COORDINACION PASTORAL REGIONAL DE LA SELVA

Nº 2

RELIGIOSIDAD POPULAR APLICADA

TEMA : B



COLECCION SHUPIHUI
AL SERVICIO DE LOS AGENTES PASTORALES

I N T R O D U C C I O N

En el primer número de SHUPIHUI pretendimos ofrecerles un material que consideramos de primera importancia para una comprehensión adecuada de la Religiosidad Popular en nuestro Continente. Porque de la Selva es muy poco o nada lo que podemos decir, poco o nada lo que aún se ha investigado. En el segundo pretendemos presentar a los agentes pastorales algunos modelos de estudio de los fenómenos de la religiosidad en distintas partes de Latinoamérica. Guadalupe, centro de confluencia el mayor quizá de las tierras americanas y cuyas raíces culturales se remontan a épocas precolombinas; la sierra de Cajamarca donde por la confluencia de diversos factores se da una relación entre fe cristiana, religiosidad ancestral, sistema social de tenencia y participación; umbandismo, fenómeno de masas que denuncia la presencia de las culturas africanas en tierras de Brasil, tan marcado hoy por esoterismos, pero donde se ha dado un singular sincretismo con el hecho cristiano que en cierto modo es absorbido por la religión original de raza.

Es probable que absolutamente hablando tales hechos y estudios no correspondan a nuestra realidad, enmarcada en distinta cultura, distinto ecosistema, distinta raigambre cultural. Pero pueden significar al menos una pista iluminadora para comenzar a mirar con ojos nuevos y atentos los fenómenos que se dan a nuestro alrededor y que tienen mucha más importancia de la que probablemente le hemos dado a lo largo de muchos años.

Los textos que les ofrecemos posiblemente no sean los mejores. Son, al menos los que hemos tenido al alcance de la mano. Estañ en su versión original, pero con algunos cortes que, por razones obvias de espacio, nos ha parecido conveniente entresacar. Esperamos que ayuden, que iluminen, que para eso son un SHUPIHUI.

LA COORDINACION.

MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL PERU

P. Javier Castillo Arroyo

Referencia: Revista Catequesis Latinoamericana.-Nº 2-1969
P. 132

INTRODUCCION

La dificultad del tema que nos proponemos desarrollar, se debe en parte a su amplitud y complejidad, toda vez que el Perú podemos definirlo diciendo que es "un país, dos pueblos y tres regiones".

En efecto el largo proceso de mestizaje y fenómeno de aculturación socio-religiosa que viene operando desde el siglo XVI; la industrialización que se va realizando en ciertas regiones; los grandes medios de comunicación social; la influencia de la naturaleza, de la historia y de la situación social que se deja sentir en la mentalidad y costumbres de nuestras gentes. etc., han marcado y siguen marcando un estado de creencias y comportamientos religiosos que difícilmente podrá ser encerrado en una simple definición.

Con todo, para dar una visión un tanto realista del tema que nos ocupa, a la experiencia e investigación de varias personas, hemos añadido algunas encuestas llevadas a cabo en el Norte y Centro del Perú; y sobre todo hemos hecho uso de las respuestas de los Señores Obispos sobre "Evangelización y Catequesis", tema que entre otros, fué tratado en la Asamblea Episcopal de Agosto de 1966.

Tratándose de la RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL PERU, no pretendemos presentar un informe exhaustivo. Sólo deseamos promover la reflexión, para que la labor del Pastor, del Sacerdote y del Catequista sea fiel al mensaje revelado y al sujeto que nos escucha.

Sucesivamente vamos a tratar los siguientes acápites:

- Sumaria visión de la religiosidad popular
- Ensayo de interpretación
- Evaluación para una mejor evangelización y catequesis

I. SUMARIA VISION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Ante todo precisemos mejor el sentido de "religiosidad popular"

A primera vista, bien podemos identificarlo con las creencias, costumbres y prácticas religiosas de los ambientes rurales, muy en particular con las de aquellos "indígenas" que viven tras el pico, la lampa y el arado, que apacientan el ganado, y si carecen de tierras propias, tienen que trabajar y estar sujetos a los gamonales y hacendados. En realidad un gran porcentaje de nuestra población pertenece a este sector. Sin embargo el radio de acción de estas mismas personas no terminan allí.

