrificios de niños recién nacidos a las lagunas sagradas, tal como se hizo con mucha probabilidad antaño en la región andina y tal como se realiza todavía en ciertas zonas apartadas (Clarac, 2003, p. 256s).

Se hace referencia aquí a las llamadas “primicias”, que se trata de ofrecer los primeros productos de la cosecha: los primeros huevos, las primeras mazorcas, la primera leche, a la laguna. En la introducción del catolicismo, estas primicias ya no se hacían a estas lagunas, sino que eran llevadas a la iglesia. Así la paradura representaría del sacrificio obligatorio del primer hijo nacido en la familia.

En las coplas que se cantan durante este ritual, también hacen referencia cuando aparece el niño.

No queremos vino
no queremos ron,
queremos un trago
de su garrafón.

No queremos más
a Jesús perdido,
cantemos señores
que ya ha aparecido.

(Ramón Morales) (Ramón y Rivera, 1961, II, p. 388).

Los niños en las creencias religiosas de los andes tachirenses

Los niños son seres especiales, “ellos están más cerca de Dios porque acaban de venir al mundo, antes estaban en el cielo”, son “todavía angelitos” que conservan ciertos rasgos de éstos: ellos “ven a los otros ángeles que los cuidan”, incluso son testigos de la presencia de “los difuntos y otros espíritus que ellos ven y nosotros no”. Por eso cuando un niño pequeño ríe solo se dice “que está viendo un angelito” (Eufemia Alviárez).

Este presupuesto, “los niños chiquitos son unos angelitos porque ellos no tienen pecados, después que se bautizan están en la gracia de Dios” (Juanita Chacón), es tan aceptado que la muerte de un niño y su ritual mortuorio es conocido como “velorio de angelito” supone que “cuando un niño se muere va directo al cielo”, por ser un angelito. Es considerado como una bendición para la familia y la comunidad, a pesar de lo doloroso del asunto, puesto que se convierte en un protector e intercesor directo de éstos ante Dios.

Ese niño se va,
se va derechito al cielo
a rogar por padre y madre
y también por sus abuelos.
Angelito te vas
blanco como una azucena
decile a mi Dios allá
que mi alma no tenga pena.
Ya se murió el angelito
ya lo llevan a enterrar
con nosotros alegrías
y para los taitas pesar.

(Tito González) (Ramón y Rivera, 1961 – II, p. 416).

Y es que “el angelito se muere porque es tan bonito y tan inocente que Dios lo llama para que esté a su lado y no conozca lo malo que es este mundo” (Arminda Rosales). Por eso los familiares y asistentes al velorio le hacen peticiones para que se las “lleve a Dios”.

Ya se murió el angelito
venido de nuestro rigor
porque murió chiquitico
lo dispuso Nuestro Señor. (Anita Daza).
Ya se murió el angelito
ya se fue al cielo
a rogar por padre y madre
y también por sus padrinos.

(Tito González) (Ramón y Rivera, 1961 – II, p. 417).

Los asistentes también pueden “llevarse algo del angelito” mediante el consumo de la llamada “sopa de angelito”, una especie de consomé de carnes y verduras que se reparte, junto con el miche puro o aliñado, entre los presentes al velorio durante horas de la noche o madrugada. “... pues esa sopa de angelito tenía angelito de verdad, si y es que los anticorios metían al niño muerto en la agüita de la sopa, un ratico, como pa' que éste dejara un poquito de su angelito allí, después se sacaba y se lo echaban el resto a la sopa”. (Juanita Chacón).

El cadáver del niño era vestido y adornado, incluso se pintaba para hacerlo aún más vistoso, habían especialistas en su mayoría, mujeres encargadas de esto.

El angelito se muere
le ponen polvo y corona
pero se tiene el consuelo
que ya lo arregló Victoria.

(Orlando Uribe)

(Ramón y Rivera, 1961 – II, p. 417).

A los niños no se les reza sino que se les canta, para tal fin se constituye un grupo especializado de música (normalmente el mismo que canta en las paradas). Se encuentra implícita pues, la creencia del niño como ser angelical dotado de ciertos poderes. Niños que han muerto en circunstancias trágicas, pueden conceder milagros. En los años 60, por ejemplo, muere ahogado en una laguna cercana a “Pueblo encima” municipio Jáuregui un niño de unos 6 años de edad. Los padres, prósperos, agricultores y comerciantes de la zona, mandaron a construir una capilla, réplica de la iglesia Divino Niño de Colombia, en memoria de su hijo. Esta iglesia, ubicada a una orilla de dicha laguna, se convierte pronto en centro de peregrinación. Son numerosos los exvotos que son dejados ante la imagen del Divino Niño que se asocia con el niño muerto. Sin embargo, muchas de estas ofrendas son lanzadas a la laguna. En los pies de la imagen, se encuentra la fotografía del niño ahogado.

