

Stefan Czarnowski

**La partición de la extensión
y su delimitación en la
religión y la magia**

**La cultura religiosa de los
campesinos polacos**

Traducción de Sonia Muñoz

**archivos del Índice
Cali**

Stefan Czarnowski

Edición original:

S. Czarnowski:

*Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion
et la magie (1925)*

La culture religieuse des paysans polonais (1988 [1938])

Primera edición, 2008

© de la traducción, Sonia Muñoz, 2008

© fundación editorial archivos del Índice, 2008

e-mail: archivosdelindice@yahoo.com

ISBN 958-44-3945-1

*Esta es una edición digital del libro que
archivos del Índice publicó en el año
2008. Se respeta fielmente el contenido
del mismo aunque se han introducido
algunas variaciones de tipo formal
(entre otras, la numeración de las
páginas).*

Sobre Stefan Czarnowski, sociólogo polaco

¿Están justificadas las siguientes palabras?

La sociología polaca tiene una tradición relativamente larga y rica. Esta declaración podría parecer jactanciosa a menos que se tenga en cuenta el hecho de que la barrera del lenguaje hace una selección de las publicaciones y de otras formas de actividad intelectual mucho más parcializada de lo que generalmente se supone. Numerosas personas de la comunidad sociológica internacional jamás han escuchado hablar de Ludwik Krzywicki, Edward Abramowski, Leon Petraiaycki¹ o Stefan Czarnowski aunque

¹ Krzywicki (1859-1941), uno de los precursores de la sociología polaca, realiza en París estudios de antropología, arqueología y etnología y entre 1919 y 1936 enseña en la Universidad de Varsovia; destaca su teoría sobre la “migración de las ideas” que se

estos estudiosos sean tan excepcionales como –o más excepcionales que– Gumplowicz, Malinowski y Znaniecki quienes, habiendo pasado la mayor parte de su tiempo en Occidente y publicado sobre todo en alemán e inglés, son bastante bien conocidos.

El fragmento que acabamos de leer, publicado en inglés en 1974, tiene como autor al sociólogo de la Universidad de Varsovia Edmund Mokrzycki²

dispersarían en diferentes contextos en virtud de necesidades y expectativas sociales. Abramowski (1872-1918), fundador del movimiento cooperativo y representante del pensamiento socialista en Polonia, desarrolla la idea de un socialismo sin Estado; además, realiza pesquisas en el campo de la psicología; desde 1919 ocupa la cátedra de Psicología Experimental de la Universidad de Varsovia. Petraiycki (1867-1931), predecesor de la sociología de la ley, enseña en la Universidad de San Petersburgo desde 1897 a 1917, al triunfar la revolución bolchevique abandona Rusia y se vincula a la de Varsovia; contra la ley positiva de la época, distingue la ley oficial –hecha por actores estatales– de la no oficial –creada por agentes de la sociedad– y se adelanta al debate actual sobre el derecho de los animales, al alegar que no sólo los humanos tienen derechos.

² Edmund Mokrzycki, “From social knowledge to social research. The case of Polish Sociology”, *Acta Sociologica*, n^o 17, 1974, pp. 48-54; cita en la p. 48.

quien, como tantos otros académicos, escribe también en el idioma que seguramente conoce mejor esa entidad que él llama “comunidad sociológica internacional”. Cuatro décadas atrás, en 1936, Eileen Markley Znaniecka, de la misma Universidad de Varsovia, envía a la sección “Foreign Correspondence” [Correspondencia del extranjero] de la *American Sociological Review* una corta recensión sobre el estado de la sociología en Polonia en la que presenta a un grupo de académicos, entre ellos a Stefan Czarnowski, que, según ella, desarrolla importantes trabajos en varias ramas de una sociología muy promisorias; Znaniecka traduce además al inglés los títulos de los artículos y libros publicados por los académicos citados, cuidándose de subrayar que han sido redactados en polaco³.

Nuestras propias pesquisas alrededor de la biografía y obra de Stefan Czarnowski (1879-1937) se han visto limitadas por esa misma barrera de ignorancia. Esta presentación debe por lo tanto contentarse con la información, escasa y fragmentaria, que hemos logrado acopiar: lo primero que sabemos es que Czarnowski se forma en París en la *escuela* de Durkheim, es alumno de Marcel Mauss y de Henri Hubert, y bajo la dirección de éste último

³ Eileen Markley Znaniecka, “Sociology in Poland”, *American Sociological Review*, vol. 1, nº 2, 1936, pp. 296-298.

culmina en 1913 *Le Culte des Héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, quizás su obra mejor conocida en francés⁴. Hubert afirmará en distintas ocasiones el gran aprecio que le tiene a este estudio, al que le otorga un lugar especial en su propio trayecto intelectual⁵ y que para él tiene, entre otros, el

⁴ *El culto de los héroes y sus condiciones sociales. San Patricio, héroe nacional de Irlanda* se publica originalmente en francés, un año después de terminada la Primera Guerra (Alcan, Paris, 1919). Este estudio también es recogido en las obras completas de Czarnowski, en cinco volúmenes, que se editan en polaco en 1938 y se reimprimen en 1956 (*Dziela*, PWN, Varsovia). También en francés aparece *Les argonautes dans la Baltique* (P.U.F., Paris, 1940). El artículo de Znaniecka ya citado menciona otro texto de Czarnowski, *Las condiciones sociales que afectan el significado de los símbolos literarios*, que publica en 1935 el *Przegląd socjologiczny*, órgano semestral del Instituto Sociológico polaco; ella también reseña otro libro, *El hombre en el tiempo y el espacio*, del que no tenemos más información.

⁵ Hubert concibe su reflexión sobre la categoría de tiempo como la primera etapa de su trabajo sobre las fiestas que a su vez lo llevaría al estudio de la mitología. Todas estas cuestiones se habrían discutido en los cursos que dicta en la Escuela de Altos Estudios y a los que, como decíamos, asiste Czarnowski. Véase "Texte autobiographique de Henri Hubert", *Revue Française de Sociologie*, vol. 20, nº 1, 1979 [1915], pp. 205–207.

mérito de distanciarse de una filosofía social, entonces aún vigente, limitada simplemente a mencionar, que no a describir, los hechos particulares⁶.

Daniel Fabre, en un artículo mucho más reciente acerca del problema de los héroes nacionales en Europa⁷, no sólo estima que su comprensión reclama aún el apoyo de Czarnowski, sino que insinúa que tanto *El culto de los héroes* como la vida del propio autor revelarían asuntos que conciernen a la antropología del heroísmo. Veamos por qué: Czarnowski, luego de adquirir en Berlín, al lado de Georg Simmel, su primera formación, permanece diez años en Francia (entre 1902 a 1912); como veíamos, allí participa de los debates de la *escuela francesa de sociología* pero, dice Fabre, “a la manera de un exiliado, como el nativo de un país dominado y fragmentado, Polonia (...) y para quien no hay nación sin mito, sin héroe y sin una liturgia donde se fije la conciencia colectiva, donde se proyecte la continuidad de la historia”⁸. Entonces, de vuelta en Polonia, y rechazando la opción que se le impone entre el *káiser* y el *zar*, Czarnowski decide hacer parte de

⁶ Hubert, “Introduction”, *Le culte des Héros...*, op. cit.

⁷ Daniel Fabre, “L’atelier des Héros », en P. Centlivres, D. Fabre, F. Zonabend (dir.) *La Fabrique des Héros*, Maison des Sciences Sociales de l’Homme, París, 1999.

⁸ Fabre, op. cit., p. 233.

las legiones de Pilsudski durante varios años⁹. Fabre lo imagina en aquellos momentos como un “héroe resistente y liberador” que pareciera estar dispuesto a renovar la antigua experiencia irlandesa de “intelectuales soldados, punta de lanza y encarnación colectiva de una nación en camino de renacer”¹⁰. No obstante, y quizás anunciando así que el heroísmo no basta para hacer la historia democrática de una nación, en 1923 Czarnowski rompe con Pilsudski y en 1931 con el partido social demócrata. Empero, su muerte en 1937, sigue observando Fabre, no lo habría encontrado desencantado: pues durante sus últimos años, dedicados exclusivamente al trabajo académico, habría puesto en práctica “la lucidez prudente del combate intelectual, que para él se habría convertido en el único heroísmo posible”¹¹.

⁹ Józef Pilsudski (1867-1935), importante personaje de la política europea y organizador de una de las Legiones Polacas –grupos armados insurgentes– que lucharon por la independencia de Polonia, país que sufriría más de ciento veinte años de particiones. Desde 1918 hasta 1922 ejerce como jefe de estado de la Segunda República de Polonia y comandante en jefe del ejército, para convertirse después en su virtual dictador; tras un golpe de estado, en 1926, reasume el poder hasta su muerte.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Fabre, *op. cit.*, p. 234.

Este libro reúne dos escritos de Czarnowski: “La partición de la extensión y su delimitación en la religión y la magia” y “La cultura religiosa de los campesinos polacos”. El primero corresponde a una ponencia que Czarnowski escribe en francés para el Congreso Internacional de Historia de las Religiones, reunido en París en 1923¹², década en la que el sociólogo enseña por temporadas en la Escuela Práctica de Altos Estudios¹³. El lector no dejará de percibir que este ensayo –aún hoy sumamente inspirador para quien se pregunte por las concepciones que subyacen al trazado y división (límites, mojones, caminos vedados) de un territorio cualquiera– guarda estrecha relación con aquél de Hubert sobre la concepción del tiempo¹⁴ en tanto ambos contribuirían a un proyecto de gran envergadura

¹² “Le morcellement de l’étendue et sa limitation dans la religion et la magie”, *Actes du Congrès d’Histoire des Religions, tenu à Paris en Octobre, 1923*, Honoré Champion, Paris, 1925, pp. 339-359; al final de la ponencia pueden leerse los breves comentarios que le hicieron algunos de los asistentes al congreso.

¹³ Él es además nombrado miembro del Instituto Francés de Sociología, entidad encargada de organizar la “segunda etapa” de la colección de trabajos de *Année Sociologique* que se inicia en 1925 bajo la dirección de Mauss.

¹⁴ “Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia”, archivos del Índice, Cali, 2006 [1ª ed. francés, 1905].

iniciado por Durkheim sobre “la historia social de las categorías del espíritu humano”; así se refiere Mauss al mismo:

Nos hemos ocupado especialmente de la historia social de las categorías del espíritu humano. Intentamos explicarlas una a una, partiendo simple y provisionalmente de la lista de categorías Aristotélicas, describiendo determinadas formas en determinadas civilizaciones, intentando con este sistema comparativo hallar su naturaleza móvil y la razón de que sea así. De este modo, desarrollando la noción de *mana*, Hubert y yo creímos encontrar, no sólo el fundamento original de la magia, sino también la forma general y probablemente muy primitiva de la noción de causa. De este mismo modo, Hubert ha descrito alguna de las características de la noción de Tiempo, y es también así como nuestro, tristemente desaparecido, amigo y discípulo, Czarnowski comenzó sin que desgraciadamente quedara terminada, una teoría de la “división de lo extenso”, es decir, uno de los rasgos de determinados aspectos de la noción de espacio. También, así mi tío y maestro Durkheim, se ha ocupado de la noción del “todo”, después

de haber trabajado juntos sobre la noción de género.¹⁵

En cambio, no podemos siquiera proponer la fecha aproximada del ensayo de Czarnowski sobre la religiosidad del campesinado en Polonia; sí sabemos que fue escrito en polaco y haría parte de las obras completas citadas en una de nuestras notas de pie de página. *Archives des sciences sociales des religions* lo traduce y publica en francés en 1988¹⁶; hoy, gracias al generoso permiso de traducción que nos ha otorgado esta revista, podemos darlo a conocer en castellano. Unas cortas palabras, quizás innecesarias, sobre el mismo: pleno de detalles y de sugestivas intuiciones, y con ellos ya mucho se deleita el lector, en este escrito de engañosa sencillez Czarnowski muestra cómo las prácticas y creencias religiosas del campesinado polaco sobreviven a sistemas económicos y políticos perimidos gracias sobre todo a la existencia de grupos –agricultores, mujeres, pordioseros, entre otros– que parecieran complementarse armónica y funcionalmente bajo las nuevas condiciones sociales, en pos del secreto propósito común de

¹⁵ “El sujeto: la Persona”, en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991 (1ª ed. inglés, 1938; trad. T. Rubio), pp. 309-311; cita en pp. 309-310.

¹⁶ “La culture religieuse des paysans polonais”, *Archives des sciences sociales des religions*, Volume 65, nº 1, pp. 7-23.

Stefan Czarnowski

sostener su religiosidad, que además se confunde con su nacionalidad; pero, asimismo, desde el principio él nos señala la importancia de otro movimiento concurrente, el de la mutua adaptación –la religión modela el medio social y éste a aquella, afirma–, de manera que en esa cultura tradicional, tan vigorosa, no dejan de cuajar transformaciones insospechadas.

Y, ahora sí, sin más, leamos a Czarnowski.

archivos del Índice
Cali, julio de 2008

**La partición de la extensión
y su delimitación en la religión y la magia**

Stefan Czarnowski

Me propongo exponer la sustancia de los resultados parciales obtenidos en el transcurso de un trabajo de largo aliento que he emprendido sobre la idea de espacio en la religión y la magia. Aquí serán consideradas únicamente la partición de la extensión y su delimitación. Se trata de comprender por qué los actos religiosos y los acontecimientos míticos, que se realizan o localizan dentro de porciones delimitadas y rigurosamente cerradas de la extensión, afectan a la totalidad de la extensión, al mundo en su conjunto. Así planteada, la pregunta no concierne sino a una parte del problema del espacio, que antes fue formulado en toda su amplitud por los señores Hubert y Mauss en el tomo V de *Année Sociologique* (así como lo fue el del tiempo, en idénticos dominios). Creo que esta cuestión está madura, sobre todo después del estudio que el primero de estos sabios consagró a la representación del tiempo¹⁷. Además, si me

¹⁷ Dichos autores abordan estos temas en varios escritos, entre otros: Marcel Mauss y Henri Hubert, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", 1899 [Traducción castellana: "Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio", en *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Lautaro, Buenos Aires, 1946, pp. 59-212]; M. Mauss (con la colaboración de H.

circunscribo por el momento al examen de la partición y la delimitación de la extensión, en vez de abordar el conjunto del problema del espacio en la religión y la magia, es porque en él veo el medio que nos resulta más adecuado en virtud de la riqueza y variedad de los documentos existentes, así como de la concomitancia de diversos dominios de la vida social en los mismos hechos. Por supuesto, me reservo la posibilidad de desarrollar y modificar eventualmente mis conclusiones cuando haya culminado el estudio de los asuntos relacionados con éste que constituye el objeto del presente informe. Sin embargo, en tanto tales, dichas conclusiones me han parecido susceptibles de

Hubert), "Esquisse d'une théorie générale de la magie", 1902-1903 ["Esbozo de una teoría general de la magia", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 43-152; trad. T. Rubio]; H. Hubert, "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", 1905 ["Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia", archivos del Índice, Cali, 2006, pp. 13-77; trad. S. Muñoz]; y M. Mauss (con la colaboración de H. Beuchat) "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Étude de morphologie sociale", 1904-1905 ["Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social", en *Sociología y antropología*, op. cit., pp. 359-432; trad. T. Rubio]. Las notas de pie de página, incluida la presente, son de la traducción.

incitar indagaciones en una dirección muy injustamente descuidada. Por ello he resuelto formularlas ante ustedes.