Sabemos que el trabajo del campo se va modernizando; el aumento de carreteras pone en comunicación las pequeñas aldeas con el resto del país; la implantación de nue-

vas industrias en éstos o aquellos lugares, va acrecentando el problema de la urbanización; al abrirse más escuelas y fundarse nuevos centros de estudios superiores y universitarios, el joven campesino que quizás antes sentía cierta apatía por los estudios, abandona el campo y lucha por mejorar su porvenir; el mismo anhelo de superación económica, y ante la imposibilidad actual de efectuarlo en el lugar nativo, necesariamente se ha originado el "exodo" del campo a la ciudad; finalmente, la prensa, la radio y los otros medios de difusión social, van penetrando en los lugares más apartados.

Ahora bien, todos estos aspectos tienen algo que decirnos al referirnos a la religiosidad popular. Si bien es cierto que con el proceso de inmigración interna gran parte de esta población es asumida culturalmente por el ambiente urbano, no por eso dejan de lado sus creencias y prácticas. Uniendo a todo ello el factor tiempo, descubriremos una especie de mosaico religioso que puede oscilar desde prácticas supersticiosas, hasta una manifestación auténtica de religiosidad de un pueblo que tiene su cultura, mentalidad y modo de ser particulares. Por eso mismo, esa religiosidad popular que queremos escudriñar, no será una característica de los ambientes sino también de los ambientes urbanos, no será propio del ignorante sino también del letrado y profesional.

Teniendo en cuenta este contexto particular, con el término "religiosidad popular" nos referimos a las manifestaciones de caracter religioso, propias de la idiosincracia de un pueblo determinado, y que al oscilar -por diversas causas- desde un simple "sentido de lo sagrado" hasta una auténtica fe cristiana, obliga a los agentes de la pastoral a buscar todo lo bueno en tales manifestaciones para sanar, elevar y complementarlas para gloria de Dios y bien de los hombres.

Veamos ahora, ciertas características de la religiosidad popular, empezando por aquellas en donde la nota dominante es la participación "masiva", para detenernos después en aspectos más particulares y personales: las fiestas patronales y las procesiones, ciertas fiestas litúrgicas, los funerales, los matrimonios, las misas, los bautismos, y otras costumbres particulares.

Fiestas patronales y procesiones

Es un hecho que tanto en las ciudades como en los pueblos se celebran con mayor o menor solemnidad la fiesta del santo patrón. Así tenemos en Lima la fiesta de Santa Rosa, y sobre todo del Señor de los Milagros; y en los otros pueblos la festividad de San Francisco, de Santo Domingo, de San Roque, de Santiago, de San Blas, de San Sebastián, de Santa Ana, de San Isidro; algunas advocaciones de la Virgen María (V. gr. Virgen de Cocharcas); o misterios de Nuestro Señor (V. Gr. su Ascención).

En algunos sitios la solemnidad se reduce a una Misa cantada seguida de la procesión: ya sea alrededor de la plaza principal, ya sea por algunas calles principales.

Pero en estos lugares, particularmente en la Sierra, las fiestas patronales de ordinario duran una semana. De religioso-cristiano sólo tienen la misa matinal, pues, todo el resto no es otra cosa que bailes, juegos y borracheras que no tienen un fin.

Fiestas Litúrgicas

Las fiestas litúrgicas que tienen más resonancia externa son las de Navidad, de Semana Santa y del Corpus Christi. Por su despliegue folklórico y concurrencia turística, es clásica la celebración de la Semana Santa en la ciudad de Ayacucho; y en menor escala en los otros pueblos y ciudades se observan de ordinario las procesiones los viernes de cuaresma, el domingo de Ramos, el Viernes Santo y el Domingo de Resurrección.

De la misma manera, es bastante clásica la celebración del Corpus Christi en la ciudad del Cuzco, por la participación de todas las parroquias vecinas que acuden llevando consigo en procesión a su santo Patrón, y guardando cierto orden y bajo el ritmo musical peculiar de cada parroquia, acompañan la gran procesión del Corpus.

Funerales

Bastará ponerse a revisar las intensiones de Misas parroquiales, para encontrar que un buen porcentaje se refieren a Misas por los difuntos; y dada la costumbre de solemnizarlas por medio de diácono, subdiáconos, vigilas, responsos y catafalcos, sin temor a equivocarnos podemos decir que muchos de nuestros sacerdotes están enteramente dedicados a una "arcaica pastoral de los muertos".