Pero también niños vivos tienen un poder particular. Después de haber estado perdido durante casi dos meses en la montaña, un niño de siete años de edad es encontrado, y sus familiares notan una extraña transformación en él. Se ha convertido en un niño muy introvertido que tiene la facultad de hablar sobre las enfermedades de las personas y recetar hierbas y remedios para su curación. Se hizo inmediatamente famoso al detectar y curar el cáncer de una sus tías. Por razones de trabajo, la familia se traslada al sector Palmichales de la Aldea San Isidro del Municipio Ayacucho, donde el niño atendía y recetaba curas contra el cáncer. Dichas medicinas se trataban de preparados de hierbas

y en especial una dieta en base a carne y sangre de zamuro. Al crecer el niño pierde sus “facultades” y la familia se traslada a San Cristóbal donde vive actualmente.

De devociones a niños milagrosos, avaladas por la iglesia católica, son muy significativas en las poblaciones andinas: El “Santo Niño de la Cuchilla”, de Zea Estado Mérida, a donde se acude en peregrinación y el niño de El Llanito en la aldea del mismo nombre cerca de Cordero Municipio Andrés Bello del estado Táchira. El Niño de la Cuchilla es una imagen traída por religiosas españolas para sustituir la devoción a una deidad indígena del sector. El Niño Jesús de El Llanito es una pequeña “imagen de pesebre” encontrada por una señora que comienza a rezarle. Ésta le construye una capilla a donde acuden los devotos que reciben milagros de este. De ambas imágenes se dice que crecen con el transcurrir de los años también es conocida la advocación y devoción del Santo Niño de Escuque en el Estado Trujillo.

Sin embargo, con las migraciones colombianas de las últimas décadas, producto de la violencia interna de ese país, se ha introducido la devoción del “Divino Niño”. Su figura, un niño Jesús de pie con los brazos en alto, se consigue incluso en muchas iglesias de la región. Fue una devoción nacida en Medellín que encontró en el famoso narcotraficante Pablo Escobar Gaviria a un gran promotor.

Los niños también son muy débiles ya que “no se han desarrollado completamente”. Por esto son susceptibles a las malas influencias de las personas. El mal de ojo es una de esas amenazas motivada al “humor o magnetismo” que tienen las personas y que los puede afectar. Y es que determinadas personas pueden contagiar a los niños. Otra de estas amenazas o enfermedades es “el pujo”, que es una afección donde “el niño puja como si estuviese cargando un gran peso”. Se contagia cuando el niño pequeño “de brazos”, es cargado con una mujer con menstruación. El proceso de curación consiste en colocar al niño en el suelo para que “una mujer preñada pero primeriza, pase sobre este en forma de cruz 3 veces durante 3 días” (Juanita Chacón).

También el niño puede sufrir del “mal de braza”, se trata de una enfermedad cuyos síntomas son las fiebres y vejigas purulentas, semejante a la lechina o viruela. Es contagiado por determinadas personas con un “humor muy caliente” o “la sangre muy caliente”. Ese calor se le transmite al niño por contacto y este comienza a sufrir de esta afección. La curación incluye oraciones, infusiones de sábila y baños con agua donde se han “pegado brazas de la cocina de la casa del niño” (José María Rosales).

Éstas y otras enfermedades como el mal de los siete días, el méndigo, los malos aires e incluso la “escujada”, son menos frecuentes después del bautismo del niño, ya que éste le asegura “protección y fuerza”. El bautismo “les da resistencia para aguantar los males”, y alejar los “malos espíritus que quieran hacerle daño”, de allí el gran aprecio de esta ceremonia. Incluso en los grupos actuales de la sociedad, donde el ritual ha asumido una connotación de ser una “presentación del niño”, “celebración de la maternidad” e inicio de la otra importante institución que viene a ser una extensión de la familia sobre un sistema de alianza: el compadrazgo.