Al serme imposible darles a conocer mi documentación en vista de la escasez de tiempo de que dispongo¹⁸, agrego que mis investigaciones, hasta aquí, han prestado atención a hechos europeos especialmente, sobre todo a hechos romanos, que he comparado con los semíticos, oeste-africanos y con aquellos que revela el estudio de la geomancia china, en la medida en que los sinólogos la han hecho accesible al lector europeo que no entiende el chino. Con el propósito de facilitar la discusión, haré todo lo posible por citar únicamente hechos romanos y aquellos del folclor y del derecho consuetudinario del resto de Europa, a menos que se trate de eventos muy característicos que no logre reemplazar por otros universalmente conocidos.

¹⁸ Czarnowski presenta esta ponencia en el Congreso Internacional de Historia de las Religiones reunido en París en octubre de 1923 y cuyas actas fueron publicadas por la editorial Champion, París, en 1925.

I

Observemos primero que toda partición, es decir toda división de la extensión en territorios o en parcelas del orden que sea, está acompañada de una separación eficaz. Entiendo por ello que ésta implica necesariamente el reconocimiento o el trazado de un límite, que la gente se representa como si fuera real, en principio infranqueable, y que en la práctica no se puede traspasar a menos que ello se haga conforme a unas condiciones prescritas.

Esto no es únicamente cierto en sentido jurídico, sino también en sentido religioso. Así como los derechos de cada uno terminan en el límite del vecino, y penetrar en el territorio del extranjero equivale a una declaración de guerra, la acción de las potencias espirituales se detiene en los límites. Es más allá de éstos que se expulsa al chivo expiatorio cargado con los pecados de la comunidad entre los judíos, y se arrastra al carruaje de la epidemia en la India. Ni los pecados ni la epidemia retornan. La persecución de los espíritus recorre los límites de la comuna, a través de bosques y terrenos incultos, sin penetrar en los campos. Por otro lado, si las influencias nocivas, o por lo menos peligrosas, que dominan a lo largo del vasto mundo se detienen en el límite, la acción benefactora de los

ritos practicados en el interior de éste concluye allí también, o bien cambia de carácter. Cada parroquia dirige separadamente sus súplicas a Dios para tener lluvia o para expulsar el granizo.

No se traspone impunemente un límite, no sólo el de un santuario, sino una demarcación territorial cualquiera, sin observar los ritos prescritos. Éstos, consistan en una purificación o bien tomen la forma de ofrendas o de oraciones, tienen por efecto la sacralización o, por el contrario, la desacralización de quien lo traspasa. Porque al franquear el límite se penetra en un dominio diferente de aquél en que se estaba. Eso que existe o sucede más allá del límite, existe o sucede también del lado de acá, aunque de otro modo y en sentido contrario. De acuerdo con una creencia polaca, un huevo de gallina llevado fuera del término de la comuna se torna estéril. En una palabra, existe una oposición entre la extensión delimitada y el resto del mundo. Jurídicamente hablando, ella está excluida, y ella asimismo lo está en sentido religioso.

A esta consecuencia negativa del límite le corresponde una positiva. Se trata de la creación de una individualidad religiosa espacial. El territorio o la parcela delimitada, a la vez que es apropiada o atribuida, se convierte en el sitio de un culto particular o bien de allí surgen condiciones particulares de vida espiritual. Los actos religiosos que se cumplen y los eventos míticos que acaecen le son propios y no pueden

desligárseles. La individualidad espacial allí se expresa sin que queden restos.

Esto se observa bien al estudiar la vida religiosa de las sociedades que viven en pequeños grupos muy homogéneos, separados de otros conglomerados análogos por anchos espacios despoblados, o habitados por una población distinta o intermitente. Es el caso de muchos pueblos llamados "primitivos", pero se encuentran ejemplos que nos son más cercanos en los grupos limítrofes del desierto o en las aldeas de alta montaña.

Desde un punto de vista religioso, el mundo aparece ahí nítidamente dividido en dos partes que se oponen entre sí. De un lado se encuentra el territorio donde se vive normalmente. Lo sagrado deja sentir allí sus efectos, pero tan sólo por intermedio de los ritos; éste se cristaliza mediante actos organizados en un sistema que permite aprehenderlo, renovarlo periódicamente y hacerlo beneficioso para la vida humana. Del otro lado se halla un dominio vago: el de lo sagrado no organizado. Las potencias espirituales allí fustigan desbocadas, terribles y funestas, a quien penetre sin estar preparado. Únicamente las personas consagradas pueden aventurarse en él, aunque no pueden hacerlo en cualquier momento. Es allá, al bosque, al desierto, a la montaña, adonde se va para iniciarse y para comulgar directamente con los dioses y los espíritus; es allá donde se busca la

revelación; es allá, en fin, adonde se dirige el brujo a practicar sus sortilegios. Llegado el tiempo de renovar el poder sagrado que asegura la vida y la prosperidad del grupo, se observa a la población de pueblos enteros yendo hacia el bosque o hacia algún lugar encantado a pasar la noche de la fiesta. La gente regresa santificada y trae prendas para el periodo por venir –un mayo¹⁹, una pareja joven, una víctima del sacrificio, o incluso el fuego nuevo–. La extensión es de una cualidad diferente y opuesta si está situada de este lado o más allá del límite que separa el territorio de la vida humana cotidiana de aquél en que no se penetra salvo en raras ocasiones y donde pululan libremente los seres espirituales.

Pero, ¿cómo se comportan entre sí los organismos religiosos nacidos de la partición?

Ellos constituyen tantas individualidades como fracciones delimitadas de la extensión haya. Dos ciudades, dos parroquias, no tienen los mismos dioses ni los mismos patronos. El nombre con el que se los designa, genérico o individual, no tiene consecuencia alguna. Los

¹⁹ Según el Diccionario de la Real Academia, el *mayo* es un “árbol o palo alto, adornado de cintas, frutas y otras cosas, que se ponía en los pueblos en un lugar público, adonde durante el mes de mayo concurrían los mozos y mozas a divertirse con bailes y otros festejos”.

Genios de los lugares, las Madres, Matronas, Tutelas o Fortunas pertenecen privativamente a las localidades, a los poblados, ciudades y territorios donde se los venera. Se toma la precaución de distinguirlos mediante sobrenombres toponímicos. Asimismo las Madonas de dos iglesias vecinas no son la misma Madona, y la Virgen de Lourdes no es idéntica a la de Czestochowa²⁰.

El poder de los dioses se detiene en el límite territorial; más allá de éste comienza el del dios vecino. De esta suerte, en Babilonia, toda delimitación territorial entre ciudades toma el aspecto de un tratado sellado entre sus dioses respectivos. En cuanto al carácter territorial de estas organizaciones del culto, me limitaré a citar un solo ejemplo, si bien particularmente elocuente. Se trata, como lo relata el Segundo Libro de los Reyes, de la historia de los colonos que los asirios habían instalado en Samaria después de la toma y evacuación de esta ciudad. Dichos colonos, que no conocían al Ser Eterno,

²⁰ Czestochowa es la capital de la provincia del mismo nombre situada al sur de Polonia y donde se encuentra el monasterio de Jasna Góra. La Madre de Dios de Czestochowa, también conocida como la "Madonna negra" de Jasna Góra, es la patrona del país. En el siguiente artículo de este libro, Czarnowski se refiere con cierto detenimiento a la peregrinación a Czestochowa y a los poderes que el campesino polaco le atribuye a los cuadros de la virgen.

habían traído consigo el culto de sus dioses nativos. Entonces, los leones los infestaron, hasta el día en que se hizo regresar del exilio a un sacerdote israelita, quien les enseñó la manera de venerar al Eterno. Lo notable de esta historia es que los colonos no abandonaron a sus dioses antiguos y se limitaron a yuxtaponer al culto del Dios de Israel sus propios cultos, a lo que el Eterno se acomodó, aunque Él no hubiera jamás sufrido semejante ofensa de parte de los israelitas. Porque estos últimos eran no sólo los habitantes de su dominio, sino su pueblo; mientras que los colonos eran extranjeros, inclinados a venerarle únicamente a título de señor del territorio de Israel.

Acabo de emplear la palabra *individualidad* para designar a estas organizaciones religiosas territoriales. Ellas lo son, en efecto, en la acepción estricta del término. Si el territorio se subdivide, y éste es susceptible de hacerlo al infinito, ese hecho, a la vez que da nacimiento a organizaciones religiosas nuevas, no entraña de suyo la disolución de la unidad antigua. En Roma existen tantos Lares²¹ urbanos como regiones se cuentan en la Ciudad, y además cada *vicus* tiene los propios²². Pero los Lares de los *vici*

²¹ En la mitología romana, dioses tutelares tanto de los hogares como de las encrucijadas y las regiones campesinas.

²² *Vicus* (*vici* en plural): calle o barrio.

no tienen nada en común con aquellos de las regiones, como tampoco el culto de éstos afecta en lo más mínimo al de los Lares de la Ciudad. Del mismo modo, los *Lares publici* [Lares públicos] del *Ager Romanus*²³ coexisten con los Lares de cada parcela rural, independientemente unos de otros. Por otra parte, si la agregación o la incorporación de un territorio significan una extensión espacial del poder de las divinidades del vencedor, ellas se mantienen ligadas a su territorio antiguo. Su nuevo poder se sobreañade al antiguo, aunque no se confunde con éste. Por más que *Jupiter Optimus Maximus* [Júpiter, El Mejor y El Más Alto] haya reinado desde la Isla de Bretaña hasta el Éufrates, él no deja de ser el dios particular de la propia ciudad de Roma, y los lazos que lo unen a ésta son de una intimidad distinta. Puede decirse que, por una parte, en él se expresa Roma; por la otra, el Imperio, pero en un grado diferente. En cuanto a las divinidades de los territorios incorporados o agregados, ellas pueden ser tomadas cautivas e instaladas en la casa del vencedor, y frecuentemente lo son. Pero si su situación de derecho se modifica, su valor religioso, como expresión íntegra de su territorio, no sufre merma alguna. Minerva de Falerii fue instalada en Roma bajo el significativo nombre

²³ Denominación para el vasto territorio rural que circundaba a Roma y que comprendía el área de influencia del gobierno municipal de la ciudad.

de *Minerva Capta*. Ella es de todos modos la diosa de Falerii. Porque los dioses del territorio no son más que el propio territorio. Ellos encarnan su integralidad.

A este respecto, hay un ejemplo digno de ser citado. Se trata de la persistencia del culto de Diana, en tanto culto del *Latium*²⁴, bastante después de la desaparición de la confederación de las ciudades latinas que habían sido la base de éste. En tiempos de Varrón, el santuario de Diana sobre el Aventino era todavía *commune Latinorum Dianæ templum*²⁵. Únicamente había cambiado el lugar del culto, transfiriéndose el papel de santuario central de Aricia al templo de Roma. Así pues, cada fracción de la extensión se encuentra constituida en una unidad religiosa territorial, que no puede reducirse ni al total de las unidades subordinadas, ni al producto de la división de una unidad de orden superior. Cada una existe en sí y por sí misma. Ella es indivisible e inextensible.

²⁴ O sea del Lacio, región de la Italia central donde se encuentra la ciudad de Roma y en la que se asentó inicialmente la cultura romana.

²⁵ “El templo de Diana común de los Latinos”. Marco Terencio Varrón, político, militar y literato romano que vivió en el siglo I a.C., se destacó por su gran cultura y sus obras sobre gramática latina (*De lingua latina*) y agricultura (*Rerum rusticarum* [Temas de agricultura]).

Sin embargo, si cada una de estas unidades es enteramente autónoma, ellas no son iguales ni tampoco equivalentes desde un punto de vista religioso. Los dioses vecinos a menudo aparecen, es cierto, como partes contratantes o como adversarios. Pero esto sucede tan sólo en materia de derecho o de política. Ellos no están nunca en pie de igualdad religiosa, y ni siquiera pueden estarlo.

En efecto, cada unidad religiosa territorial se constituye en una organización total de lo sagrado. Cada vez que allí se produce lo sagrado, se produce sin que queden restos. Asimismo, no existe tampoco lugar alguno para otra unidad al lado de la unidad religiosa territorial. Por fuera de ella se halla únicamente el vasto mundo, del que está excluido y frente al que ella se opone como a un todo, y no como a cualquiera de sus partes. Más allá del límite de mi campo o de mi ciudad, comienza de inmediato el dominio donde lo sagrado organizado diferentemente se confunde con lo sagrado no organizado. En derecho, uno y otro son lo extranjero. Desde un punto de vista religioso, ellos constituyen el dominio de los poderes no sometidos, que han de alejarse o asimilarse mediante actos llevados a cabo en el interior de mis límites. Puedo tornar inofensivos a los dioses de mi vecino, puedo subordinarlos a los míos, puedo incluso tomarlos en préstamo e instalarlos en mi hogar. Aún así, no dejan de ser siempre dioses foráneos, tratados

como enemigos o como huéspedes, seres extraterritoriales que no tienen derecho alguno en mi dominio. Los *di novensides* [dioses nuevos] de Roma no son introducidos en el recinto limitado por el *pomerium*²⁶ antiguo, donde reinan solos los dioses *indigetes* [dioses originales], y, mientras que los recién llegados son venerados como dioses de ciertos dominios de la vida humana o bien de territorios determinados, los dioses propios de la Ciudad extienden su protección tan lejos como el pueblo romano, al que apoyan en sus empresas. Solos los augurios realizados en el interior del *pomerium* valen como actos oficiales que conciernen a la Ciudad misma, a la *Urbs Roma*, así como al dominio romano en su conjunto. Toda práctica augural que tiene lugar por fuera del *pomerium* concierne únicamente a una fracción de la extensión que comienza más allá de la Ciudad.

Se observa que la unidad religiosa territorial, considerada en sí misma, está aislada. Ella es el centro del universo, del que está separada y excluida. Todas las otras fracciones de la extensión, cualesquiera que sean, se agrupan alrededor de ese centro, como partes del mismo universo. El geomántico chino considera las propiedades de los accidentes del terreno no en sí mismas, sino en su relación con el

²⁶ Una línea demarcada con mojones que constituía la frontera sagrada de la ciudad de Roma.

emplazamiento que estudia. En pocas palabras, el espacio no aparece como si fuera un tablero de ajedrez, formado por cuadrados yuxtapuestos, sino que se compone de una célula central y de un entorno que comprende el resto del mundo. Se trata de una imagen análoga a la que presenta una superficie de agua a la que se ha lanzado una piedra.

II

Pero esta unidad central no es homogénea. Deben distinguirse en ella, por lo menos, tres elementos: un lugar sagrado, un límite y la extensión que existe entre los dos. Se verá que los efectos de los actos religiosos y, en general, la realización de lo sagrado, tienen lugar en ondas que alcanzan su intensidad máxima en los puntos extremos y central, es decir, en los límites y en el lugar sagrado.

Cada unidad religiosa tiene su lugar sagrado. Es en él donde se cumplen los actos religiosos. Es fijo o variable. Pero se caracteriza por estar excluido de la unidad religiosa territorial y por estar rigurosamente delimitado, así como dicha unidad está demarcada y separada del resto del universo. En efecto, si se trata de instalar un culto o de practicar la adivinación, un acto necesario en todas las

religiones es el de delimitar un emplazamiento y separarlo de su entorno. El augur romano oficia en un *templum*, es decir, en una localización cuadrangular que él ha delimitado y que, mediante gestos y fórmulas, ha liberado de toda servidumbre contraria a los actos que allí deben cumplirse. Ocurre lo mismo cuando se procede a instituir un culto. Su emplazamiento es un *locus liberatus et effatus* [lugar liberado y consagrado].