Este culto por los difuntos está tan arraigado en nuestro ambiente que merecen indicarse algunos hechos: la costumbre de poner alimentos para los difuntos la tarde del primero de Noviembre; todo el rito que se observa en la muerte de un familiar(velorio, misa, acompañamiento al cementerio, comidas y bebidas, el lavatorio de las prendas del difunto); las visitas a los cementerios sobre todo en el mes de Noviembre y la observancia del agua bendita, de la chicha, la coca, el aguardiente, las velas; el luto que se observa durante un año, las misas de mes, de sexto mes o de aniversario que mandan aplicar; los responsos que a diario solicitan y que en muchos lugares es un oficio exclusivo de los ciegos, etc.

Matrimonios

No podemos negar el esfuerzo laudable desplegado por ciertas parroquias, que buscan la manera de que el matrimonio cristiano tenga toda su amplitud sacramental; en lugar de ceñirse a las simples proclamas matrimoniales o de completar los trámites del expediente matrimonial, descubren la auténtica vocación a la vida matrimonial con todas sus implicaciones a través de conferencias y de entrevistas personales; y para salvaguardar la continuidad, integran a los jóvenes matrimonios en agrupaciones tales como el Movimiento Familiar Cristiano.

Al lado de estos esfuerzos positivos, encontramos todo un sector de personas para quienes casarse por la Iglesia no es otra cosa que quedar bien con la sociedad y con una tradición que pesa sobre ellos; evidentemente en estos casos la competencia y el lujo tienen un lugar principal; y es una pena constatar la existencia de matrimonios de primera, de segunda o de tercera clase.

En los pueblos, el matrimonio viene a ser una fiesta de todos los vecinos y familiares que dura varios días; se halla amenizado por los bailes, las comidas y las bebidas.

Se ha creído que entre los "indígenas" existía un matrimonio de prueba, comunmente conocido con el nombre quechua de "Sirvinakuy" (servirse mutuamente), y que mediaba entre el matrimonio indígena y el católico de la misma pareja. Estudios modernos, muy en particular de Oscar Núñez del Prado, han demostrado la no existencia de tal matrimonio tal como se le entendía, sinó que entre ellos hay la costumbre de llevar a cabo tres matrimonios: el que exige las tradiciones de la comunidad, el civil y el católico.

Misas

Las misas que se mandan aplicar tienen una gama de valorización que van desde una auténtica manifestación de fe comunitaria, hasta un simple número de un vasto programa, de un modo particular cuando se lleva a cabo en una escuela o colegio; y esto en atención al art. 232 de nuestra Constitución, y a los art. 93 y 95 de la Ley Orgánica de Educación Pública, y otros artículos del Ministerio de Educación que hacen obligatoria la educación religiosa en los planteles de enseñanza Primaria y Secundaria.

En ambientes populares de la Sierra se valoriza la misa por la mayor o menor cantidad de dinero que se entrega, tan cierto es esto que una de las clásicas preguntas que escuchamos en las secretarías de las parroquias es esta: "Cuanto cuesta una misa".

Hay una inmensa labor a realizar para pasar del pasivismo con que escuchan la misa, a una auténtica participación. Muchas veces se tiene la impresión de que por el hecho de haber pagado, pueden ellos hacer lo que mejor les parezca y exigir lo que más les convenga.

La misma utilización de la lengua vernácula no alcanza sus objetivos, porque de nada vale un cambio meramente material si no va precedido de un cambio de espíritu por parte de los sacerdotes.

En algunos lugares se ha caído en el grave error de utilizar ritmos modernos simplemente como anzuelo para ganar "clientela", y no como manifestación de una auténtica fe vivencial.

Este error ha sido contraproducente cuando ha sido aplicado en ambientes donde la mentalidad y costumbres locales dista mucho de aquellos ritmos modernos que se les ha querido imponer.

Cifras actuales nos muestran la gran injusticia social que reina en nuestra Patria, v.gr. mientras 24 mil privilegiados disfrutan de una renta anual de 2 millones y medio de soles (más o menos unos 60 mil dólares), los otros 12 millones de desposeídos tienen que sobrevivir con una renta anual de 6 mil soles (más o menos unos 160 dólares). A la vista de esta alarmante cifra, descubrimos por otra parte que un 80% de las intenciones de misas provienen de gente pobre; pues bien, no habrá llegado el momento de pensar seriamente, que la congrua sustentación del clero se libere de aquel aparente mercantilismo sacramental?. Por qué el sustento del clero ha de estar ligado a la desigualdad en la administración de sacramentos y al mantenimiento de una latente superstición?.