La Eucaristía, de la fracción del pan a la misa

La Eucaristía, como Sacramento de la Iglesia católica, tiene en su raíz un profundo simbolismo religioso que ha sido asumido en una ceremonia. Sin embargo, muchos de esos símbolos han perdido con el tiempo su valor original, o simplemente se va olvidando entre múltiples expresiones rituales. El centro de esta simbología lo constituye el hecho de ser una comida en grupo. El origen de este Sacramento se encuentra en las celebraciones o reuniones que hacían los primeros cristianos y donde se transmitían una serie de relatos orales, enseñanzas morales y religiosas atribuidas a Jesús de Nazaret. Estas se hacían dentro de una preparación de la mesa para una comida comunitaria o “ágape”, donde se bendecían los alimentos y se daban las gracias para ser consumida por todos los presentes.

Dentro de estas narraciones tenían especial cabida la transmisión de los relatos de las comidas de Jesús con los Apóstoles después de su resurrección. Incluso es frecuente el relato donde los discípulos caminan varios kilómetros con el resucitado y no lo reconocen hasta que, sentados a la mesa, este tomó el pan lo partió y lo bendijo (Lc 24,30). Estas comidas son presentadas como ocurridas el primer día de la semana, que según los textos bíblicos fue el mismo día de la resurrección. Pronto ese día tendría un especial relieve en contraste con el sábado judío y comenzó a llamarse como día del Señor, en latín “*dies dominicus*” que se convertiría en domingo.

Sin embargo, también se recordaba con fuerza la narración de otra comida, la llamada Última Cena, que pronto pasaría a ocupar un lugar privilegiado en el recuerdo de los cristianos. Pronto todas las demás comidas quedarían en la penumbra y se relacionaría directamente la celebración cristiana con esa cena. (1 Cor. 11). Aunque en varios documentos, como la “*Didakhe*” o “*Doctrina de los apóstoles*” que se remonta al siglo I, contienen fórmulas de bendición del pan y del vino que nada tienen que ver con el relato

de la Última Cena. Esto hace suponer que no hubo una práctica unánime y que se impondría una de las varias formas donde el relato de la Última Cena sería muy marcada.

El cristianismo comenzó siendo una especie de secta judía, una tendencia que daba mayor importancia a las interpretaciones del “profeta de Nazaret”. Fue más tarde, cuando sobrevino el rompimiento con el judaísmo, que se comienzan a crear ritos propios, dando respuesta así a un entorno cultural fuertemente teñido de ritualismo religioso. Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común, vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos según las necesidades de cada uno. A diario frecuentaban el templo (judío) en grupo; partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón, siendo bien vistos de todo el pueblo (Hch 2, 44-47).

Es muy probable que en esos primeros tiempos quien presidía la fracción del pan no estuviese investido de algún cargo especial (1 Pe. 2,9), aunque al parecer se daba cierta preferencia al dueño de la casa donde se reunían y a las personas de más autoridad moral. Parece también que con el tiempo cada familia se dedicó a comerse lo que habían traído de su casa, recalando las diferencias sociales. Incluso algunos bebían tanto que estaba ya borrachos cuando comenzaba la fracción del pan (Ortiz, 1978). Las diferencias y la discriminación pronto comenzaron a manifestarse (1 Cor. 11,17.34), especialmente los referentes a la participación de la mujer (1 Cor. 14,26-40) y por supuesto, la diferencia de trato según la condición social (Sant. 2,1 -9).

A partir del siglo IV, con el reconocimiento constantiniano del cristianismo como religión del Imperio, se introducen en la celebración nuevos signos y vestimentas distintivas que van a crear una gran diferencia entre clero y fieles. Esto llega a manifestarse incluso en la misma estructura del templo. Entre el altar y el pueblo se interponían verjas y peldaños, que separaban netamente el “ordo claricorum” del “ordo laicorum”, separación que perdurará en la misma concepción de la iglesia, expresada incluso material y visiblemente en las estructuras arquitectónicas:

(...) por una parte el presbítero con el altar y la cátedra del Obispo, cátedra que muy pronto se transformará en trono; y por otra parte, en la nave la multitud de fieles... el foso entre pueblo y santuario se enancha cada vez más; la “congregatium fidelium” permanece ligada a la iglesia sólo por leyes, normas y disposiciones eclesiásticas” (Oronzo, 1983, p. 50s).