Sin duda, la extensión entera de la unidad territorial está delimitada y parcialmente liberada respecto del resto del universo. Es el *ager effatus*²⁷ de los romanos, que rodea el *locus effatus* y sagrado. Pero mientras la excepcionalidad de la unidad territorial tiene por efecto crear condiciones propicias para la vida cotidiana de los hombres alejando de ella las intervenciones intempestivas de las potenciales espirituales desatadas, es decir una desacralización, la liberación del lugar del culto está acompañada o es seguida por una sacralización. Lo sagrado confluye en él y se manifiesta con todo su poder. Son necesarios actos o fórmulas particulares para poder ahuyentar de allí ciertas influencias. En principio todos los dioses y todos los espíritus se precipitan hacia el recinto del lugar sagrado, así como se los ve apresurarse hacia el círculo trazado por la vara del mago. El macrocosmos

²⁷ Territorio extraurbano que la palabra del augur delimita.

entra en el microcosmos. Aquél está contenido por completo en éste. El lugar sagrado es por lo tanto más que una condensación o una representación del mundo. Él es el mundo. Encierra el universo y equivale al mismo.

Ahora bien, la misma relación natural que existe entre el lugar sagrado y el universo, en tanto dominio de las potencias espirituales, existe, por un lado, entre el mismo universo y los límites y, por el otro, entre éstos y el lugar sagrado.

En efecto, lejos de haber, incluso en teoría, una línea de separación ideal, el límite es una extensión que tiene su propio valor jurídico y religioso. Es una franja más o menos larga de terreno medido que permanece en estado natural, o casi, y que en virtud de la ley o de la costumbre está separado de los terrenos adyacentes. Una ley Mamilia²⁸ exigía a Roma que este borde tuviera cinco pies de ancho y los agrimensores latinos nos enseñan que, con frecuencia, la costumbre reservaba seis pies de terreno para el límite. La costumbre polaca se contenta con la anchura de una zanja y el reborde de tierra de la orilla, es decir, con dos pies, entre las parcelas campesinas; mientras que entre éstas

²⁸ Promovida por el tribuno C. Mamilius en el 109 a.C., nombraba árbitros para dirimir disputas entre propietarios de tierras.

y la tierra del señor, así como entre dos tierras nobles o dos poblados, la franja de terreno regulado es de cuatro a seis pies según las provincias. Este terreno, que en derecho teórico pertenece por mitades a los dos propietarios adyacentes, está sujeto a servidumbres que impiden su pleno disfrute. Está prohibido su cultivo y está sometido a derechos de pasaje. La ley romana exige incluso formalmente que los límites sirvan de vías públicas, de manera que entre los teóricos de la agrimensura los términos *fines* y *limites* son sinónimos de *viæ* y *semitæ* [vías y aceras].

¿Están estas franjas de terreno exceptuadas religiosamente, así como lo están en derecho? El examen de las propiedades religiosas de los límites permite dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, a la vez que testimonia su carácter sagrado. Los límites son extensiones de una naturaleza distinta a aquella de los terrenos adyacentes.

Ellos son consagrados. Su trazado es un acto religioso. Los bueyes que arrastraron el arado de Rómulo delineando el límite del *pomerium* fueron sacrificados. El demarcado de los límites se acompaña con sacrificios entre los latinos, para quienes los mojones constituyen los dioses Termes. Se inmola una víctima cuya sangre se derrama en el hueco preparado para recibir el mojón, en este hoyo se arrojan las cenizas del hogar sacrificial, allí se derraman las libaciones

una vez que la piedra o la pilastra, previamente cubierta de aceite y coronada, es enterrada. Este sacrificio se repite en las Terminalia²⁹. En Polonia se azota a un niño pequeño sobre el montículo nuevo que se alza a guisa de mojón definitivo, costumbre que hoy se toma a broma, pero que es en verdad la sobrevivencia de un rito. La delimitación y la renovación periódica de los límites se cumplen en el antiguo derecho polaco de maneras que han conservado el aspecto de ritos. Se trata de un circuito que el Vicecamarero³⁰ del distrito realiza en compañía de las partes, de vecinos nobles y de ancianos, escogidos entre los campesinos, todos a caballo. La *equitatio* –es el término legal– se acompaña con proclamaciones hechas por tres veces en cada montículo del ángulo, sobre el que debe subir el ujier, y a cuyo alrededor prestan juramento los asistentes. En la parte del país limítrofe con Moravia, así como en Moravia misma, aquella guarda un aspecto indiscutiblemente pagano hasta el siglo XVI. Allí los testigos nobles prestan juramento de pie sobre la elevación, extendiendo su mano derecha hacia el sol, y los testigos campesinos se

²⁹ La festividad romana que marcaba el final del año (y que correspondería con nuestro 23 de febrero).

³⁰ Título de un funcionario de la administración polaca.

arrodillan en la fosa que ha sido cavada con el fin de amontonar la tierra del montículo.

Los límites son todavía el emplazamiento de ciertos cultos, sobre todo de aquellos que son proscritos en el territorio donde se vive normalmente. Así, en ciertas partes de la Italia romana, los muertos son enterrados sobre la franja misma de los límites, de suerte que los cipos funerarios sirven como mojones definitivos. En otras partes, por ejemplo entre los rutenios, se supone que los límites, y en particular los montículos de las esquinas, son las tumbas de hombres que han sucumbido por una muerte violenta, de antiguos guerreros, de suicidas, de malditos de toda especie. En Europa entera los límites son también uno de los lugares apropiados para la práctica de la magia. En ellos se vierte el agua por la que se ha hecho pasar, mediante un encantamiento, a la enfermedad; allí la campesina polaca arroja la "misericordia" de la vivienda atada en un trapo o embotellada en un hueso hueco. Los límites son continuamente hostigados por seres espirituales de toda clase, en su mayoría hostiles. El campesino polaco y rutenio le temen al encuentro con el demonio femenino de la hora del mediodía, que ahoga a los recolectores dormidos sobre el límite. Allí circulan las malvadas hadas que secuestran a los niños recién nacidos antes de haberse bautizado y que, a cambio, dejan los suyos, feos y estridentes. Según los cracovianos y también los

hutzuls, una mujer, cuyo hijo le sea cambiado de este modo, no tiene sino que conducir a la cría de las hadas hasta el límite, allí azotarla con mucho vigor y después darse la vuelta. Las hadas, apiadadas ante el dolor del infante, lo tomarán y depositarán en su lugar al que se habían llevado. Por último, es en los límites, sobre todo en sus cruces, donde, con plena seguridad, uno se topa con el diablo.

Basta un vistazo para convencerse de que toda esta intensa vida espiritual que florece sobre la estrecha franja de los límites es la misma que se atribuye a los espacios salvajes, inhabitados, incultos. El carácter generalmente nocivo de los espíritus y de las potencias amorfas que a todas horas circulan por ellos, precisando entonces de escasos momentos y ocasiones particulares para penetrar en el territorio de los hombres, permite apenas suponérselo. Empero, existen pruebas positivas de ello. Precisamente en aquellas partes de Italia donde los muertos son enterrados en los límites, también son sepultados en los terrenos incultos, rocosos y salvajes. En Polonia, los mismos espíritus que circulan a lo largo de los límites se sienten como en casa en los bosques, en las montañas, en todos los lugares distantes y agrestes. La "miseria" envuelta en su trapo puede ser tanto colgada de una rama en el bosque como arrojada sobre el límite. Lo he observado más de una vez. Ciertamente los bosques, las montañas, los pantanos tienen su

población espiritual particular, adaptada a los lugares, pero esta población rebasa los límites. A la inversa, aquella de los límites penetra en esos espacios salvajes. Eso se ve en el hecho de que el circuito procesional, que sale del bosque durante los días de fiestas, sigue el trazado de los límites. Los setos medianeros son, según los Hutzuls, el camino de todos los espíritus y, de acuerdo con los polacos, el de la Muerte. Ahora bien, su hábitat se encuentra en alguna parte de la montaña o en el bosque. Porque todos los lugares apartados, comprendidos los límites, tienen en el fondo la misma naturaleza. Por otro lado, esto no tiene nada sorprendente: el límite entre dos territorios constituye un terreno medido y dejado intencionalmente en estado natural, así como lo es el de las regiones inhabitadas y salvajes. Unos y otros son terrenos nulos, que separan dos extensiones habitadas y organizadas para la vida normal.

Se observa que los límites y el lugar sagrado participan, cada uno por su lado, de la naturaleza del dominio de lo sagrado libre. Ellos mantienen también relaciones directas entre sí.

Los dioses del lugar sagrado, los patronos del territorio, están particularmente presentes en dos sitios: en su santuario y en el límite mismo. Los santos y los dioses que protegen la ciudad permanecen en su templo o en su catedral. Pero al mismo tiempo aparecen sobre los muros del

recinto. Allí tienen capillas y estatuas. Ellos defienden también el límite de la posesión territorial de la ciudad y allí acogen los actos de veneración que les paga el viajero que viene del extranjero. Se los ve pintados o esculpidos sobre los mojones definitivos.

A la inversa, los dioses de los límites habitan y reciben un culto en el santuario central. Los Lares, venerados en las intersecciones de los límites, en los *compita* [cruces de camino], tienen instalado su propio culto en cada predio, como también en el centro del Estado, señor del territorio entero. Así mismo, los *Lares compitales* han dado nacimiento, por una parte, a los *Lares familiares* y, por la otra, a los *Lares Augusti* imperiales. Pero hay más. El dios que encarna del modo más perfecto la idea de límite, *Terminus*, el linde divinizado que se ha levantado en el límite, está presente en el centro religioso del Estado, sobre el Capitolio. Está erigido en el santuario que es por excelencia el del Estado, en el templo de Júpiter, ese patrón designado del poder romano, siendo el único dios antiguo que goza de un privilegio parecido. Su fiesta anual, las Terminalia, es celebrada tanto en el templo del Capitolio como en el antiguo límite del *Ager Romanus*, el sexto mojón de milla³¹ de la vía Laurentina, y en cada uno de los límites de las propiedades privadas.

³¹ Las millas romanas correspondían a 1.460 metros.

Si los actos religiosos y la vida espiritual revisten en consecuencia el mismo aspecto en el lugar sagrado de la unidad religiosa territorial y en su límite, se justifica reconocer una identidad de naturaleza territorial entre uno y otro, así como entre estos dos y el dominio exterior. Se ha visto como seres espirituales de todo orden están presentes, al mismo tiempo, en el lugar central del culto territorial, en los límites y en el incierto mundo exterior situado más allá de aquellos. Se trata entonces de extensiones investidas de una cualidad particular que difiere de aquella de los intervalos que las separan. En las primeras lo sagrado se realiza a su guisa y no se pueden evitar los efectos de su formidable potencia, a menos que sea sometándose a una preparación ritual. Lo sagrado allí está, por así decirlo, concentrado. En los intervalos, en aquellos donde se vive y se trabaja, los efectos de la conformación de lo sagrado no llegan sino atenuados por los ritos, que interceptan y hacen cambiar de dirección cualquier influencia nociva. Estas son extensiones normalmente desacralizadas, impropias para los actos de la religión y, aparte de ciertos momentos, refractarias a la injerencia inmediata de las potencias espirituales. Su cualidad religiosa es contraria a la del lugar sagrado y a la de los límites.

III

Pero como el culto celebrado en el lugar sagrado extiende sus efectos al territorio entero –territorio comprendido entre dicho lugar y los límites–, y como, por otra parte, el culto celebrado en los límites interiores tiene una repercusión en la zona situada entre éstos y un límite exterior eventual, se desprende un sistema de equivalencias, a la vez que un sistema de ondas y de intervalos que regula la intensidad de las manifestaciones de lo sagrado. Todo lugar central del culto equivale al universo. Toda franja de terreno que sirve de límite equivale a la extensión exterior. Las manifestaciones de lo sagrado se producen en el interior del lugar sagrado y en cada uno de los límites concéntricos que lo rodean –límite de la ciudad, límite de su dominio territorial, de su distrito administrativo, del Estado– hasta la extensión difusa que no tiene más linde que el del universo y más allá de la cual se hallan las residencias de los dioses, los Elíseos y Paraísos diversos, y los países de los muertos. Entre esas zonas de manifestaciones intensas de lo sagrado se extienden los intervalos cuyo grado de desacralización decrece yendo del interior hacia el exterior, y en la que cada una se opone a todo lo que la circunda, en relación con la dirección de los efectos de lo sagrado, mientras

que cada zona interior equivale al mundo entero situado por fuera de ella. Se trata de lo que los augures romanos expresaron de una manera muy clara al distinguir las diversas categorías de territorios que circundan Roma. Existe en primer lugar la Ciudad misma, la *Urbs*, que está delimitada por el *pomerium*. Viene enseguida el *ager Romanus*, después el *ager Gabinus* que le es agregado. Las prácticas augurales ordinarias conciernen sólo a estos dos *agri*. Más lejos está el *ager peregrinus*, para el que la adivinación se practica aparte, más lejos todavía el *ager hosticus*, el territorio enemigo y, por último, la extensión difusa, el *ager incertus*.

La regla de esas ondas de intensidad así como la de sus intervalos es una convención geométrica. No es que las propiedades físicas del terreno no tengan influencia alguna sobre la escogencia del emplazamiento donde el culto se celebra o sobre el trazado de los límites. Con seguridad la presencia de una fuente, de una gruta, de una roca, de un árbol particular en un sitio, lo predestina, por decirlo así, a convertirse en un lugar sagrado. Aplica lo mismo para las cadenas de montañas, los cursos de agua, los árboles sobresalientes, que se convierten en límites o en mojones definitivos. Los agrimensores romanos los llaman *termini ante missi* [puntos preexistentes]. Pero si los fenómenos naturales deciden a menudo la escogencia de los lugares, ellos no modifican la

manera en que se representa la especial relación existente entre el lugar sagrado y el límite. Se trata siempre de un sistema de zonas y franjas concéntricas, zonas y franjas dispuestas alrededor de un punto que es el lugar sagrado. La prueba de ello es que, por una parte, el punto central, o el que se supone como tal, es sagrado por el hecho mismo, como el lugar de la asamblea de los druidas galos entre los carnutos, o bien Temair, el centro convencional de Irlanda, que es el emplazamiento de la fiesta más importante de ese país. Por otra parte, los lugares sagrados son representados como si cada uno fuese por sí mismo el centro del mundo y del distrito, incluso cuando su situación excéntrica es evidente. Se los eleva al rango de centros. El ejemplo de los ὀμφαλοί de los santuarios griegos es harto conocido y elocuente como para que se necesite analizarlo o citar otros³².