Bautismos

Es un hecho que más o menos el 90% de la población peruana recibe las aguas del bautismo. Sin embargo poniéndose a considerar los motivos que tienen para pedir el bautismo hallaremos razones de las más variadas y gran parte de ellas ajenas a las exigencias de dicho sacramento, V. gr. promoción social al buscar buenos padrinos; salud del niño cuando éste está enfermo; tener su partida de bautismo cuando carece de documentos; motivo de una fiesta familiar como expresión del "alma celebrante" características de nuestro pueblo, conformarse con una tradición social o familiar para evitar el qué dirán; etc.

Costumbres particulares

Queda el camino abierto a la investigación para averiguar el cúmulo de creencias particulares en donde hallamos elementos cristianos, al menos por parte de los que practican, quienes se califican de cristianos. Así tenemos las divinidades ocultas en los cerros que en el sur del Perú tienen el nombre de "Wamanis"; el resabio de cultos que todavía se practican tratándose de los dioses montañas, de las cuevas, de las fuentes y lagos; permanencia de fiestas incaicas en actuales fiestas religiosas (La Cruz de Mayo en las cimas de los cerros, de San Juan Bautista con el Inti Raymi; el 8 de Setiembre; Virgen de los Baños del Inca con el Huanchaco, etc); el aplacar la ira de Dios manifiesta en las heladas, con castigos corporales durante la fiesta del Niño Jesús; curaciones de tipo mágico utilizando el agua bendita, la Cruz u otras imágenes; el mismo culto a los difuntos ligado a algo material (preparación de comidas, aplicación de una misa llevando para ello los vestidos del difunto, etc.).

II ENSAYO DE INTERPRETACION

Si en el acápite anterior hemos subrayado ciertas costumbres no conformes con la ortodoxia católica, es porque la existencia de tales costumbres nos impone la necesidad de revisar nuestro procedimiento y buscar nuevos derroteros. Indicaremos tres pistas que nos ayudarán a comprender mejor esta situación actual: la ignorancia religiosa, la influencia histórica y la psicología de nuestro pueblo.

Ignorancia religiosa

Ante todo hagamos una salvedad. Muchas veces frente a las creencias y prácticas religiosas de nuestro pueblo en franca oposición con la fe cristiana, habremos estado tentados de calificarlas de supersticiosas e idolátricas; pero antes de dar tal juicio, convendrá estudiar el por qué de ello, y ver después si tal calificativo es justificable o no.

En efecto, a una persona que no sabe leer ni escribir, que diariamente tiene que trabajar desde tempranas horas de la mañana hasta muy entrada la noche, solamente para cubrir los gastos de alimento y vestido; que en muchos casos vive explotada y por lo mismo obligada a llevar una vida en condiciones peores que los animales; que en su infancia ha sido bautizada, pero que no ha hallado una persona que le instruya y le haga comprender con explicaciones adaptadas a su mentalidad, toda la riqueza del

mensaje revelado; que el contacto que tiene con el sacerdote es mínimo y si va a misa es para asistir a un acto que no le dice mucho.....a esa persona (y a todas aquellas que se hallan en idénticas condiciones), se les puede pedir la fe ilustrada de un teólogo que pasó toda su vida en altas especulaciones?.

Hemos indicado más arriba la obligatoriedad de la enseñanza religiosa tanto en primaria como en secundaria. Por otra parte consta que tenemos una serie de promociones que para finalizar sus estudios secundarios han aprobado el curso de religión. Sin embargo en la vida real viven al margen de lo que han aprendido. Este hecho nos da a entender la incapacidad de muchos docentes eclesiásticos ya sea por carecer de las nociones básicas de pedagogía, ya sea por estar sumergidos en múltiples actividades; y también por la falta de textos que respondan a las aspiraciones de nuestra juventud actual. Un texto del primer año de media utilizado en la sierra central, hablando de la Santísima Trinidad da esta definición: "El Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, son iguales, tienen la misma naturaleza divina y los mismos atributos, pero realmente distintas por las relaciones opuestas que hay en dichas personas, esto es en cuanto el Padre engendra al hijo y de ambos como de un solo principio, procede el Espíritu Santo por aspiración o amor" (Cf. Abraham Maldonado T. "Verdades fundamentales de la fe cristiana, c.III, p.17).

Si hacemos un recorrido por nuestras Iglesias para escuchar los sermones dominicales, en muchos casos les viene bien aquel dicho "un mar de palabras sin una gota de idea". Y tener en cuenta que para una gran parte de los fieles, la misa dominical viene a ser el único lazo de unión entre ellos y los sacerdotes.