Johann Anton Riedel & Giuseppe Maria Crespi
Santa Eucaristía, de "Los siete sacramentos"
1754 / grabado / 28.9 × 20.9 cm
Tomada de: www.metmuseum.org

Estas diferencias se diversifican cada vez más, en el presbiterio de acuerdo a los diversos ministerios y entre los fieles de acuerdo al sexo, la edad y el rango socio-económico y político de las personas, cosa que fue muy común en la Venezuela colonial.

Los domingos y fiestas podían verse en los templos de Caracas un cuadro vivo de las castas. A la catedral concurrían preferentemente los blancos, a la iglesia de la Candelaria los isleños de Canarias; a Altagracia, los pardos y a la Ermita de San Mauricio los negros. (Fortoul, 1967 – I, p. 94).

La diferenciación en los puestos y espacios de las iglesias es también característico en los andes tachirenses.

(...) en la iglesia todos tenían su puesto. Normalmente a los niños los hacían sentar adelante en las escaleras antes de una especie de pequeña cera que había para separar el altar. Las familias más importantes tenían sus propias bancas que ellas mismas mandaban a hacer y donde mandaban a tallar su apellido, también tenían bancas reservadas en el frente las autoridades. Las mujeres ocupaban la nave central de la iglesia y los hombres les tocaban los laterales y los bancos de atrás... (Hernán Ramírez).

Dimensión social del ritual

Ya se había señalado como en un principio las comunidades cristianas se reunían con frecuencia para “partir el pan” y la forma en que el primer día de la semana, domingo o día del Señor, adquirió un valor especial, para esta celebración. Muchos escritos del Nuevo Testamento resaltan categóricamente esta costumbre (Hch. 20,7) (Cor. 16,2). Sin embargo, no se menciona el hecho del descanso ni de alguna obligación especial de asistencia. Fue a partir del siglo IV cuando comienza a generarse discursos que recalcan esta obligatoriedad. Así el Concilio de Elvia del 316, sanciona espiritualmente a los que se apartan de la eucaristía Dominical (DZ 52), la “Didascalía” de los apóstoles critica la excesiva dedicación al trabajo corporal y la poca dedicación al cuidado espiritual el día del Señor.

En la Edad Media se insiste en esta obligación y se imponen multas y castigos corporales, como bastonazos y se realiza la requisa de los instrumentos de trabajo y de los animales, siguiendo así las instrucciones del Concilio de Varbona (Oronzo, 1983). Después del Concilio de Trento se continuó con mucha insistencia en el tema de la obligatoriedad de oír misa y del descanso dominical. Hoy día se puede afirmar que a pesar de que se continúa insistiendo sobre estos aspectos, las razones que se dan son un tanto diferentes. El Concilio Vaticano II, señala que el domingo es la fiesta primordial

de los cristianos y que debe inculcarse en los fieles la obligación de celebrarlo, pero ya no como consecuencia de un precepto de ley, sino en cuanto sentido y conciencia cristiana (S.C. 106). La Eucaristía es además el “centro y culmen de la vida cristiana” (L.G. 11), “centro y culminación de toda la vida de la comunidad cristiana (C.D.30) y “centro y cima” de todos los Sacramentos. (AG. 9).² El domingo y los demás días de precepto los fieles tienen la obligación de participar en la misa; y además se han de abstener de aquellos trabajos y asuntos que impiden el culto que se le ha de dar a Dios, el gozo propio del día del Señor, y el debido descanso de la mente y del cuerpo (C.I.C. 1247).

Esta participación en el ritual de la Eucaristía tiene una clara repercusión social y política en cuanto pertenencia a una institución, que busca mantener la fuerza de cohesión social que ha tenido a lo largo de la historia. Esta dimensión ha hecho que el ritual sea utilizado como una estrategia política para justificar determinadas visiones o ideologías de sectores de la sociedad, normalmente de los más poderosos. Se manipula entonces el acto religioso que se convierte en justificador de un determinado “status quo”.

Así, por ejemplo, en los festejos populares, ferias, celebraciones del santo Patrón de las comunidades, la misa forma parte del programa de festejos los cuales sirven de ocasión para manifestar una determinada intensidad política justificando las diferencias sociales entre ricos y pobres. También la misa ofrecida en el marco de celebraciones y acontecimientos, pasados o presentes, con referencia a personajes, instituciones o hechos civiles o bélicos, constituye un lugar propicio para manifestar una determinada ideología. Igual sucede en funerales y aniversarios, especialmente de personajes políticamente significativos, donde se manifiesta la afirmación concreta de una ideología política.