A esta convención geométrica, que atañe a la disposición de las cualidades religiosas de la extensión, corresponde una convención numérica que concierne a los intervalos de las ondas de

³² El *ónfalo* (ombligo) era una piedra tallada que marcaba simbólicamente el centro del mundo. Estaba ubicada en el templo de Apolo en Delfos, el centro religioso de Grecia; colocando réplicas suyas en otros santuarios, ellos adquirirían también el carácter de ejes sagrados.

intensidad mediante las cuales se manifiesta lo sagrado. Recuérdese que es en el sexto mojón de milla donde se cumple la celebración pública de las Terminalia. Ahora bien, los agrimensores latinos establecen que el sexto límite es el límite principal a partir del *cardo* y del *decimanus* de partida³³. Su arte les prescribe dividir la extensión asignada en cuadrados iguales, cuyos límites son todos rectos y se cruzan a distancias fijas, lo que, es evidente, conduce a que falte terreno o a que haya un excedente en la orilla de la extensión que se segmenta, entre el límite natural y el límite artificial. Las parcelas de forma irregular que quedan, llamadas *agri subsicivi* o *extraclusi*, no son asignadas a los colonos. Hasta en tiempos de Domitiano son propiedad del Imperio, es decir, prácticamente, terrenos nulos cuyo disfrute está prohibido a los vecinos, y que permanecen en condición de terrenos baldíos. Ellos participan también de la naturaleza de los límites. Por último, se observa una correspondencia entre la extensión de la unidad territorial y aquella de las zonas que la rodean. La Ciudad de Roma se agranda primero en función de la ampliación del *Ager Italicus*, es decir del dominio territorial del pueblo Romano en Italia, y luego del Imperio. A cada una de estas ampliaciones, un senado consulto decreta

³³ Sobre el *cardo* y el *decimanus*, véase, más abajo, el punto IV.

una delimitación nueva del *pomerium*, cuyos cijos son corridos más lejos.

Creo entonces poder concluir que, en la religión, el espacio es representado como una sucesión de extensiones delimitadas, dispuestas concéntricamente alrededor del lugar sagrado; disposición ésta en la que cada extensión exterior es de una cualidad opuesta a la de aquella que ella encierra. Al mismo tiempo, el lugar central, por una parte, y cada límite, por el otro, equivalen a todo aquello que los circunda, jugando el papel de un punto y de líneas en los que las manifestaciones de lo sagrado alcanzan su intensidad plena. El sistema entero parte de un principio geométrico y numérico convencional, que se manifiesta en una relación funcional entre la anchura de los intervalos y aquella de la extensión central.

IV

Sin embargo, lo que se acaba de decir no agota la noción de extensión, calificada según su situación con relación a un punto del espacio, que se considera central, y con relación a los límites. Sobre el sistema descrito se sobrepone otro cuya base es la orientación.

En efecto, la extensión se halla dividida en partes orientadas. Los romanos diferencian

dentro de las *finis*, que comprenden límites de todo género, aquellos cuyo origen se desprende de la medición, y que están orientados. Son estos los *limites*. Su trazado tiene como punto de partida la división de la extensión dos veces en dos partes por dos líneas que se cruzan en el punto central del territorio medido. Una de estas líneas se dirige del Norte al Sur. Es el *cardo*. La otra se dirige del Este al Oeste y se denomina *decimanus* o *decumanus*. Paralelamente al *cardo* y al *decimanus* principales, llamados *maximi*, se delinean otras, a intervalos iguales, con el fin de dividir la extensión entera en parcelas cuadradas y de tamaño semejante. La situación exacta de cada una de esas parcelas se define con relación al *cardo* y al *decimanus maximi*, suponiendo que el agrimensor se encuentre en el cruce de éstos y mire hacia el Oeste. Por lo tanto, él tiene el Norte a su derecha, el Sur a su izquierda, el Este detrás y el Oeste delante de él. Se dice de una parcela: *sors prima dextra decumanum tertium, ultra cardinem secundum* [la primera a la derecha del tercer decumanus, más allá del cardo segundo].

Pues bien, esta manera de establecer el catastro tiene un origen religioso. Los teóricos latinos de la agrimensura atribuyen a la enseñanza de los adivinos etruscos su división del mundo mediante el *cardo* y el *decimanus*. En efecto, los augures romanos proceden como los agrimensores cuando se proponen interrogar a la divinidad. Ellos también comienzan dividiendo

el mundo dos veces en dos partes por dos líneas, que se cruzan en el lugar donde se instala el augur. Estas partes se llaman igualmente *dextra* y *sinistra*, *antica* y *postica*. Obtienen así cuatro cuartos orientados diferentemente, que se denominan *regiones* o *spatia*. El valor de los signos depende de la parte en que ellos se producen, y dicho valor es contrario en las mitades del cielo que se oponen entre sí. Se sabe, por ejemplo, que los romanos consideraban a la izquierda como de buen augurio y a la derecha como desfavorable, en contradicción con la interpretación de los adivinos griegos y galos. Sin duda, en el pequeño número de textos conocidos que nos ilustran sobre la práctica de la adivinación romana, el augur no aparece siempre con la cara dirigida hacia el Oeste, como debe estar la del agrimensor, de suerte que su izquierda y su derecha no correspondían invariablemente al Sur y al Norte. Pero, en la práctica, los agrimensores tampoco eran tan rigurosos, y sucedía que estableciesen los *cardines* del Este al Oeste y los *decimani* del Norte al Sur. Lo hicieron por ejemplo en el *ager Campanus*³⁴. Aun más, es este un hecho que permite considerar la orientación del augur de cara al Oeste como normal. Es la designación del cielo por el augur oficiante de la palabra *templum*. Ahora bien, se nos dice que la orientación de los

³⁴ Campania, una región de la península itálica.

templa terrestres es la más conveniente, ya que su entrada está dispuesta en el lado Este del cuadrángulo que ellos forman, de suerte que se entra con la cara dirigida hacia el Oeste.

La geomancia china permite observar con mayor claridad la distinción de las cualidades diversas de las partes de la extensión según su orientación con relación a un punto central. En China cada punto cardinal es la sede de un principio del que deriva una influencia y al que corresponde un elemento, un astro, un animal, un color y una estación. Cada uno de estos principios está expresado por un signo doble – cuatro signos en total– derivados de dos signos simples, que designan las dos Potencias Reguladoras, *Liang I*: el Hábito Celeste, *Yang*, y el Hábito Terrestre, *Yin*. Estos dos signos simples combinados por tres veces dan nacimiento a ocho trigramas, que expresa cada uno una cualidad diferente, y que están localizados en los cuatro puntos cardinales y en los cuatro puntos intermedios. Así, al Sur está el signo *Khien*, el Cielo, al que le corresponden el Sol, el Calor, el Pájaro, el Color Rojo, el Verano. Al norte está *Khwun*, la Tierra, así como la Luna, el Frío, la Tortuga, el Color Negro, el Invierno. Al Este está *Li*, el Fuego, con las Estrellas, la Aurora, el Dragón, el Color Azul y la Primavera. Por último, al Oeste está *Khan*, las Aguas, los Planetas, la Noche, el Tigre, el Color Blanco y el

Otoño. Al Noreste, Sudeste, Sudoeste y Noroeste están localizados respectivamente *Chen*, el Trueno, *Tui*, las Exhalaciones húmedas, *Sun*, el Viento y el Bosque, *Ken*, la Montaña. Un sistema elaborado en los más ínfimos detalles se ha derivado de los ocho trigramas, de suerte que cualquier punto del círculo del espacio tiene su signo y es la sede de una influencia.

Esas influencias se ejercen sobre cada punto de la extensión, y de su combinación armoniosa depende si el emplazamiento dado es propicio para la estancia de los hombres, de los muertos o de los dioses. El arte del geomántico consiste en apreciar en qué proporción se combinan esas influencias en el lugar estudiado y, de necesitarse corregir esta proporción, modificar el aspecto de las cosas erigiendo obstáculos contra las influencias demasiado pronunciadas. Puesto que una altura, que en relación con un lugar encarna la influencia del Dragón, es Tigre o Tortuga cuando se encuentra vinculada con otro emplazamiento, es evidente que las cualidades de las partes de la extensión existen tan sólo de modo condicionado respecto del punto donde se encuentra el geomántico, y que ellas dependen de las direcciones que parten de ese punto central.

Ocurre lo mismo en Roma, donde el augur atribuye cualidades diferentes y contrarias a las regiones del cielo según su orientación respecto del lugar en que oficia. La repartición de

cualidades diferentes en las regiones orientadas del espacio pivota también en torno al mismo punto central, alrededor del cual se disponen las zonas delimitadas y concéntricas. Éste no es un punto geográfico cualquiera. Es simplemente aquél donde yo me encuentro, donde habitan mis dioses y donde celebro mi culto. El espacio sólo tiene valor con relación a ese punto y, en sí mismo, no juega papel alguno.

En cuanto al principio de la división del mundo en regiones orientadas, éste es convencional, a pesar de las apariencias. Sin duda, si los chinos sitúan al Sol y al Calor en el Sur, o a la Aurora en el Este, estas localizaciones están basadas en la experiencia. Pero la cuota que otorga la experiencia es mínima, si no nula, en la propia división del círculo de la extensión. No hay razón experimental alguna para dividir el mundo dos veces en dos partes, como lo hacen los romanos y los chinos; prueba de ello es que otros pueblos dividen el mundo de forma diferente: entre los loango y entre los yoruba de Guinea, el mundo está repartido en seis partes que corresponden a seis categorías en las que queda clasificado todo lo que existe. Entre los babilonios también el número seis decide la división del espacio. Ahora bien, el principio de esta división corresponde al fraccionamiento real del territorio. En Irlanda, donde la orientación tiene el mismo punto de partida que en Roma, existen cuatro reinos vasallos rodeando al

patrimonio del dios supremo –que porta el significativo nombre de reino del Medio, *Mide-*, mientras que en la división de los territorios de los clanes se reencuentran trazos de la aplicación del número tres, lo mismo que en la Roma más antigua, donde hay tres tribus. En Loango, seis provincias vasallas están dispuestas alrededor del territorio del rey, que es un dios, y cuyo mismo distrito es una circunscripción sagrada. El principio de la división de la extensión ha surgido de la repartición territorial del grupo.

Las cualidades que dependen de la orientación no son sólo específicas de las regiones de la extensión. Lo son también, como podía esperarse, de los límites que separan a esas regiones y que están, ellas también, orientadas.

Esos límites son los caminos de las influencias. El *cardo* y el *decimanus maximi* son las vías principales de la colonia, que deben conducir al mercado. En consecuencia su anchura está calculada. Pero, como se ha dicho, todos los otros *limites* son caminos públicos, reservados para este uso por la ley. Siguiendo los límites se accede a los campos. De igual modo es natural que los límites participen de la naturaleza de los caminos. Por ellos no solamente circulan los hombres, sino que también lo hacen seres espirituales de toda clase, espíritus y demonios, influencias favorables o nocivas. Lo sagrado es libre sobre ese terreno, que siendo de todos no es

de persona alguna, y que liga al centro social y religioso de la unidad territorial, al mercado y a su santuario, con el vasto mundo. Ellos son por lo tanto brechas a través de las cuales las potencias sagradas penetran en el interior del dominio humano, a pesar de los límites concéntricos que lo rodean.

Tan cierto es esto que los mismos cultos se encuentran en la intersección de los límites y en los cruces de las rutas. El *compitum* [cruce de calles], donde se ha alzado la capilla de los Lares, es tanto lo uno como la otra, y esas divinidades son veneradas al mismo tiempo como protectoras de los campos delimitados y como dioses de las esquinas urbanas. Tan pronto se invoca a los *Lares compitales* como a los *lares semitales* y *viales*; una inscripción de Germania está dedicada expresamente a *Laribus competalibus sive Quadriviis* [Lares de las esquinas o de los cruces], lo que debe cotejarse con las numerosas inscripciones de la misma provincia, así como de la Gala oriental, que están dedicadas a *Biviis*, *Triviis*, *Quadriviis* [las bifurcaciones, las trifurcaciones, los cruces]. Los dioses campestres venerados en los cruces de los límites se han confundido entonces con las divinidades particulares de las esquinas.

Si ello es así, parece justificado suponer que la cualidad de las influencias que utilizan el límite para penetrar en el interior de la unidad territorial es la misma que se localiza en la región

del espacio hacia la que está dirigida la franja del límite, y que, entonces, las influencias del Norte y del Sur –o, dicho de otro modo, las de la derecha y la izquierda– vendrán por la vía del *cardo*, y aquellas del Este y del Oeste –o de atrás y delante– por la vía del *decimanus*. A mi entender, y en lo que atañe a las creencias romanas, este hecho no puede demostrarse. Pero los casos chinos confirman la opinión enunciada en lo que ésta tiene de general. En China las influencias que proceden de los puntos cardinales emplean las rutas, caminos y senderos que conducen desde estos puntos hacia el lugar estudiado por el geomántico. No he podido reunir hasta aquí hechos tópicos europeos análogos a éste, pero ciertos indicios me convencen de que ellos existen en el folclore actual.

Conclusión

Resumo y concluyo.

La extensión, tal como aparece en el estudio de su partición y de sus delimitaciones en la religión y la magia, no es más que una cantidad pura y, con mayor razón, no es más que una forma del entendimiento.

Ella es un sistema de cualidades concretas y mutuamente irreductibles, que existen en función de un lazo sagrado, y que están

ordenadas en relación con éste en zonas concéntricas y en regiones o, más bien, en sectores orientados.

La cualidad de la extensión interviene por sí misma en los actos y eventos de la religión y de la magia.

Estimo que el estudio posterior debe encaminarse hacia cuestiones de orientación, que están lejos de ser resueltas, y hacia aquellas de la representación del espacio. Ésta está esbozada apenas en el sentido del cosmos pero se halla casi por completo descuidada en lo relativo a la cartografía de pueblos y civilizaciones diversas, así como en lo que concierne a la dirección.

Este informe es seguido por una discusión en la que participan los señores *Van Gennep*, *Corra*, *Capital* y *Czarnowski*.

El *señor Czarnowski* recuerda en pocas palabras cuáles son las cualidades y las propiedades particulares de la extensión plana y de los límites. Ésta no es entonces una simple entidad, sino algo claro y preciso.

También ha estudiado él los problemas relativos al espacio cósmico, la concepción que de éste se hacen diversos pueblos, sus representaciones, su poder y su valor mágico.

El señor *Van Gennep* manifiesta que existen zonas territoriales que cumplen un papel determinado. Por ejemplo, los límites de una parroquia en Italia pueden ser considerados como un cilindro que defiende a la comunidad y que, gracias a los encantamientos de los sacerdotes, los puede proteger contra las heladas; una vez ahuyentadas se va hasta el borde y se camina a lo largo de los límites. Belluci había hecho un gráfico muy sugestivo al respecto. En cuanto a la materialización de la zona límite, ella forma una suerte de territorio real. Los limbos serían un territorio límite. En la vida social, esta noción de margen constantemente se prolonga en muchas ceremonias etnográficas: noviciado, compromiso, duelo, etc. En esta zona intermediaria formada por el límite, hay etapas progresivas, acompañándose cada una de gestos y ceremonias sucesivas (Tíbet, Japón). Incluso en el ritual de la misa se vuelven a encontrar estos hechos.

Señor *Corra*. La solución al problema de lo sagrado implica la influencia religiosa y la mágica, pero también la política y sociológica. Primero fue la familia, después la ciudad delimitada precisamente por los territorios que estudiamos. Las luchas entre parroquias ocurren igualmente entre territorios delimitados por espacios intermedios.

El señor *Czarnowski* no niega que en la cuestión del espacio y los límites no estén

implicados numerosos puntos de vista. Él ha comenzado por los hechos de orden religioso, aunque existen otros muchos que se les añaden.

Uno de los asistentes pregunta si se trata de una noción psicológica o de una noción material.

El señor *Czarnowski* responde que se trata de límites materiales en los que ocurren fenómenos etnográficos y sociales particulares.

El *presidente* concluye declarando el gran interés que reviste el informe del señor *Czarnowski*. Éste abre generosamente una vía fecunda en observaciones y datos nuevos.