Un grave problema que podríamos calificarlo de "liberalismo económico clerical" que va unido al "neopotismo"; y a la larga cadena de misas que se fija más en los minutos que pasan y no en el bien espiritual de los oyentes; o lo que es peor la celebración de varias misas en los distintos altares de la misma Iglesia: son un verdadero impedimento para el pleno desarrollo de la Liturgia de la Palabra. Observando estas arcaicas costumbres, la ignorancia de nuestro pueblo será siempre igual.

Finalmente, cuando no se posee un auténtico espíritu apostólico, se dejará pasar desapercibido una serie de circunstancias que podrían ser aprovechables en la evangelización y catequesis: v.gr. cuando solicitan una misa, piden un bautismo o alguna bendición, etc.

Influencia histórica

Hay muchas costumbres observadas actualmente, que no podemos comprenderlas, si no es recurriendo a la historia de ayer.

Si en la actualidad un gran porcentaje de la piedad cristiana está polarizada al culto de los difuntos, sin duda alguna se debe en gran parte a que en tiempos de los Incas dicho culto era bastante difundido y observado estrictamente. Los cronistas del s. XVI nos lo muestran claramente.

Tratándose de las fiestas del incanato (ya sean ordinarias o extraordinarias) el hecho que más resaltan los cronistas es el despliegue del folklore externo. Sabemos por otra parte, que los españoles transplantaron al Nuevo Mundo una serie de costum--

bres religiosas envueltas con un ropaje folklórico. Ahora bien si dicho transplante no va acompañado de una reinterpretación personal y consciente por parte del indígena, se corre el peligro (como parece haber sucedido en nuestro caso) de superponer unas creencias y costumbres a otras que ya se observaban, dando origen a un sincretismo. En prueba de esto, bastará recordar lo dicho más arriba sobre la permanencia de fiestas incaicas en actuales fiestas de caracter cristiano.

La historia de la catequesis en el Perú, nos muestra al s. XVI como un siglo en donde se dieron remarcables decretos catequísticos, ya sea por parte de los Obispos, como también de los concilios limenses; culmen de todo ello son los tres catecismos publicados por orden del III Concilio limense y que fueron confeccionados en tres lenguas (español, quechua y aymara). Sin embargo, estudiando el siglo XVIII vemos que toda la pastoral se halla polarizada a la extirpación de las idolatrías existentes en lo ya denominados indios cristianos. La constatación de este hecho nos revela ciertas lagunas en la evangelización y catequesis inicial que necesariamente han repercutido en épocas posteriores.

Para profundizar más en este aspecto histórico, falta realizar un serio estudio de la religiosidad popular española en el s. XVI tal como lo indica Luis Millones cuando escribe: "Algo no trabajado es el estudio de la conquista y colonización como movimiento migratorio, si tal existiera sería mucho más fácil determinar la extracción social de los españoles que cruzan el Atlántico y con ella saldrían a flote las diversas maneras de comprensión de su propia religión que el mismo grupo invasor traía consigo" ("Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena". Instituto indigenista Peruano, Lima 1967,p.4).

Psicología del pueblo

Muchas de las manifestaciones religiosas de nuestro pueblo obedecen a la gran influencia que en su propia psicología han ejercido la naturaleza, la historia y la sociedad.

No requiere mucho esfuerzo constatar el beneficio que aporta el sol, en lugares donde priman los hielos, las nieves y las lluvias; y el encanto que se experimenta al fresco de una noche de luna, después de una jornada calurosa en las regiones tropicales. Ahora bien la naturaleza peruana ofrece una serie de contrastes:desde el nivel del mar, hasta las más altas regiones habitables; desde desiertos áridos, hasta la exuberante vegetación de la selva amazónica; desde regiones calurosas hasta zonas en las que el hielo y la nieve son eternas.

Así mismo, la historia del pueblo peruano tiene una larga trayectoria. Basta indicar las grandes culturas preincaicas (Chavín, Paracas, Tiahuanaco, Mochica, Nazca, Chimú, etc.), la gran cultura del imperio de los Incas, los tres siglos de la Colonia y sucesos de la Independencia: que necesariamente han dejado su huella negativa o positiva en el alma de nuestro pueblo.

La misma situación social de nuestros días, tiene también algo que decirnos, cuando constatamos la mísera situación en que se halla gran parte de nuestra población.