La presencia real y otras concepciones mágicas

La Eucaristía supone el misterio de la presencia de Jesús, el pan y el vino se convierten en su cuerpo y su sangre. Sin embargo, esa “presencia” no ha sido explicada ni entendida de la misma manera a lo largo de los años, pues siempre ha influido poderosamente el contexto cultural y filosófico de la época. De esta manera en Occidente siempre se emplearon expresiones realistas para describir la manera cómo Jesús está presente en los elementos eucarísticos.

² El Código de Derecho Canónico también se expresa en el mismo sentido.

Así, después de la consagración el Pan es el Cuerpo de Cristo y el vino su Sangre. En el Occidente la interpretación de esto es más difusa o simbólica, al estar influida por la filosofía platónica. De esta manera lo que los sentidos perciben es un reflejo de una realidad más profunda, lo que se traduce en que las especies eucarísticas son la apariencia del cuerpo y sangre de Cristo que percibe solo por la fe (Ortíz, 1978).

Estas tendencias, la realista y la simbólica, entraron en conflicto en la Edad Media, haciéndose intolerables entre sí y radicalizándose a partir el Cisma de Oriente en el siglo XI. En Occidente comienzan a darse expresiones ultra-realistas que aún hoy día tienen repercusión.

... y es que sí, es que después de la consagración el pan y el vino se vuelven cuerpo y sangre de Cristo, que es tocado, por las manos del sacerdote y comido por los fieles. De esto hay muchos milagros eucarísticos, como las hostias que sangran y que dan testimonio que sí, que este misterio es verdadero y que el pan ya no es pan es carne y el vino ya no es vino es sangre. A pesar de conservar el sabor se han transmutado en Cristo que se hace presente (Esteban Galvis).

El Concilio de Trento le da forma definitiva a esta doctrina sobre la presencia real de Jesucristo en el sacramento de la eucaristía.

(...) por la consagración del pan y el vino se realiza la conversión de toda la sustancia del cuerpo de Cristo Nuestro Señor y toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre, la cual conversión, propia y convenientemente fue llamada transubstanciación por la Santa Iglesia Católica (DZ. 877).

De esta manera, se asume oficialmente la postura Tomista, que señala cómo en la consagración permanecen los accidentes del pan y el vino, pero substancialmente ha habido un cambio profundo convirtiéndose estos en el Cuerpo y Sangre de Cristo. La teología moderna ha conservado esta tradición Tomista pero la expresión de la presencia de Cristo se formula de manera diferente. La “substancia” de la Eucaristía no sería algo físico sino metafísico, una realidad profunda y meta empírica de las unidades de “pan” y “vino” (Sabino, 1982). Sin embargo y a pesar del desarrollo de todas estas concepciones teológicas, la misa tiene en la visión de las comunidades andinas, un fuerte contenido mágico. Por ello procurar pagar misas como cumplimiento de determinadas promesas, es sinónimo de tener derecho a “los frutos” de ésta.



Johann Anton Riedel &
Giuseppe Maria Crespi
Ordenación,

de "Los siete sacramentos"
1754 / grabado / 30 x 21.2 cm

Tomada de: www.metmuseum.org

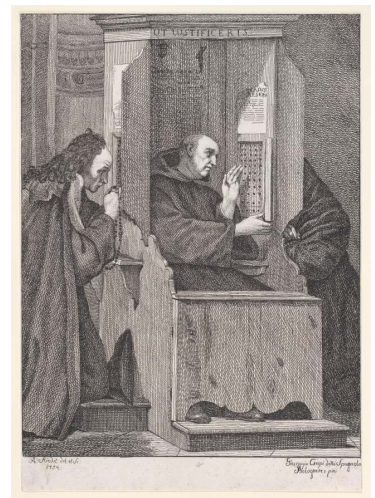
De esta manera, se accede a una concepción de automatismo, donde se pueden experimentar eficiencias sobrenaturales a través de dones o acciones materiales. Así pan y vino estilizados en el culto en la Hostia y el Cáliz, se convierten en una especie de medios mágicos que sirven y son necesarios para la consecución de “la gracia”.

La doctrina de la transubstanciación se transforma en una acción mágica en donde el sacerdote aparece como dotado de una fuerza sobrenatural, divina. Se rodea entonces todos los lugares y elementos relacionados con este acontecimiento con el manto de lo misterioso, de lo críptico, de lo mágico. Restos de ésto se encuentra en el temor de masticar la hostia pues “se le hace daño a Jesús” y en que sólo las manos consagradas pueden tocar el cuerpo de Cristo y los instrumentos relacionados, como el cáliz, la patena, la custodia, etc. Por eso se recibe la comunión de manos del sacerdote.