Stefan Czarnowski

La cultura religiosa de los campesinos polacos

Stefan Czarnowski

I

La cultura religiosa de una colectividad dada no se identifica con la religión que confiesa. Al querer caracterizar a la cultura religiosa popular no vamos a estudiar los sistemas de creencias y los ritos relativamente cerrados sobre sí mismos, que se denominan religiones, y que, abarcando distintas capas de un pueblo y diferentes poblaciones mediante una organización eclesiástica y una participación en las prácticas religiosas comunes, las aúnan en una agrupación confesional que se sitúa sobre las clases y la nación. Aquí se preguntará en qué medida, y de qué manera, una capa social se ha apropiado de la enseñanza dada por las Iglesias, cómo la ha adaptado a su vida material y espiritual, bajo qué formas asocia los nombres propios y los nombres de las cosas presentes en el culto, cuáles son el carácter y los aspectos de su piedad. Pero no se trata de diferenciar la religión "ideal" de la religión "práctica", ni mucho menos de oponer a la Iglesia misma, comprendida como existencia metafísica ideal, con su imagen en el mundo de los hechos extraordinarios. No tenemos la intención de implicarnos en los senderos de

Platón o de pensadores americanos modernos como Emerson, James, Jevons y tantos otros, en la búsqueda de la religión “verdadera”, “pura”, interiormente “iluminada”, distinta de ese ensamble de prácticas que se llama “religión”, y que dichos autores conciben como un equilibrio frágil de verdades, prejuicios y sobrevivencias de la magia primitiva³⁵. De toda religión positiva –trátese de cualquier religión cristiana, del islam o del budismo–, tomada en su conjunto, puede

³⁵ Ralph Waldo Emerson (1803-1882), escritor y filósofo de Estados Unidos de América, defendió –en un discurso ante la *Divinity School* de la Universidad de Harvard (1838)– el valor superior de la intuición religiosa individual frente a los postulados de las iglesias cristianas ya establecidas que tomaban a la Biblia como la única fuente de la verdad revelada. William James (1842–1910) fue, además de médico y pionero de los estudios psicológicos en Estados Unidos, un reconocido filósofo; en *The Varieties of Religious Experience* (1902) defendió una aproximación pragmática a la religión a partir de la idea de que, para estudiarla, había que partir de la experiencia que cada quién tenía de ella más que del conocimiento de las instituciones religiosas. El inglés William Stanley Jevons (1835–1882) no sólo contribuyó a la estadística y a la economía, sino que, como filósofo, desarrolló importantes estudios de lógica; él sugería buscar a Dios en algunas verdades morales básicas que toda persona podía experimentar directamente y no en los preceptos de las iglesias. [Las notas a pie de página, incluida ésta, son de la traducción].

derivarse, en un momento dado de desarrollo, un modelo prescriptivo y normativo de la práctica de los pueblos y de las capas sociales. Sin embargo, ese modelo deja espacio para desviaciones e insuficiencias, incluso permite cambios según el grado y el carácter de la cultura general vivida por cada colectividad y por cada capa de esta. Parafraseando una conocida broma de Voltaire, puede decirse que cada grupo humano está formado por la religión, a imagen y semejanza del modelo que ella propone, y que, no obstante, cada grupo toma su revancha sobre la religión recibida transformándola según las necesidades de su propio uso.

Esto ha sido invariablemente así dondequiera que las grandes religiones universales se han impuesto. La condición del éxito ha sido siempre la adaptación al desarrollo espiritual y a las costumbres profundas del país. El papa Gregorio el Grande era plenamente consciente de ello cuando en el año 601 escribe a sus misioneros, que se encuentran entre los paganos anglosajones, para recomendarles que se guarden de destruir los santuarios del culto antiguo, porque el pueblo está habituado a reunirse allí para honrar a sus divinidades. Recomienda no combatir el hábito de degollar al ganado y de festejar alrededor de los templos durante los días de las fiestas paganas, y de velar tan sólo para que en ellos los altares al Dios verdadero ocupen el lugar de los ídolos y para

que los festines antiguos, asociados con los sacrificios paganos, se hagan en nombre de los santos. "Porque, escribía, no hay duda alguna de que no es posible arrancar todo, de una sola vez, de los espíritus obtusos, ya que incluso quien se esfuerza por obtener el grado de perfección más elevado, se eleva por etapas o por pasos, y no por saltos".

Esta adaptación de la religión superior, percibida como la culminación de un largo desarrollo religioso, moral y filosófico a un medio más tosco, puede no ser el resultado de una acción conscientemente planificada. Ella acaece con mayor frecuencia espontáneamente, como el fruto de las aspiraciones de los misioneros deseosos de obtener el mayor número de conversiones, incluso al precio de la grandeza y pureza del modo de vida y del pensamiento religiosos que ellos practican en su propia comunidad religiosa. El resultado más eficaz se alcanza a menudo al final del camino de la menor oposición. Se cierran los ojos sobre el hecho de que la confusión entre un país nuevo (o de nuevas capas de población) y la comunidad religiosa da pie para que se reconozca el lugar predominante de ciertos contenidos de la fe, admitidos como los más importantes, y para que se consientan ciertas formas de culto aceptadas también como primordiales. Por esta razón, preocupa menos saber si este reconocimiento no es sino puramente verbal y si las formas de culto

son comprendidas convenientemente. Todo el resto permanecerá como antes, por lo menos si ello no entra abiertamente en contradicción con la nueva religión. Pero incluso en este caso a menudo se halla una salida para semejante situación delicada: para sacudir lo menos posible el edificio de las tradiciones, para suscitar la menor oposición al combatirse aquello a lo que está habituada la población, aquello en que se expresan sus principales valores sociales y a lo que no puede fácilmente dimitir sin renegar de sí misma en tanto grupo consciente de su identidad.

De lo que resulta una adaptación recíproca. La religión, una vez recibida, tiende a labrar el medio social de conformidad con el modelo que ella aporta. Sin embargo, como el medio no es materia pasiva sino grupo viviente y, por ello mismo, activo e irresistiblemente inclinado a expresarse en cada dominio tan completamente como le sea posible, él imprime su marca sobre la religión. Incorpora elementos extraños a ella, tanto creencias como ritos, y liga su práctica a valores sociales que no tienen nada en común con ella. La modela a su usanza, a su imagen y semejanza.

Se podría hacer referencia aquí a numerosísimos ejemplos de estas transformaciones. Pero, ¿es necesario? ¿No es evidente que el protestantismo del campesino de la región del Norland sueco o de Dalecarlia no

sólo está alejado del nivel intelectual y moral del arzobispo Soderblöm de la ciudad de Uppsala, sino que también difiere en razón de la cualidad y la huella de elementos originados en la penosa vida del cultivador del norte? ¿No se hallan tales diferencias cualitativas y cuantitativas en el catolicismo, tal y como se desprende de la práctica del pueblo napolitano o siciliano, y en el sistema dogmático y litúrgico de la Iglesia universal, que constituye el bien común de todos sus miembros? No tenemos la intención de realizar un estudio comparativo; la inmensidad de la materia arriesga con ahogar la idea principal en un océano de detalles. No vamos a emprender el análisis de las transformaciones del cristianismo, ni el de la implantación de prácticas paganas (...) Nos interesaremos más bien en las formas de creencia y en las prácticas que pueden observarse entre los miembros de la vieja generación perteneciente a una capa social homogénea de la sociedad polaca: los campesinos. El análisis de la cultura religiosa de esta capa popular polaca nos permitirá entender mejor los mecanismos de adaptación mutuos y sus consiguientes transformaciones, que lo que podría hacerlo una aproximación comparativa.

II

Constatemos primero que en ningún otro lugar aparece con tanta claridad la imagen social de la religión: ella es un asunto de la vida colectiva; y, tan sólo en segundo lugar, de la existencia individual. Aquí también el individuo imprime su huella personal a su expresión religiosa, aunque únicamente en la medida en que transforma a su manera los valores establecidos en común que le son entregados por su medio. Sea cual sea la participación del campesino en las prácticas del culto, él debe tomar conciencia del papel de la religión en la vida, de su impronta sobre el individuo: porque ella sitúa al miembro de una sociedad definida étnicamente, localmente, por estado o por clase, y quien se contempla en la religión católica como ante un espejo.

El catolicismo es la religión de la inmensa mayoría de los polacos, españoles, italianos, franceses, y de una gran parte de los alemanes. Pero, para el campesino polaco, la Iglesia católica es polaca antes que universal. Ella es uno de los elementos que componen la nación. Los más viejos incluso confundirán Polonia con la Iglesia; para ellos es lo mismo, como les parece lo mismo ser luterano y alemán. Saben bien que existen

otras naciones católicas, pero no las consideran ortodoxas en el mismo grado que a Polonia; para ellos, esas naciones están mucho menos integradas a la Iglesia, se hallan más próximas a la periferia de la comunidad católica, están más alejadas de Dios y de los santos, cuya lengua materna es, acorde con su convicción, la lengua polaca. Cuando concurren a una iglesia en el extranjero, el oficio en lengua vernácula los incomoda a tal punto que prefieren abandonar la Iglesia universal antes que unirse al grupo cultural local. Todos conocemos los combates encarnizados que libraron los polacos con los sacerdotes irlandeses en las parroquias católicas de los Estados Unidos de América del Norte, y también que, en cierta medida, su reclutamiento por parte de sectas fundadas por sacerdotes polacos disidentes fue facilitado por la aversión que sentían los inmigrantes polacos hacia sus correligionarios de otros países y con otras lenguas. El revés de este nacionalismo confesional, de este modo de comprender la religión en tanto que el valor étnico más elevado, se evidencia en que percibe una diferencia, no solamente étnica sino también confesional, entre los miembros de esta nación extranjera, erróneamente considerada como no católica. Un católico alemán no es un verdadero alemán, es un “dajczkatolik”, una extraña mezcla híbrida de católico –por lo tanto, casi un polaco– pero que habla la lengua de Lutero, una criatura en el

fondo digna de compasión, y a quien le falta algo para ser totalmente católica.

Además, la piedad del campesino polaco se manifiesta especialmente en la participación en el culto de la comunidad local, territorial, del poblado o parroquial. La organización del culto en el espacio y en el tiempo constituye el centro rector de esta comunidad, sus expresiones de vida colectiva. Ella le otorga su marco, su ritmo y su forma. Los habitantes de una parroquia o de una región, se distinguen por su particular devoción a un santo patrón o a un cuadro milagroso, que sólo ellos conocen. El santo patrón o el cuadro son venerados en un medio cultural regional, en una iglesia local, a los que se asocia cada poblado: en cada localidad se alza una pequeña capilla, llamada *figura*³⁶, que abriga la estatua del santo patrón o la copia del cuadro. En los días de fiesta, todos vienen al oficio religioso y al perdón; la participación en la procesión y en la fiesta que sigue, el encuentro entre vecinos, permiten reactivar el sentimiento de comunidad. Esos lugares santificados son los centros de reunión del culto; favorecen las asambleas periódicas de los individuos que componen esta colectividad regional (...) Este sentimiento de comunidad compartido es tanto más fuerte por cuanto el resto del tiempo cada uno vive aislado de los demás.

³⁶ En el original se conserva la expresión polaca *figura*.

Esto se observa en particular el domingo o con ocasión de alguna fiesta de santo. A menudo, los fieles acuden individualmente o por pequeños grupos; por el contrario, son pueblos enteros los que retornan; cada uno de los grupos específicos que componen la comunidad del pueblo se concentra por separado: los ancianos de ambos sexos, los hombres en el vigor de la edad, las mujeres casadas, así como las jovencitas y los muchachos. De esta forma, la participación cultural concluye con la reconstitución de grupos concretos. De hecho, ya se observa que esos grupos tienden a reunirse separadamente durante los oficios religiosos e, inmediatamente después, en la iglesia o en el cementerio cercano a la misma. Este fenómeno se advierte todavía mejor en los días de las grandes congregaciones del perdón, que aglutinan a los fieles de la región extendida en muchas parroquias. En esas ocasiones, los habitantes de las diversas feligresías se rinden a los lugares santificados en "compañías", es decir, en grupos compactos. A la cabeza caminan las muchachas, llevando banderas y altarcitos portátiles, después las mujeres casadas con otros pequeños altares, luego los miembros de las cofradías con cirios encendidos. Los cuadros alzados y los estandartes flotando al viento por encima de las cabezas forman a la vez un centro de concentración y el símbolo de esos grupos; todos juntos representan a la parroquia; representación

que se completa con la muchedumbre que camina en desorden detrás de la compañía, y que está vinculada a ésta. Las compañías interpretan cantos religiosos, de suerte que el oficio, que se suponía debiera comenzar tan sólo en el lugar del perdón, viene precedido por actividades culturales que arrancan desde la formación de la compañía. El oficio religioso es el punto culminante de una larga serie de actos religiosos que se inicia antes y termina después del oficio propiamente dicho en la iglesia. Las compañías regresan en el mismo orden en que vinieron. Con motivo del perdón, toda esta región renueva su alianza espiritual con el lugar santificado y reencuentra su unidad en la participación colectiva. Toda la región, es decir, no solamente algunos de los habitantes del territorio en cuestión, sino el conjunto de la colectividad territorial. En efecto, el fiel aparece siempre a título personal y además como miembro de un grupo, como el representante del conjunto de parroquias y de ramas particulares de ese conjunto.

Lo mismo ocurre durante las peregrinaciones que aglutinan a los fieles de un territorio mucho más grande, como la peregrinación a Czestochowa, que congrega a todo el país. Las peregrinaciones también se llevan a cabo en compañías representativas. De hecho, al lado de estas compañías, y con independencia de las mismas, algunos sujetos

aislados se rinden a los lugares santificados, viniendo a menudo de lejos, porque se han “ofrecido el lujo” de ir a Czestochowa o al calvario de Zebrzydów. Pero aparte de los motivos personales que induzcan al fiel a partir él solo a uno de esos lugares, célebres por sus milagros y por sus gracias, y así tales peregrinos aislados habitualmente emprendan el viaje por iniciativa propia y en virtud de su piedad personal, ellos no son sin embargo únicamente los representantes de su persona. Como norma, al mismo tiempo son los intermediarios de la piedad de un grupo más o menos amplio que les ha confiado la misión de portar sus oraciones a Dios o delante de la imagen milagrosa de Su Madre, de cumplir, en tanto delegatarios, con determinados ejercicios religiosos: por ejemplo, ascender de rodillas las santas escaleras en Wejherów, entregar una ofrenda en dinero, obtener la bendición de un rosario. Y cuando el peregrino regresa, no sólo él se beneficia de la gracia recibida, sino también su casa, su familia, los vecinos, el pueblo y la parroquia. La cofradía de piedad a la que pertenece también se ve favorecida. Además, los objetos de devoción que transporta desde el lugar santo –imágenes, medallas, rosarios– son una muestra de esas gracias. Los ha comprado con el dinero que se le ha dado o con el propio; en este último caso, distribuye una parte de esas piezas, en tanto preciosos regalos, entre sus más allegados. Y esas

imágenes, medallas o rosarios son investidos de una porción de la santidad del cuadro milagroso: han sido puestos delante de él sobre el altar, lo han tocado, han sido bendecidos frente al mismo.

El peregrino, aún aislado, es siempre el enviado de alguien. Existen incluso peregrinos profesionales, a menudo pordioseros. Ellos son considerados tanto más aptos para el papel de adquiridores de gracias *per procuram*, cuanto que la legitimación social de su existencia es la de elevar oraciones por los otros y obtener, para ellos, las gracias. Asimismo, ellos, en virtud de su estado, se hallan más cerca de Dios que las personas que se preocupan por la búsqueda de ganancias; la enseñanza de la Iglesia según la cual un desventurado mendigo representa a Cristo, ha penetrado profundamente en la conciencia del pueblo. Por otro lado, la posibilidad de hacerse sustituir en una peregrinación por un profesional constituye para el fiel una gran comodidad: le cuesta poco ya que dicho pordiosero peregrino recibe dones de mucha gente. Ello le economiza tiempo y le permite ocuparse de la casa mientras el otro se cuida del viaje y de llevar las oraciones.