Finalmente, hay una característica peculiar del trabajador peruano, que el P. Carlos Alvarez Calderón la califica con el denominativo de "alma celebrante": no se busca transformar la realidad sino celebrar la realidad, así por ejemplo, se crea la necesidad de hacer un mercado, no para construirlo de veras, sino para celebrar la colocación de la primera piedra.

Tratándose, pues, de la psicología del indígena peruano, falta realizar un estudio profundo que nos permita conocer mejor al sujeto para que la educación de la fe sea más realista y efectiva.

III EVALUACION PARA UNA MEJOR EVANGELIZACION Y CATEQUESIS

Es muy halagador que estas SEMANAS REGIONALES DE CATEQUESIS, que se van llevando a cabo en varios lugares de América Latina, tengan como fin el estudio de la fe, de la realidad religiosa de nuestros pueblo, como punto de partida a una evangelización y a una catequesis más adecuadas y propias de la América Latina.

Por otra parte, el mismo Concilio Vaticano II, refiriéndose a las religiones no cristianas, nos traza el camino que debemos seguir. No se trata del desprecio de la religiosidad popular de nuestro pueblo con un deseo inconsciente de querer cambiar las cosas de un día para otro; tampoco de dejar que la cosa siga su curso tradicional; sino que todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en las culturas de los pueblos no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se completa para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre" (Cf. Ad Gentes, n.9; Lumen gentium, n.17).

Siguiendo este capítulo de renovación a partir de la religiosidad de nuestro pueblo, y a título de ejemplo, indicaremos las líneas básicas de una catequesis a partir de las procesiones.

En tres pueblos de la Sierra Central, el 8 de Setiembre se celebra la fiesta patronal, bajo la advocación de la Virgen de Cocharcas. Dicha fiesta dura toda una semana; pero lo importante para nuestro objetivo son los días de la novena que preceden, en las cuales de ordinario se reza el santo rosario, sigue después el sermón del párroco (más o menos preparado), para concluir con la bendición del Santísimo Sacramento. No estará demás hacer notar que en algunos días se cantan las vísperas en latín.

Ahora bien, en lugar de seguir observando repetición devocional que de ordinario mantiene a nuestro pueblo sumergido en el pasivismo: por qué no aprovechar los días que preceden a una fiesta patronal para desarrollar una catequesis, que tenga como punto de referencia: el tema de la salida, de la marcha, del diálogo, del encuentro, de la vuelta?. No será este el medio más apropiado para ponerles en contacto con la Sagrada Escritura, y por ende, con Dios que se revela en su Hijo y nos santifica en su Espíritu?.

En efecto, materialmente toda procesión tiene tres etapas: la salida de la Iglesia, una vez que la Misa ha terminado para tomar parte en la procesión; la marcha ya sea alrededor de la plaza principal, ya sea recorriendo las calles principales; y

finalmente la vuelta.

Estos tres elementos que caracterizan toda procesión, los hallamos descritos en la Sagrada Escritura de diversas maneras.

En el Antiguo Testamento el Pueblo de Dios "sale" de Egipto, realiza una "marcha" a lo largo del desierto, y finalmente "vuelve" a entrar a la tierra prometida.La vida de Cristo bien podemos considerarla bajo ese ángulo de vista, como El mismo lo dice: "Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre" (Jn. XVI,28). En el bautismo, el fiel cristiano "sale" de un estado de pecado, para convertirse en hijo adoptivo de Dios: durante su vida terrestre, debe realizar una contínua "marcha" de conversión contínua "sed perfectos como perfecto es vuestro Padre de los cielos"; y solo después de haber realizado su vocación, poder entrar en el Reino de los Cielos "Venid benditos del Padre". La actitud del penitente arrepentido, se reduce a lo mismo como bellamente lo describe San Lucas, a propósito del hijo pródigo:"Me levantaré e iré a mi padre....Y levantándose, se vino a su Padre.....alegrémonos,porque este es mi hijo, que había muerto ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado" (Luc, XV, 11 ss).

Y así por el estilo, bién podemos confeccionar esquemas de catequesis que tengan como punto de partida el culto de los difuntos, para llevar a nuestras gentes al contacto y comunicación con Cristo Resucitado; catequesis de la luz, cuando constatamos que nuestros indígenas se quedan postrados frente a la vela que acaban de encender y sólo esperan que se consuma;etc.

Por eso mismo, si se ha de hablar de adaptación y de promoción humano cristiana conviene considerar el terreno que se ha de cultivar; ver el elemento que disponemos; tomar al hombre todo entero: cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad; al hombre, que si es persona única, no por ello deja de pertenecer a una comunidad; y si ha de realizar su plena vocación, lo hará a partir de lo que es, a partir de sus defectos y cualidades, de su estado de pecador redimido.