En todos estos casos tropezamos con una actitud de respeto que se enciende en una exagerada objetivación del sacramento. También el pensamiento de la “comunión ofrecida”, que se recibe por otros, se deja entender y aclarar desde un fondo mágico que posibilita la concepción de una transmisión misteriosa “per concreta – cósmica” de la eficacia de la gracia del sacramento a otros... la conciencia de recibir al Señor es colocada en primer plano. Con lo que se abre una puerta a una representación mágica de la eficacia de la comunión (Hiernberger, 1971, p. 103).

La Eucaristía se convierte también en un rito de iniciación o de paso entre la infancia y la adolescencia en los grupos actuales; ésta tiene lugar en la “primera comunión”, ceremonia que incluso tiene una importancia social relevante en los andes tachirenses. El hecho de destacar el comienzo de recibir la comunión pone de manifiesto una transformación del estado de vida anterior. Los niños y niñas están próximos a enfrentar los cambios propios de su cuerpo y hormonas, de allí que la Primera Comunión marque el inicio de estos periodos de transición hacia la adultez. En el caso de las mujeres la celebración de los “15 años” se inscribe también como señalamiento de la finalización de esta transición cuyo culmen final se dará en el matrimonio.

La creencia en el poder misterioso de la Eucaristía está presente en la tradición oral de las comunidades andinas, fundamento de muchas narraciones de tipo religioso. De ahí que se mantenga aún una consideración de la misa como una señal de bendición que comunica, de manera misteriosa, fuerza, bendición y protección.



Johann Anton Riedel & Giuseppe Maria Crespi
Confesión, de "Los siete sacramentos"
1754 / grabado / 28.6 × 20.5 cm
Tomada de: www.metmuseum.org

Otros Sacramentos

La Confirmación

A diferencia del Bautismo y la Primera Comunión, la Confirmación no ha estado tan sometida a tantas regulaciones y condicionamientos dentro de las comunidades andinas. Alguien que no se confirmara no tenía grandes problemas, de hecho, muchos lo hacían como parte del proceso para contraer matrimonio “por la iglesia”. Incluso la ceremonia ritual de este Sacramento no era un evento socialmente importante, salvo por la visita del Obispo.

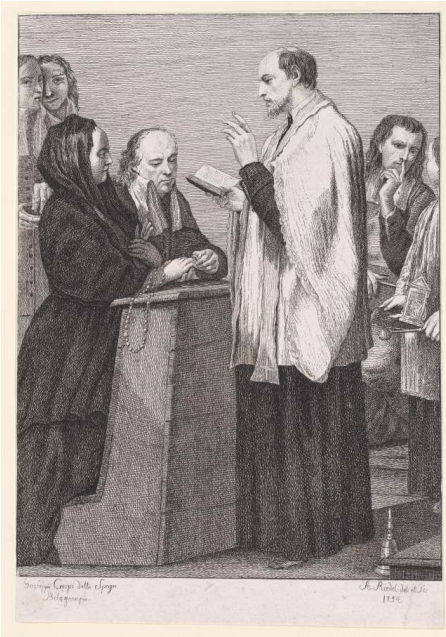
Este hecho servía de base para ver en este rito un suceso de transferencia misteriosa de fuerzas que sólo las puede hacer un hombre particularmente capacitado por su condición de Obispo. Sin embargo, esta forma de entender el rito nunca tuvo una importancia fundamental ya que los Sacramentos “verdaderamente necesarios para la salvación era el bautizo y la Primera Comunión” (Eufemia Alviarez).

Penitencia

Supone el reconocimiento del poder sobrenatural de la iglesia a través de los sacerdotes, de redimir las penas que puede ocasionar los pecados cometidos, si antes se dan las condiciones necesarias para esto. Arrepentimiento, confesión y penitencia serían los pasos a dar para lograr el perdón de los pecados y escapar de “la condenación eterna”. Se encuentra asociada también esta visión del sacramento a una mentalidad eminentemente normativa del comportamiento social e individual que insiste en cumplir los mandamientos y evitar los pecados, lo que no es más que una representación del tabú.

Extremaunción

Se inscribe dentro de las prácticas universales de lucha contra las enfermedades, entendidas estas como manifestaciones de fuerzas misteriosas y demoníacas.