De esta manera, gracias a las peregrinaciones, el campesino se vincula de modo orgánico al grupo regional y a toda la nación. Está ligado a ellos como miembro del grupo a cuyo nombre los peregrinos se ponen en camino, como miembro de la parroquia, como

habitante del pueblo, como miembro de la familia, como habitante de la misma casa. Son por lo tanto los campesinos quienes mejor experimentan la piedad popular en todos sus niveles de expresión y particularmente con motivo de las grandes peregrinaciones de afluencia regional o nacional, como la de Czestochowa. Aquella de Piekary atrae a la población de Silesia y de la cuenca de Dabrow; el calvario de Zebrzydów a los cacrovianos, los podlaquios y a algunos silesios; el calvario de Wilno al pueblo de una parte importante del antiguo principado de Lituania; Wejherowo a los cachubos. A propósito, es interesante señalar que los católicos alemanes de Pomerania hacen la peregrinación a Wejherowo en fecha distinta a la de los cachubos, lo que pone el acento sobre la organización del culto por grupos étnicos en el marco de la congregación confesional regional de Pomerania. Por el contrario, la peregrinación a Czestochowa –cuyo alcance se extiende a todo el territorio polaco, donde se expresa una devoción completamente particular a la imagen milagrosa venerada en Jasna Góra– anuda al campesino a la nación polaca en una fusión unitaria. Él se adhiere a los representantes de todas las regiones y de todos los Estados en una elevación común. Y en casa, la imagen de la Madre de Dios de Czestochowa, de ser posible traída de la misma Czestochowa, y allí bendecida, le mira desde el muro de su habitación, cuida a los miembros del

hogar, participa en todos los eventos de la vida familiar, y los santifica. Imágenes semejantes se encuentran en el nicho de la pequeña capilla edificada en medio del pueblo, o a su entrada, y delante de ellas se reúnen los vecinos para cantar las letanías en las noches de mayo; clavadas a un pino o colocadas en el hueco de un árbol, vigilan en los cruces de los bosques, en los lugares desiertos protegen contra el “mal” que, como todos saben, ama acechar allí a los caminantes retrasados. Es así como la Madre de Dios de Czestochowa –aquella misma ante cuya imagen tienen lugar, en Jasna Góra, las manifestaciones de piedad de la nación entera— custodia todos los momentos de la vida del campesino, desde su nacimiento hasta su muerte, todos sus trabajos, domésticos y campestres, todas sus preocupaciones y alegrías, su casa y su familia, como también su pueblo y sus habitantes.

No debe entonces sorprender que el campesino polaco tienda a confundir la religión y la nación, y que el lazo nacional se presente entre el pueblo bajo la forma de un lazo cultural. Por otro lado, esos hechos no dejan de tener influencia sobre la imaginación popular, sobre su representación de la universalidad de su religión: el campesino sabe –porque el sacerdote se lo ha enseñado– que su confesión es universal, que se dirige a toda la humanidad; pero, en tanto que polaco, venera particularmente a la Madre de Dios de Czestochowa, la más grande de todas, la

más milagrosa, a sus ojos la más poderosa y, al mismo tiempo, la que está cerca de él y se interesa por sus asuntos; él se considera mejor católico que todos aquellos que no saben rezar a Dios como se debe, es decir en polaco, que veneran a otras Madres de Dios y otros lugares santos, y que ni siquiera han oído hablar de Czestochowa.

III

Esto tiene raíces profundas. El campesino polaco aproxima inconscientemente el catolicismo a su imaginario y a su sensibilidad propios, que tienen un lazo directo con la tierra, con ese suelo del que conoce el rendimiento y las influencias a las que está sometido; le acerca el imaginario y la sensibilidad que siempre han existido en la capa social a la que pertenece, entre este campesinado sujeto a corveas hasta hace poco³⁷ y que incluso después de la abolición de la

³⁷ Como sucedió en otros países de Europa oriental, entre los siglos XVI y XVIII se produjo en Polonia lo que se conoce como la *segunda servidumbre* o *refeudalización*: el campesinado, jurídicamente libre hasta entonces, pasó a ser siervo. El sistema se basaba en la existencia de grandes propiedades señoriales en cuyas tierras los campesinos establecían sus pequeñas explotaciones; a cambio de ese derecho, los siervos

servidumbre y de los tributos ha permanecido bajo la tutela –económica, social y espiritual– de las capas aldeanas superiores, también ellas históricamente implantadas desde hace mucho. Por esta razón los ritos y creencias católicos, en principio idénticos entre las diferentes clases sociales del país, y de otras naciones católicas, revisten una coloración parroquiana específica en Polonia. Ellos guardan una estrecha relación con las preocupaciones, las necesidades y las aspiraciones particulares, con las visiones y los prejuicios rurales y sociales.

De hecho, esta fusión de creencias y ritos cristianos en la vida campesina aldeana no es particular de Polonia. En Francia o en Baviera, en Renania o en Italia, se encontrarían sin dificultad los ritos correspondientes a la bendición de las hierbas durante la fiesta de la Asunción de la santísima Virgen María, o incluso a la marcha procesional alrededor de los campos en primavera en época de las siembras, o a la carrera desde la iglesia hasta el pueblo después de la misa de Pascua. Se hallaría también un equivalente al sensualismo ingenuo de una práctica expandida en diversas regiones del país: los cuatro Evangelios, leídos en el *Corpus Christi*, no son solamente una enseñanza sino también

estaban obligados a pagar un tributo en trabajo (corveas) en los terrenos que el señor mantenía bajo su control directo.

una cosa material y santa que, bajo la forma de cuatro pliegos de papel escritos, se entierra en las esquinas del campo para proteger los trigales del granizo; o el rito de la campana de Loreto, medio concebido para desviar los truenos del huerto, es puesto en el mismo rango con la cigüeña a la que se invita a hacer su nido sobre la chimenea, para preservarla del fuego del cielo. Pero si los elementos que componen el conjunto de la vida religiosa del pueblo campesino son idénticos de un país al otro, o son por lo menos de la misma naturaleza, sus relaciones recíprocas son distintas para cada uno. En la vida religiosa del pueblo aldeano polaco, algunos de dichos elementos están muy desvanecidos. Otros aparecen en primer plano, dejando al resto en la sombra.

Así mismo sucede con los objetos culturales, los seres venerados y sus representaciones materiales. Es sorprendente ver hasta qué punto las reliquias de los santos juegan, en la conciencia de grandes masas del pueblo campesino polaco, un papel menor, si se lo compara con el que tienen en la mayor parte del resto de países católicos y ortodoxos. Se descubre que se trata de un culto más ciudadano que aldeano. Los fieles de los alrededores y los peregrinos que visitan las reliquias de San Bonifacio en Czerniakow, cerca de Varsovia, son, en su mayor parte, los habitantes más pobres de la ciudad y de la periferia, artesanos varsovianos, jornaleros, sirvientes; son muy pocos los campesinos que

vienen de más allá de Wilanów³⁸. De hecho, las reliquias de los santos –Adalberto en Gniezno, Casimiro en Wilno, Estanislao en Wawel– son veneradas por grandes masas. Pero ninguna de las tumbas de esos santos, no obstante ser patronos nacionales, se convierte en motivo de una gran peregrinación, como lo fue en el pasado, antes de la Reforma, la peregrinación inglesa a las tumbas de san Agustín de Cantorberry, de san Thomas Becket o, como lo es hoy, en Francia, la peregrinación a la tumba de santa Teresa en Lisieux. Aparte de sus reliquias, los mismos santos son presentados de manera bastante expresiva en el culto del aldeano polaco, aunque se los considera sobretudo como patronos de los días del calendario y como protectores especializados en dominios particulares o contra ciertas calamidades: así, por ejemplo, san Florián, que apaga los incendios; san Antonio de Padua, que encuentra los objetos perdidos; santa Apolonia, que cura el dolor de muelas; san Juan Nepomuceno, que fue ahogado y que vela por los manantiales, los riachuelos y las aguas en general, santificándolas mediante su presencia en forma de estatua. La mayoría se contenta con ilustrar las fechas del calendario agrario; hacen su aparición para el culto una vez por año, para luego desaparecer hasta el año

³⁸ [A algunos kilómetros de Varsovia. Nota de los editores franceses.]

siguiente. Es lo que pasa con san Juan Baptista o con san Martin, san Pedro y san Pablo, a quienes, gracias a su fiesta común, "san Pedro-Pablo", el pueblo ha mezclado soldándolos en uno. Además, encontramos a santos patronos de parroquias o de sus alrededores como, por ejemplo, san Antonio de Padua al lado de san José y de la Madre de Dios en la parroquia Swarzewo cerca de Pluck, a san Egidio en Wyszaków, sobre el Bug, a san Juan Bautista en otros lugares. Sin embargo, ninguno de esos patronos es hoy objeto de un culto colectivo de una amplitud comparable, desde el punto de vista de su organización y de su impronta sobre las masas, con el de los santos patronos provinciales de la Europa del Oeste. Desde este punto de vista, ninguno de los santos patronos venerados en Polonia puede compararse con san Dié en los Vosgos, con santa Odilia en Alsacia, o con san Javier en el antiguo reino de Nápoles.

En el culto popular polaco el lugar central se orienta hacia la benefactora reconocida: la santa Familia de Jesús, ya sea que se la represente viajando humildemente en compañía de san "Pedro-Pablo" y realizando milagros a la medida de las aspiraciones de los campesinos o que adquiriera la imagen del Salvador sufriente. Entre los personajes de la Sagrada Familia, se destaca primordialmente la Madre de Dios con el niño Jesús; san José, cerca de ella, juega un papel secundario. De hecho, la Santa Virgen aparece

por doquier en Polonia. Incluso si ella no es la primera en el plano jerárquico, su Santa Figura es objeto de la veneración y el fervor más grandes. Así mismo sucede en otros países católicos, en Renania, en Italia, sobre todo en la meridional. Pero la Madre de Dios polaca no es del todo la misma que la italiana. No es ella la sucesora de las diosas maternas populares de los últimos siglos del paganismo romano. Tampoco presenta ninguna de las cualidades conservadas en el imaginario popular francés, español o renano: las de una Gran Dama feudal, rodeada de una corte y dictando su ley. Por el contrario, emergen clarísimamente los rasgos propios del imaginario popular polaco: ella es la Protectora y la Intercesora. Es, antes que nada, bella y buena, una joven dama benevolente, suplicando por sus adoradores ante Su Hijo, como lo hacía en el imaginario del campesino polaco del tiempo de las corveas la damisela de la corte. La representación de la inocencia tierna, de la pureza sin tacha, está estrechamente unida, por un lado, a la idea de la incapacidad para hacer el mal y, por el otro, a la bondad infinita, fuente de gracias. Las cualidades negativas condicionan aquí las cualidades positivas que están, por fuerza, relacionadas con la grandeza de la naturaleza. Y la Madre de Dios –aunque paseando con los pies desnudos por aldeas y campos, como una joven campesina– es

personificada como una noble doncella, porque ella es santa, la más santa después de Dios.

Este aristocratismo campesino, el del hombre rendido ante la nobleza, y tanto más grande si la persona de rango superior se mezcla con el pueblo, también se transparenta en la representación del Hijo: numerosas leyendas –“como el Señor Jesús caminaba sobre la tierra”– retoman la misma trama de las narraciones sobre Haroun Al Rachid visitando los lugares de reunión y juegos del pueblo en compañía de su visir³⁹, cuyo equivalente entre nosotros es la figura de “san Pedro-Pablo”. Aquí y allá tenemos la misma representación del buen maestro que se asegura personalmente de que sus gobernadores generales y los ejecutores de su voluntad no abusen de su autoridad, y que se haga justicia en el acto. La única diferencia consiste en que las intervenciones de Jesús –y aquellas de la Madre de Dios– son presentadas como milagros aunque

³⁹ Califa abasida que vivió entre el año 766 y el 809 bajo cuyo gobierno se consolidó el control imperial sobre amplias zonas del oriente medio y el norte de África; estimuló cierto desarrollo cultural, haciendo de Bagdad un importante centro del saber y de las artes. Pasó a formar parte de los personajes de *Las mil y una noches*, la famosa recopilación de cuentos orientales, donde se dice que de noche recorría la ciudad para recoger las quejas de los súbditos sobre las actuaciones de sus funcionarios.

toquen el mismo dominio material que las del califa árabe. Las gentes buenas, a quienes la Madre de Dios o Jesús han reconocido como víctimas honestas, y quienes, a pesar de su pobreza, no han hesitado en dar su hospitalidad a las santas personas desconocidas, reciben en recompensa la salud y la riqueza: encuentran ducados en un cofre, tienen magníficas cosechas, sus animales se multiplican. Quienes les hacen mal son advertidos, mediante un languidecimiento temporal, para que reconozcan la maldad que han hecho y la reparen. En este mundo de leyenda y piedad campesina, Jesús y la Madre de Dios son, sobre todo, donantes de gracias y justicia en la tierra, a la medida de las necesidades aldeanas; donantes divinos en quienes, a falta de bienhechores terrestres, el pueblo encuentra su único consuelo. Esas criaturas celestiales están cerca de la vida humana, especialmente de la campesina, ligados tanto a su lado material como espiritual.

Siendo así, el sensualismo ingenuo, que se mezcla con el ritualismo de carácter mágico del que están impregnados los impulsos místicos de los campesinos polacos, es más difícil de comprender: por lo demás éstos son menos frecuentes y se manifiestan con menor fuerza que en Rusia o en los países del oeste. Sería inútil buscar en la historia de los campesinos polacos un equivalente a esas potentes corrientes místicas tan violentas de la baja Edad Media en Italia del

norte, en los países renanos o en Flandes. Ni ocurrió ni ocurre en Polonia la multiplicación de sectas místicas, como ha sucedido en Rusia en el curso del último tercio del siglo. Sin embargo, cuando nacen las sectas, o cuando, importadas a Polonia, se establecen allí, se destacan en primer plano su carácter social y su cualidad moral – sucede lo mismo con la Iglesia nacional– antes que las cuestiones dogmáticas y los sentimientos místicos. Una cosa es segura: el éxito actual de la Iglesia nacional en ciertas campañas polacas, como por ejemplo el grupo de parroquias del cantón de Rawek en la región de Lublin o el de la región de Kielce, se debe más al auge del anticlericalismo que al anticatolicismo; aquél tiene su fundamento en la distancia que se tiene frente a la jerarquía romana, sospechosa de favorecer a las clases ricas, de oprimir al campesino, y que es acusada de avaricia, es decir, de robar; mientras que el mismo sacerdote parece dispuesto a no recibir ningún pago por sus servicios, a contentarse con dones gratuitos o con unas simples palabras de agradecimiento. Además, es fácil desembarazarse de tal sacerdote y de sustituirlo por otro. Sabemos de algunas parroquias de la Iglesia Nacional en las que los fieles han devuelto a numerosos curas que habían sido remplazados, y esto en el lapso de algunos años⁴⁰. En cambio, el cura o el vicario

⁴⁰ La Iglesia Nacional Católica Polaca se originó, a

católico no dependen de los miembros de la parroquia, no es un funcionario al que la asamblea le ha confiado la labor de los oficios religiosos bajo su control y sujeto a poder ser revocado.