##########

Noviembre 1975.

dg/.

EXTRACTO

GUADALUPE

EVANGELIZACION

Y

DOMINACION

EDUARDO HOORNAERT

C.E.P.

LIMA
Noviembre
1975

El estudio del sentido de la evangelización fue tema del Sínodo de los obispos en Roma en 1974. Este tema, que en la época de la "conquista espiritual" del Nuevo Mundo por los europeos parece no haber dado lugar a comentarios y estudios, por ser considerado claro e inequívoco, suscita actualmente controversias, inseguridades, y críticas. ¿Qué es evangelizar? ¿Cuáles son las tareas concretas de la evangelización? La terminología se torna insegura y está siendo sometida a estudios de enfoque bíblico, dogmático, antropológico, histórico y sociológico.

El presente trabajo procura insertarse en estas tentativas de esclarecimiento dando algunos elementos de reflexión a partir de un enfoque que nos parece importante: el enfoque de la tradición popular. ¿Qué entiende el pueblo por evangelización? ¿Qué dice la cultura popular latinoamericana? ¿Qué tesis presentaría el pueblo latinoamericano en la reunión de los obispos en Roma, si fuera válidamente representado?

Procurando captar de manera satisfactoria la tradición popular, vamos a analizar una de las más antiguas y más persistentes tradiciones populares latinoamericanas la tradición nacida en torno al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en la capital de México. No tuvimos oportunidad de investigar ampliamente la actual tradición popular guadalupana, por falta de tiempo; por lo tanto estuvimos obligados a limitar nuestro estudio al análisis de un folleto popular que se vende actualmente en el santuario de Guadalupe, cuyo título es "El maravilloso milagro guadalupanao: la epopeya del Tepeyac", publicado en 1944. A través del análisis de este folleto pensamos que es posible decir alguna cosa válida respecto a la tradición guadalupana en particular y a la tradición popular latinoamericana en general, en torno al tema de la "Evangelización".

Algunos datos iniciales

Los aztecas comenzaron a habitar el lugar de la actual capital mexicana en dos islas en medio de un lago: Tenochtitlán y Tlatelolco. Tenochtitlán era la isla más importante, pues llegó a poseer un conjunto de 72 templos, pero Tlatelolco también tenía su templo con escuela de formación para jóvenes aristócratas.

A partir del día 1 de setiembre de 1520 el conquistador Hernán Cortés comenzó a hacer la guerra contra Tenochtitlán, que en aquella época contaba con unos 80,000 habitantes. El día 30 de marzo de 1521 comenzó el sitio de la ciudad, que cayó en manos de los españoles el día 13 de agosto del mismo año.

Después de destruir los símbolos religiosos aztecas y de iniciar la destrucción de las pirámides, que demoraría 15 años, Hernán Cortés pide al rey religiosos franciscanos para comenzar la obra de evangelización. Los primeros franciscanos llegaron en 1523 e iniciaron la evangelización en un clima de libertad y creatividad, con poca influencia romana. Para el primer grupo franciscano, la cristiandad india estaba destinada a reencontrar la pureza del cristianismo primitivo, corrompido en Europa por los excesos de la organización. El mundo indígena les parecía el punto ideal de partida para la realización de las utopías con que soñaba Europa sin poder concretarlas.

Cuando llega el primer obispo, fray Juan de Zumárraga, estas primeras liberta-

des son prontamente dejadas de lado y sustituidas por la organización. El obispo se isntala en el palacio construido en Tenochtitlán con las piedras de la pirámide azteca destruída, y organiza después un colegio en Tlatelolco para jóvenes aristócratas, asumiendo inconscientemente la tradición dominadora de los aztecas bajo símbolos cristianos. Tenochtitlán y Tlatelolco existen de nuevo, en términos cristianos. En este contexto debe ser ubicada la historia de Guadalupe, que data del año de la llegada del obispo:1531.

Zumárraga avanza rápidamente hacia la organización de una "nueva España" por la "conquista espiritual": entre 1536 y 1538 introduce la primera imprenta en el Nuevo Mundo, poderoso instrumento de evangelización por la propagación de catecismos, gramáticas, vocabularios. La lengua castellana margina las lenguas indígenas. Florecen los colegios para jóvenes mestizos, primera generación mexicana. Se prepara ya el primer Concilio mexicano de 1551, que consagrará dos elementos importantes para la ulterior evangelización:

- El desplazamiento de los indios de las funciones sacerdotales;
- la marginación de las lenguas indígenas.