Johann Anton Riedel & Giuseppe Maria Crespi
Matrimonio, de "Los siete sacramentos"
1754 / grabado / 29.6 × 20.8 cm
Tomada de: www.metmuseum.org



Johann Anton Riedel & Giuseppe Maria Crespi
Extremaunción, de "Los siete sacramentos"
1754 / grabado / 29.5 × 20.9 cm
Tomada de: www.metmuseum.org

¿Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre de El señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados. Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad unos por los otros, para que seáis curados (Sant. 5, 14-15)

Se deja ver, desde esta cita bíblica, la creencia extendida de que la enfermedad en consecuencia de la culpa o pecado y la salud signo de honestidad. Se puede instruir entonces una concepción del sacramento como un medio de salud, como un ritual con una magia de alejamiento de la enfermedad, de fuerzas de curación milagrosa. Este imaginario se ha sustituido en la teología moderna por otro no menos mágico, el de un Sacramento que redime radicalmente los pecados y por lo mismo una acción necesaria, que se reserva al moribundo, para garantizar la “entrada al cielo”.

Orden sacerdotal

La distinción entre clérigos y laicos comienza a apuntalarse en el siglo III con Tertuliano y Orígenes y se afianza definitivamente con Jerónimo en el siglo IV. Los colaboradores de los apóstoles se convirtieron entonces en un grupo propio, a semejanza del sacerdocio judío y de otras antiguas religiones. Tras el Edicto de Milán, a los obispos y sacerdotes se les concede lugar como dignatarios estatales y les corresponde tronos, anillos, besamanos, sombreros, etc.

De esta manera el Ministro de la iglesia se convierte en “algo especial” por su congregación. Adquiere la perfección del poder y debe ser respetado altamente por laicos, convirtiéndose en el “especialista” que posibilita el acceso a Dios y a la salvación. Lo que hace lo realiza en representación de Dios, tiene el poder de atar y desatar, bendice, pero también puede maldecir. El mismo Clero no solo dejó que germinara esta falsa apreciación, sino que la estimulaba con todas sus fuerzas.

Por otra parte resulta curioso que los títulos que utiliza el Clero estén prohibidos en los evangelios: padre, abad, papá (Mt 23,9), maestro (Mt. 23,8), doctor (Mt. 23,10), Señor y en consecuencia Monseñor (Lc. 22,25). Excelencia y eminencia no cuadran con Mt. 20,25 (Von Balthasar, 1964).

Matrimonio

La concepción más difundida de matrimonio eclesiástico o “por la Iglesia” es el de ser entendido como una bendición de una iglesia que imparte el sacerdote a los contrayentes. Se cree que sin matrimonio eclesial no se tiene ninguna bendición sobre la unión, lo que conlleva a una mala suerte sobre ésta. De hecho, la indisolubilidad del matrimonio procede de esta sacramentalidad, de esta bendición mágica y sagrada que procede del mismo Dios y que santifica la fecundidad y la procreación. Se aleja entonces cualquier manifestación de placer por placer y de erotismo, considerados como la acción del demonio en parejas que no han recibido este sacramento.

Abreviaturas

C.I.C. Código de Derecho Canónico.

DZ. Dezinger, Magisterio de la Iglesia.

O.Ex. Ordo Exequiarum. Ordinario de difuntos.

Fuentes primarias

Esteban Galvis. Sacerdote, San Pedro del Río, Mcpio. Ayacucho, 55 años.

Eufemia Guerra. Campesina, aldea Paraguay, Mcpio. Ayacucho, 98 años.

Hernán Ramírez. Cronista popular colonense, topógrafo, Mcpio. Ayacucho, 56 años.

José María Rosales. Sobandero y secretaedor, San Vicente, Mcpio. Ayacucho, 83 años.

Juanita Chacón. Rezandera y hierbatera, San Juan de Colón, Mcpio. Ayacucho, 86 años.

Vicente Morales. Curioso, rezandero y sanador, aldea La Teura, Mcpio. Lobatera, 97 años.

Referencias Bibliográficas

Alviz, M. (1992). *Rezoz y rezanderos del Táchira*. San Cristóbal. B.A.T.T.

Aquino, T. (1960). *Summa Theologiae*. Madrid. B.A.C.

Aries, P. (2000). *Historia de la muerte en occidente, desde la edad media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado

Biblia de Jerusalén. (1985). Desde de Brouwer, Bilbao.