Ningún otro motivo ha favorecido –por fuera del misticismo visionario– el desarrollo y la extensión de la devoción mariana. Ningún otro que el hecho de que el clérigo de la nueva secta no exigiera de los fieles el pago de un monto determinado a cambio de sus servicios y que el pueblo viera que él vivía del trabajo de sus propias manos en una comunidad de tipo monacal: eso ha contribuido fuertemente a su éxito inicial. Pero aquí también ha transcurrido un primer momento de arrebatos místicos y de abandono de sí ante la fuerza sugestiva de la visión. Eso es cierto. Sin embargo, ¿cómo se presenta esta visión? ¿Qué carácter tienen en general esos éxtasis que impresionan al pueblo?

Éstos atañen esencialmente al sentido y la vida práctica cotidiana, a esta existencia campesina, comunitaria o familiar, a la que el campesino asocia toda su vida religiosa. Las figuras de los santos tienen un carácter carnal

finales del siglo XIX, como una disidencia de la Iglesia Católica entre migrantes polacos de Estados Unidos. Difieren en algunos puntos de los postulados de la Iglesia Católica y, sobre todo, rechazan sus jerarquías eclesiásticas, por lo que mantienen una estructura organizativa independiente.

para los visionarios: pueden casi tocarlos. Las figuras son vestidas con los mismos trajes que portan sus reproducciones vendidas en las casetas durante el perdón. Las órdenes y los consejos que dan conciernen a la moral práctica cotidiana o al fervor ritual: cástate con la jovencita que has seducido, ayuna más estrictamente, ve a la peregrinación, da limosna. O cuando el consejo se dirige a todo el grupo: construyan una iglesia en un determinado lugar. Nunca se trata de la vida religiosa interior. Éste está lejos de aquel misticismo y de aquellos visionarios de los que se tienen ejemplos extremos, como el de santa Teresa de Ávila, o incluso del simple misticismo que se concentra sobre la vida espiritual interior, como el de los begardos flamencos⁴¹.

Sucede que los entusiasmos místicos comunitarios se centran en la representación de un objeto inanimado venerado, como una iglesia

⁴¹ Miembros de ciertas comunidades religiosas católicas que existieron entre el siglo XII y el XIV en el noreste de Europa. Aunque eran laicos, mientras vivían en comunidad permanecían célibes y se dedicaban a rezar, tejer, educar a la gente y cuidar a los enfermos. Residían en celdas individuales dentro de una zona algo separada del pueblo. Algunos, posteriormente, se dedicarían a mendigar en solitario. Por su cercanía a fraternidades espirituales y tendencias místicas, a fines del siglo XIII fueron acusados de herejía y las comunidades cerradas por la Iglesia.

que debe forzosamente construirse o reencontrarse tras la orden divina proclamada por el visionario. El autor de estas líneas, cuando era todavía niño, fue testigo de la manera cómo, en la región de Zakroczyn, se habían agrupado personas piadosas que habían arribado de diferentes regiones, a menudo muy distantes, para desenterrar una iglesia que se decía desaparecida. Se contaba que la Santa Virgen se le había aparecido a un mendigo y le había indicado el lugar donde una iglesia había sido hundida bajo tierra, iglesia que el papa no había empadronado. Acto seguido más de mil personas procedentes de diferentes regiones del antiguo reino de Polonia, algunas incluso de Czestochowa, se habían “ofrecido”. Las visité varias veces. Se instalaban a campo abierto y cavaban con fervor atribuyendo, cuestión muy evidente, una fuerza milagrosa a todo objeto encontrado. Acarreaban con ellos piedras, restos, trozos de ladrillo y escombros para conservarlos en casa como amuletos. En el límite se alzaba un manzano salvaje; al descubrirse que sus frutos tenían el olor de las manzanas del paraíso, fue podado con el propósito de hacer injertos por parte de aquellos que excavaban. El sacerdote combatió esta empresa de exhumación durante largo tiempo, sin resultado, hasta la llegada del mal tiempo de otoño, cuando el enorme hoyo hecho se anegó de agua; finalmente el invierno devolvió a los excavadores a casa. El fervor del

grupo se apagó, y en primavera ninguna persona regresó.

IV

La sensualidad de la religiosidad popular polaca se destaca muy nítidamente también en la veneración que se rinde a los retratos de figuras santas, que, para el pueblo, representan mucho más que retratos. Ellos son símbolos en el sentido más estricto, es decir objetos que hacen parte de la naturaleza de la figura representada y que condensan a ese personaje. Hablábamos más arriba del papel relativamente menor jugado por las reliquias en la piedad popular polaca. Ellas son sustituidas por retratos, célebres por su gracia, entre los que tienen preeminencia las reproducciones, pintadas más que esculpidas, de la Madre de Dios. El abad Baracz ha contado más de cuatrocientas sobre el territorio de la Polonia anterior a la Partición; de éstas, alrededor de doscientas en el territorio de la Polonia étnica⁴².

⁴² A fines del siglo XVIII, y coincidiendo con la debilidad provocada por las graves divisiones internas existentes entre la nobleza polaca, se produjeron sucesivas reparticiones del país entre Rusia, Prusia y Austria. Pese a que los polacos intentaron repetidamente recuperar su independencia, quedaron sometidos a los vaivenes de

En lo que a esto concierne, el pueblo polaco recoge más de sus ancestros eslavos del este, y en general de las poblaciones pertenecientes a la Iglesia griega, que de las católicas de los países del Oeste. Pues aunque en Occidente las representaciones de figuras santas, especialmente la de la Madre de Dios, sean también con frecuencia el objeto de una veneración largamente extendida, y sean conocidas por sus milagros, el papel que juegan no es comparable con el que tienen en los cultos polacos, rutenios o rusos. Existe aún otra semejanza y otra diferencia: las Madres de Dios milagrosas de Occidente a menudo son estatuas; las de Polonia, Rutenia o Rusia son usualmente retratos pintados, como en los países de la Iglesia griega, la que, como se sabe, prohíbe la exposición de figuras de santos.

En Polonia la figura de la Madre de Dios está de tal manera asociada con su retrato pintado que su forma normal de manifestarse es como la aparición del cuadro. Se lo encuentra en los lugares más inesperados: en un bosque, en un pozo, sobre un árbol al borde del camino, y uno queda cegado por su brillo. La imagen colgada

estas potencias europeas (y en especial del dominio ruso) hasta el final de la Primera Guerra Mundial. La Polonia étnica sería aquella que habría mantenido mayor autonomía y resistido mejor los procesos de rusificación o germanización que estos países impusieron en los territorios polacos ocupados.

en una cabaña, en una casa solariega o en la iglesia, más que en un lugar privilegiado, testimonia su poder de curación. Por otro lado, el poder del retrato milagroso se propaga sobre sus copias y reproducciones. La mayor parte de los retratos célebres por sus milagros que son venerados en Polonia son copias del Retrato de Czestochowa o de algún otro retrato conocido en el país o en el extranjero. Las copias se vuelven autónomas, en tanto objetos de culto: ellas se convierten en motivo de peregrinaciones especiales, se componen cantos particulares en su honor, reciben una apelación que brota del nombre de la localidad donde son veneradas. Los retratos viven su propia vida, son sensibles y expresan sentimientos igual que los seres vivientes: exudan un sudor sangrante, lloran cuando una desgracia ha de acaecer. En Polonia, cierto número de crucifijos son venerados por sus milagros: los cabellos le crecen al crucificado de forma milagrosa. En la colegiata de Kalisz, un retrato representa a la Santa Familia con san José asiendo la biblia en su mano; una vez, un conocido pecador descreído contemplaba el cuadro sin el respeto debido, la biblia tomó entonces la forma de una escoba con la cual el santo amenazó al pecador. Los cuadros están rodeados de *vota*: está muy expandido en Polonia, por lo menos a partir del siglo XVII, el embellecerlos con “pequeños vestidos”, es decir, recubriendo la túnica pintada con una túnica

ornada de metales preciosos; ello es de nuevo un testimonio de la intensidad de la veneración de la imagen misma.

Esta unión del santo y su imagen, llevada hasta la identificación, revela sin duda una mentalidad religiosa no apta para la diferenciación entre la cosa santa y su expresión, entre la acción ritual y la emoción que ella expresa o que la acompaña, entre el símbolo o la reproducción del contenido fundamental y su significado. Los ejemplos más expresivos de esto son los "calvarios" que, a partir del fin del siglo XVI, fueron creados en gran número en Polonia y cuyos centros vivientes de peregrinaciones continúan siendo aquellos citados más arriba: el de Zebrzydów, el más antiguo, los de Wejherów y Wilno. El primero, modelo de todos los demás, parece ser el calvario creado en la segunda mitad del siglo XVI en el Monte Santo, cerca de Turín; se supone que sustituye la peregrinación a Jerusalén, difícil cuando no inaccesible para la gran mayoría de fieles, tanto como lo es viajar a los lugares santos. Durante el transcurso del calvario, el peregrino realiza una marcha de capilla en capilla, representando cada una de ellas una de las estaciones de la pasión del Señor: se despliega un esfuerzo considerable para sensibilizar al fiel sobre los diversos episodios del drama evangélico y para suscitar en él los sentimientos debidos. Por momentos se llega a una verdadera teatralización: así, en el calvario

de Zebrzydów, se lee a la muchedumbre reunida la sentencia dictada contra Jesús por el tribunal romano. Esta ceremonia es precedida por un toque de trompetas, los lectores están cubiertos con atuendos que se dicen romanos. Allí donde no hay puesta en escena teatral, los cuadros pintados o las estatuas realistas la suplen en cierta medida para, por lo menos, crear la ilusión. Cualquiera que haya visto en Wejherów el cuadro representando el juicio a Cristo –con Pilatos ataviado con un bello y amplio manto y un bonete de piel, asemejándose a un alto funcionario polaco del siglo XVII, humedeciendo con saliva su dedo al tornar las páginas de un grueso libro de leyes y rodeado de soldados romanos bigotudos con nariz de beodos, armados con mosquetes y pistolas custodiando a Jesús, y con la muchedumbre de judíos pintados con los trazos de judíos polacos que les son familiares a los fieles– o quien se acuerde, en Wejherów mismo, de la imagen representando “la inmersión” de Jesús en el Hebrón –que resulta idéntica a la prueba de la inmersión de un sospechoso de magia en Polonia– reconocerá que nada se ha descuidado con el fin de acercar el drama evangélico al fiel, para hacerlo directamente comprensible, actual, casi palpable. Ello va tan lejos que incluso las distancias entre las estaciones de la Pasión, que los fieles visitan una después de otra, son medidas para que correspondan a las que existen en Jerusalén; que

se escoja un terreno accidentado y atravesado por un torrente para que el peregrino realice verdaderamente un esfuerzo ascendiendo al Monte de los Olivos y para que atraviese en realidad el torrente de Hebrón. ¡Jerusalén es llevada a Polonia! La organización del santo lugar es teatralizada al máximo y el fervor con el que el pueblo polaco parte en peregrinación hacia el calvario atestigua hasta qué punto se le adecúa esta sensibilización del misterio de la Pasión, de la Redención y de la Resurrección; asimismo, su actitud durante la marcha de estación en estación, y los relatos subsecuentes de quienes participan en la peregrinación, permiten constatar que sus experiencias vividas no son sólo profundas sino que no se diferencian de las experiencias que debió vivir el espectador real de la Pasión de Jesús, el compañero del periplo histórico de Jesús en el Cenáculo, pasando por el Monte de los Olivos, la prisión, los juicios, hasta el Gólgota y el Santo Sepulcro; el tiempo que ha corrido desde aquella Pasión se pierde. El misterio de la Redención se hace tan presente que toma la forma de una realidad sensible.

Así mismo, la realidad espiritual se une a la realidad de la vida cotidiana, personal y comunitaria. La experiencia propia y la experiencia transmitida por generaciones de campesinos permean estos contenidos religiosos. Impregnándolos, los colorean y transforman a la

manera campesina, en resonancia con el estado de la cultura popular campesina, con sus opiniones y su imaginario, con sus preocupaciones, sus aspiraciones, sus formas de vivir. Las fechas de las peregrinaciones se fijan en función del calendario agrícola: las gentes se dirigen hacia los lugares santos antes o después de la cosecha; en la elevación espiritual de la pasión del Señor o de la contemplación de la Imagen milagrosa se aúnan la preocupación por obtener, gracias a la oración, una buena cosecha y la gratitud hacia Dios por aquello que ha permitido que produzcan los campos. Por otro lado, esos calvarios y retratos son centros ampliados del culto comunitario. Algunos, ya lo hemos dicho, disfrutan de la veneración de todo el país, otros son célebres a lo largo de una pequeñísima extensión: Czestochowa por una parte, por la otra Koziębudy, Pieczyska o Lelów. Pero cada Imagen, cada calvario, tiene su concentración de fieles, que no sólo distinguen un cuadro de otro, sino aún una Madre de Dios de otra. Así, en Plock, algunos enfocan su devoción en la Madre de Dios de Skepsk, reconocida como “más milagrosa”, mejor que la de Koziębudy, mientras otros prefieren la de Koziębudy. En consecuencia, ponderan la eficacia respectiva de la intervención de cada una de ellas, y refiriéndose a los milagros se las disputan. Si la una no ha proporcionado socorro, se dirigen a la otra. Y, sin embargo, saben que,

tanto en Skepsk como en Koziebrody, los retratos representan a la misma Madre de Dios. Lo que aquí entra en juego es entonces el propio poder del retrato o del lugar a los que la Santa Persona ha acordado la gracia de realizar milagros.

La imagen está estrechamente ligada al lugar donde ha aparecido o es conservada. Los relatos mencionan que muchas han designado, ellas mismas, el sitio preciso donde desean ser veneradas. Es así como una Imagen encontrada sobre un pino y transportada solemnemente a la iglesia más cercana, vuelve por sí misma a su punto inicial, haciendo conocer de este modo que desea que se construya un santuario en ese preciso lugar, y no en otra parte. La estatua de un santo se vuelve de súbito tan pesada que el equipo de tiro no puede avanzar, hasta que las gentes comprenden que debe alzarse una iglesia allí donde ella lo indica. El sitio donde Wejher fundó el calvario le fue revelado mediante una visión, mientras reflexionaba sobre la mejor manera de hacerse conocer de Dios y evitar la muerte durante el asedio de Smolensk.

Hemos visto también que los lugares santos son centros que atraen a los fieles en fechas fijas. A través de las peregrinaciones y las reuniones del Perdón, los agrupamientos durante los días de fiesta solemnes entonces no sólo se transforman en centros culturales, sino que toda la vida comunitaria de la región, cercana o distante, se organiza a su alrededor y se reconoce

en las expresiones del culto. El lugar y el día santos son los puntos resplandecientes en la vida espiritual del pueblo polaco.

V

Ello no tiene en sí nada de específico. Cada religión cuenta con su calendario ritual y cada una tiene sus lugares de culto preferidos. El año litúrgico en Polonia es el mismo que el de todo el mundo católico. Pero su ritmo se intensifica, como lo hemos mostrado, durante esos días particulares del calendario agrícola, de igual forma que en Italia adquiere una intensidad mayor durante el período de las fiestas que puntúan los momentos sensibles del calendario italiano. Y no son siempre las mismas fechas. Las fiestas religiosas que indican los momentos de ruptura en la vida laica, como las que concluyen los contratos o las que más atraen las celebraciones y prácticas folclóricas no cristianas, no son siempre y en todas partes las mismas.

Así la de Navidad y todo el ciclo festivo que la rodea, las Pascuas, la de Pentecostés, la de San Juan, la Asunción, el Nacimiento de la Madre de Dios, la de Todos los Santos, la de año nuevo, la de san Adalberto, la de san Miguel, son fechas primordiales en el calendario del campesino polaco, como también en el de otras partes; por el

contrario una fecha de primer orden para el pueblo alemán, la de san Martín, tiene en Polonia mayor trascendencia en las ciudades que en los pueblos. De igual forma, las fiestas situadas entre las Pascuas y Pentecostés no son populares: son grandes fiestas de la Iglesia, pero sólo de la Iglesia, cuando la gente se abstiene de trabajar y asiste a los oficios, pero que no se acompañan de costumbres particulares. Por el contrario, la de Pentecostés es para el pueblo polaco no solamente la fecha de los oficios religiosos solemnes, sino también la fiesta más grande de la primavera, que corresponde al May Day, Jour de Mai, Beltaine [Día de Mayo], de Europa occidental, celebrada el primero de mayo. En este día, se ornan de verdor las cabañas cuidadosamente aseadas, se extiende el cálamo sobre el suelo, se porta por toda la aldea el "verdor de mayo", es decir, "el follaje", en ciertos sitios se encienden los fuegos del sábado. La de Pentecostés compite con el día de san Juan Bautista cuando, según las creencias populares, el agua de los ríos y los estanques se vuelve sanadora para los bañistas, se colocan sobre el agua coronas de flores, se forman las parejas de enamorados y se baila alrededor de los fuegos. Pero estos ejemplos son suficientes. Quien conozca el folclore polaco sabe que a las fiestas que fija el calendario litúrgico se agregan ciertas prácticas del calendario ritual: en la de la Asunción se bendicen las hierbas, el día del

mártir san Esteban se lanzan granos sobre el sacerdote de pie delante del altar; la víspera de Navidad se toma una comida de fiesta ligera compuesta de platos tradicionales, con heno sobre el mantel, mientras que en Francia y en Inglaterra el banquete festivo, en el que se consume carne, tiene lugar al regresar de la Misa del Gallo.

La cuestión no es tanto la de la perpetuación de costumbres caídas en desuso; sino la de que a través de esas prácticas y creencias populares, hoy en vías de desaparición, se expresan y toman cuerpo la estructura de la sociedad aldeana, sus aspiraciones y preocupaciones. Cada una de esas prácticas tiene un papel claramente designado respecto del lugar que ella ocupa en esta sociedad, de la función que allí ejerce. Ciertas convienen a los jóvenes, otras a las personas más maduras, se hallan prácticas masculinas y femeninas. Las prácticas folclóricas desaparecen pero la participación en el culto se diferencia, como en los tiempos antiguos, en función de la generación, el estado, la edad y el sexo. Ya nos hemos referido a las agrupaciones de personas por afinidad, a que existen en la iglesia lugares separados para los hombres y las mujeres, al carácter especialmente femenino de ciertos oficios como los del mes de mayo. El hecho de que la Iglesia organice a los fieles en cofradías separadas y en sodalicios masculinos y femeninos, refuerza esta diferenciación. Dicha

separación sexual de los fieles en la Iglesia no se encuentra en todos los países católicos; nada parecido existe por ejemplo en Francia, con la excepción del país vasco. ¿Hay necesidad de añadir que, como en otras partes, las mujeres –las campesinas– son en general más fervientes que los hombres?

En lo que concierne a las generaciones, a la edad y al estado, se constata que los niños pequeños no juegan ningún papel activo en las ceremonias y los ritos religiosos, con la sola excepción de las niñas que arrojan flores durante la procesión de *Corpus Christi*. Se los lleva a los oficios, pero únicamente porque no se sabe qué hacer con ellos mientras los padres permanecen en la iglesia. Los jóvenes son, en su mayoría, pasivos en el plano religioso, si es que no son incluso indiferentes, a menos que sean animados especialmente por el sacerdote local para que hagan parte de alguna de las organizaciones religiosas destinadas a su grupo de edad. La gente joven tiene en general una actitud apática. Si el domingo van a la iglesia, a menudo hacen saber que es para encontrarse entre ellos: no ingresan al templo, a veces incluso se conducen abiertamente de manera irrespetuosa, fuman, discuten en voz alta y se ríen durante el oficio frente a la iglesia. Entre las chicas, por el contrario, una piedad mesurada, su presencia regular en los oficios desde que inician hasta que culminan, el canto coral, son aceptados, siempre

y cuando esta piedad esté bien disciplinada y no les impida contar con el tiempo necesario para dedicarse a los asuntos laicos. La jovencita que notoriamente no va a la iglesia y no se confiesa en Pascuas, está mal vista. Pero la que se pasa rezando los días enteros y comulga a diario, tampoco encuentra marido con mayor facilidad. A los hombres y a las mujeres casadas les conviene una piedad ordenada, que no cause estragos en la conducción de la casa. Por el contrario, los viejos, que legan sus bienes a los sucesores, o que, si no poseen bienes, no son capaces de trabajar, pasan a la categoría de personas cuya profesión es la devoción: estén ellos en “pensión” en casa de sus hijos, su papel es rezar y hacer buenas acciones para quienes los albergan; o se ciñan el saco de mendigo y partan a errar de iglesia en iglesia y de perdón en perdón, rezando por quienes les dan limosna. Es así como la sociedad polaca confía el cuidado de las relaciones con Dios a una categoría bien definida. Las gentes capaces de trabajar trabajan, los no aptos para hacerlo rezan por quienes laboran. Las funciones están claramente repartidas.

VI

La participación más o menos activa de los individuos en el culto, y su coloración específica, tienen su origen en el modo de vida y la situación social del campesino: la religión es un sistema de doctrinas y de modelos de acción. Se manifiesta como la expresión de la vida colectiva organizada. Hemos visto que el oficio solemne, la misa festiva, que constituye la parte central de los ritos religiosos, juega un papel culminante en los actos que se le asocian; sin ellos los encuentros y los contactos no tendrían sino un carácter profano. Los ritos consisten en un conjunto de gestos y fórmulas necesarios y santos, pero que no tienen una significación más sustancial que la que le otorga la vida cotidiana del país campesino. Se comprende mejor así por qué, a pesar del destacado lugar que tienen los actos religiosos en la vida del pueblo polaco, la religión de ese pueblo sea tan increíblemente pobre desde el punto de vista doctrinal. Bajo este aspecto, el campesino polaco ofrece un contraste deslumbrante frente a su pariente eslavo, ruso e incluso, en menor medida, rutenio. Sabe más de diez cánticos de memoria y los más viejos leen la vida de los santos. Pero casi nunca lee las sagradas escrituras: desconoce las cuestiones dogmáticas y, más aún, las verdades más

elementales de la religión, sin las cuales, según la enseñanza de la Iglesia, no puede haber salvación. Ha olvidado lo que aprendió cuando de niño repasaba el catecismo. Los curas de las aldeas polacas juzgan en función de su conocimiento de la oración a quienes se presentan ante ellos con la intención de casarse. Porque a menudo los muchachos no recuerdan ya las oraciones. Rememoradas antes del matrimonio, con frecuencia son el único bagaje de fórmulas doctrinales y litúrgicas para la vida. De hecho, el campesino polaco sabe diferenciar las confesiones, pero únicamente a partir de ciertos rasgos rituales, reales o imaginarios, y no según su doctrina. Para él, Calvino es alguien que come carne el Viernes Santo; Lutero es alguien que no observa los ayunos ni venera a la Madre de Dios; el ortodoxo es el miembro de aquella confesión en la que los sacerdotes están casados, tienen cabellos largos y no tocan el órgano en la iglesia. En cuanto a los judíos, y más aún sobre los musulmanes, circulan fábulas sobre sus costumbres, descritas como heterodoxas o ridículas. Tiene por lo tanto una actitud esencialmente ritualista frente a las cuestiones religiosas.

Ello también se expresa en la actitud del campesino ante el problema de la vida religiosa personal y la salvación de cada uno. Le basta con creer que Jesús lo ha expiado y que la Madre de Dios lo cuida; él no ha de preocuparse de la

enseñanza de las verdades reveladas, que es tarea del sacerdote, con la condición de que perpetúe cuidadosamente los mandamientos rituales, participe en los oficios, cante en la iglesia, se quite su gorra y se persigne delante del crucifijo. Si tiene que tratar personalmente con Dios, le entrega dinero al sacerdote para una misa; para los asuntos menores, da un poco de plata al mendigo para que eleve por él las oraciones apropiadas. Habiendo encomendado así sus asuntos a quienes conocen mejor que él el camino hacia Dios, en lo que a él respecta puede estar tranquilo.

La oposición a cualquier tentativa, así sea modesta, de la jerarquía por introducir cambios en la práctica, prueba cuán profundamente enraizado está este ritualismo en el pueblo polaco. Cuando, después de la guerra, la Santa Sede Apostólica permitió alivios considerables en el ayuno, provocó descontentos, un escándalo casi, entre las grandes masas populares polacas, especialmente entre los campesinos. En numerosas regiones ese pueblo conserva el ayuno del sábado, que no es obligatorio y ha sido suprimido en todo el mundo católico. Continúa celebrando una serie de fiestas que han sido trasladadas desde hace mucho tiempo por las autoridades eclesiásticas a los domingos más cercanos. No lo hace, por supuesto, ni por el deseo de orar con mayor frecuencia ni por ascetismo. Sobre el carácter positivo de la piedad

del pueblo polaco, como ya se ha dicho de sobra, el ascetismo le es fundamentalmente extraño. Tratamos aquí con algo completamente distinto. Se trata de una oposición a todo cambio en las formas de organización de la vida espiritual, gracias a las cuales se simboliza aquello que es esencial para la existencia campesina. No hace todavía mucho el campesino habría dejado de sentirse un miembro definido de una colectividad definida, si hubiera dejado de cumplir escrupulosamente con los actos religiosos, tradicionales y específicos de esa colectividad.

El ritualismo explica también el hecho de que el contenido ético del cristianismo preocupe poco al campesino, aunque ello sea menos cierto en lo que atañe a su contenido dogmático. La moral popular práctica está fundada antes que nada en la tradición, en la costumbre antigua. Por lo tanto, si él se comporta de cierta forma, en ocasiones dadas, es porque sus ancestros no obraron de otro modo, porque se hace siempre así, y no porque el sacerdote lo enseñe en su homilía. Por el contrario, el campesino polaco es más exigente cuando se trata de los representantes oficiales de la religión: ¿en qué medida está él próximo al ideal evangélico, sobre todo en el dominio del desinterés material? El campesino polaco no es avaro con el dinero necesario para embellecer una ceremonia religiosa, cuando la generosidad le parece

indicada; una prueba: los entierros. Por el contrario, piensa que el propio oficio religioso no debe ser objeto de tarifa, que se trata de un servicio religioso donde los interesados están obligados a ofrecerse atenciones mutuas, a dones, pero no a un pago. Es ésta una de las fuentes eternas de encontrones con el clero. Por otro lado, el pueblo polaco tiene un profundo respeto por quienes que se entregan de lleno a la devoción, rezan por los otros y renuncian a todo. Incluso si resulta prominente que no tienen estudios, gozan de una autoridad considerable en todas las cuestiones religiosas. El campesino se inclina delante del sacerdote, lo visita cuando se trata de celebrar una misa o administrar los sacramentos. Pero es al mendigo a quien escucha.

La religión privada está en consonancia con lo que precede. Ella depende funcionalmente de la religión pública. De ella es su confirmación y su culminación; ella aumenta en intensidad mientras se debilita el ritmo de la vida religiosa del grupo. El pueblo polaco, como lo hemos constatado, tiene poca inclinación hacia el misticismo. Pero los místicos individuales aparecen de tiempo en tiempo en él, y los momentos místicos esporádicos advienen sobre todo en el contexto de desorganización de la vida colectiva tradicional de la época actual. Así mismo, aparecen en estos tiempos corrientes religiosas teñidas de nacionalismo o de colectivismo, siempre en oposición a la Iglesia

católica; fue ese el caso de los Mariavitas en 1905, en una región de la antigua “Polonia del Congreso”⁴³ o, después de la guerra, de los “estudiosos de las Sagradas Escrituras”, o de la Iglesia nacional⁴⁴. La lista sería larga: reagruparía algunos creyentes, algunas sectas disidentes, reacción contra los cambios sufridos en la sociedad campesina bajo la influencia directa de las grandes conmociones sociales y morales. Esas sectas, tanto como los innovadores individuales que aparecen aquí y allá, se distinguen, igual que en la vida religiosa campesina, por la pobreza y la confusión doctrinaria. Ellas las reemplazan por una elevación místico-sensualista, a la que deben añadirse ciertos mandamientos éticos. Aparte de esto, la piedad privada, mantenida en las fronteras de la piedad católica, se caracteriza por una participación más ferviente que la normal, por actos de devoción, por el ingreso en confraternidades, especialmente en la del rosario, y por el cumplimiento de las prácticas particulares exigidas a sus miembros, por portar medallas benditas, por la lectura de literatura

⁴³ Orden fundada a fines del siglo XIX en Polonia por la abadesa Felicia Kozłowska y un grupo de sacerdotes católicos que admitía los dogmas de la Iglesia Católica pero rechazaba su disciplina. Fue condenada por el papa Pío X en 1906. La Polonia del Congreso la constituía la parte que, tras las reparticiones, quedó bajo la férula rusa.

⁴⁴ Ver nuestra nota 40.

edificante, casi únicamente la vida de santos y relatos de milagros, y también de pequeños escritos sobre cuestiones religiosas, morales y sobre todo doctrinales (pero esto es tan raro que se lo considera excepcional). Una de las expresiones más corrientes de la religiosidad privada es el voto de realizar un acto preciso, a cambio del cumplimiento de una promesa concreta, que casi siempre toca el dominio material: la salud o la fortuna. Gran parte de los crucifijos y pequeñas capillas al borde de los caminos, denominados *figuras*, deben su existencia a la realización de una promesa.

Estas características de la vida religiosa del pueblo polaco se han desarrollado en un sistema organizado durante algunos de los últimos siglos de la época de las corveas y de la servidumbre. Bajo su aspecto actual, esos cultos raramente se remontan más allá del siglo XVI y en su conjunto la vida religiosa campesina lleva la huella del siglo XVII, más precisamente de la segunda mitad, después de las guerras suecas, así como la del siglo XVIII. Ella se ha perpetuado bajo esta forma con pocos cambios hasta finales del siglo XIX. Se trata de una religiosidad de campesinos feudatarios y todavía formada en la tradición viva del recuerdo de los tiempos de las corveas en lo que concierne a la vieja generación. Las inéditas formas de expresión colectiva, que las nuevas condiciones sociales ofrecen al campesinado, transforman rápidamente el

Stefan Czarnowski

aspecto de la vida religiosa de entonces. La aldea polaca, en estos últimos treinta años, y sobre todo después de la guerra, fermenta espiritualmente; esta fermentación es cada vez más brutal y más profunda; ella se relaciona directamente con los cambios ocurridos en el conjunto de la organización nacional; parece anunciar cambios en la vida religiosa que, por cierto, pueden ir muy lejos en cuanto a la emancipación de las formas tradicionales de la vida colectiva, y hacia la profundización ética y doctrinal.

Índice

Sobre Stefan Czarnowski,
sociólogo polaco 7

La partición de la extensión y su
delimitación en la religión y la magia 17

- I 22
- II 32
- III 42
- IV 46
- Conclusión 54

La cultura religiosa
de los campesinos polacos 59

- I 61
- II 67
- III 76
- IV 88
- V 96
- VI 101