Boff, L. (1989). *Los sacramentos de la vida*. Santander. Editorial Sal Terrae.

Boff, L. (1994). *Hablemos de la otra vida*. Santander. Editorial Sal Terrae.

Bourdieu, P. (1997). *Lenguaje y poder simbólico*. Madrid. P.S. Editorial.

Caillois (1984). *El hombre y lo sagrado*. México. FCE.

Chjalmar, E. – Chacón, F. (2006). “Tesoros y entierros: mitos y rituales de los cazadores de botijas de Santa Cruz de Mora, Estado Miranda”. En: *Boletín Antropológico*. Mérida. Nº 68, ULA.

Clarac, J. (1985). *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes Venezolanos*. Mérida. ULA, Ediciones Bicentenario.

Clarac, J. (2003). *Dioses en el exilio*. Mérida. ULA.

- Clottes, J y Lewis – Williams, D. (2001). *Los chamanes en la prehistoria*. Barcelona. Ariel.
- Código de Derecho Canónico. (1985) B.A.C., Madrid.
- Concilio Vaticano II (1979) B.A.C. Madrid.
- Crepón, P. (2001). *Los evangelios apócrifos*. Bogotá. Editorial Printer.
- De Mello, L. (1993). *El diablo en la tierra de Santa Cruz*. Madrid. Alianza Editorial.
- Denzinger, E. (1961). *El magisterio de la iglesia*. Barcelona. Herder.
- Durán, R. (1998). *La prehistoria del Táchira*. San Cristóbal. Museo del Táchira.
- Durkeim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Alianza.
- Eliade, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona. Labor.
- Ferrater, G. (1995). *Diccionario de filosofía*. Barcelona. Ed. Ariel.
- Figuroa, M. (1961). *Por los archivos del Táchira*. San Cristóbal. B.A.T.T.
- Fortoul, G. (1976). *Historia constitucional de Venezuela*. Barcelona. Ed. Andrés Bello.
- Franco, F. (2001). “El culto a los muertos milagrosos en Venezuela, estudio etnohistórico y etnológico”. En: *Boletín antropológico*. Mérida. N° 52, ULA.
- Frazer, J. (1986). *La dama dorada. Magia y religión*. México. Fondo de cultura económica.
- García, F. (1988). *Prehistoria y primeros capítulos de la evangelización de América*. Caracas. Trípode.
- Geist, J. (1996). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México. ULA – Plaza y Valdés editores.
- Goerres, A. (1975). “Caro, cardo salutis”. En: *El cuerpo y la salvación*. Salamanca. Ed. Sígueme.
- Laurent, R. (1998). *El demonio ¿símbolo o realidad?* Bilbao. Descleé de Brouwer.
- Leroi - Gourhan. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas. UCV.
- Levi-Strauss, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. México. F.C.E.
- Libanio, J. – Bingemer, M. (1985). *Escatología, teología y liberación*. Madrid.
- Ling, T. (1972). *Las grandes religiones de oriente y occidente*. Madrid. Tomo I y II, Ediciones Esnio.

- Oronzo, G. (1983). *Religiosidad popular en la alta edad media*. Madrid. B.A.C.
- Ortíz, E. (1978). *La eucaristía: la comida de la comunidad cristiana*. Caracas. Centro Gumilla.
- Otto, R. (1992). *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid. Alianza, Editorial.
- Ramón y Rivera, L. (1961). *Folclore tachireense*. Caracas. Tomos I y II, B.A.T.T.
- Ramón y Rivera, L. (1972). *Memorias de un andino*. Caracas. B.A.T.T.
- Santander, J. (1986) *Historia eclesiástica del Táchira*. Volumen I – II - III. San Cristóbal. Ed. Diario Católico.
- Servilleta, A. (1967). *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Ex. Herder.
- Schmaus, M. (1996). *Teología dogmática*. Madrid. Ed. Rialp.
- Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología*. Santander. Sal Terrae.
- Torodov, T. (1993). *Frente al límite*. México. Siglo XX.
- Vázquez, J. (2003). *El hecho religioso: símbolos, mitos y ritos de las religiones*. Madrid. San Pablo.
- Vidal, M. (1985). *Moral de la persona. Moral de actitudes – II*. Madrid. Editorial. Madrid.
- Von Balthasar, H. (1967). *Ensayos teológicos*. Madrid. B.A.C.
- Zabala, S. (2005). *Filosofía de la conquista y otros relatos*. Caracas. Biblioteca Ayacucho,