Entramos ahora en la era de las conversiones masivas, de la organización segura de una cristiandad colonial.

Estructura del relato guadalupano

La actitud del obispo Juan de Zumárraga ya implica una visión "ideológica" de la evangelización, que será resistida por el pueblo. Esto se puede percibir a través del análisis de la tradición guadalupana. Esta tradición tiene que ser estudiada en su totalidad, pues no es lícito elegir sólo un elemento de esta tradición, como por ejemplo el milagro, la aparición, o la imagen, y por eso rechazar la validez de la tradición, como hacen los historiadores liberales. Es preciso estudiar la tradición en su totalidad, la "epopeya de Tepeyac" tal como es vivida por el pueblo mexicano, pues los diversos elementos como la imagen, el milagro de las rosas, la aparición, sólo se tornan inteligibles dentro de una análisis científico de todo el conjunto.

¿Qué revela la estructura del relato guadalupano?

El relato de Guadalupe presenta el diálogo entre dos hombres: un indio y un obispo. Lo que separa a estos hombres es el "lugar": el indio viene de Tepeyácac, barrio pobre al margen de la ciudad, donde viven los indígenas que después de soportar la dominación azteca, están ahora sometidos a la dominación española. El obispo vive en Tenochtitlán, el palacio construido con las propias piedras de la pirámide azteca, símbolo de la dominación. La autoridad del obispo se extiende sobre el barrio de Tepeyácac, donde vive el indio. Esta es la distribución de los lugares.

Antes del acontecimiento inédito y completamente inesperado, es decir, la visita de un indio al palacio del obispo, esta distribución de lugares era considerada normal e indiscutida. Aquello que en la superficialidad de la vida diaria no aparece, es, de repente, revelado con fuerza por la visita del indio. Por su simple

presencia, el indio muestra el problema fundamental de la convivencia humana en México: ¿quién puede ocupar los lugares?

La tendencia de los españoles al conquistar la tierra mexicana era semejante a la tendencia de todos los dominadores: expulsaron a los vencidos del lugar o los redujeron a la esclavitud. Después de la caída de Tenochtitlán el lugar fue considerado como español, y la tierra, nombrada "Nueva España", como una extensión del lugar español europeo. En estas condiciones, ¿qué lugar atribuir al indio? ¿Dónde debe permanecer el indio? La respuesta es la siguiente: no existe una posición para el indio sino en el lugar español, dentro del sistema implantado por los dominadores. Es por esto por lo que el indio tiene que recibir la instrucción y la "doctrina" en Tlatelolco, en el colegio de los Padres españoles. Ya no hay más lugar propio del indio; todo es de los españoles.

A partir de esta realidad se hace la teología. La discusión entre los misioneros acerca de la cualificación teológica que deberá atribuirse a los indios, tan sólo era una discusión en torno al tema del lugar que debían ocupar los indios y españoles. Calificado como "infiel" (como los moros), el indio no tiene derecho a un lugar. Identificado, por el contrario, como "gentil" (según la tesis de Las Casas), el indio es legitimamente dueño del suelo mexicano y el español invasor. Si por otro lado el indio es considerado bárbaro (según la tradición aristotélica), no tiene derecho a un lugar legítimo. Pero ¿y si fuera cristiano? ¿O si, en este caso, la distinción entre cristiano e infiel-gentil-bárbaro no fuera nada más que un disfraz ideológico? ¿qué sucede entonces? El hecho es que la historia de Juan Diego con el obispo invierte la teología misionera corriente: es el indio quien convierte al obispo, en vez de ser convertido por él!

La estructura del relato guadalupano nos enseña que todo discurso está condicionado por el lugar donde es proferido. Antes de analizar un discurso es preciso analizar el lugar del discurso. Inútil es discutir sobre la evangelización sin analizar el lugar ocupado por las personas que están discutiendo el tema. Pues el problema del lugar es un problema de poder. Por grande que sea el territorio mexicano, por inmensa que sea la América Latina, no hay lugar para el indio, simplemente porque no está permitido, dentro del sistema, darle poder. Dar lugar a alguien es aceptar su discurso, que tratará inevitablemente sobre problemas de poder. Los dominadores que vienen de fuera sin ningún derecho a ocupar el territorio no están en condiciones de discutir con los indios, en pie de igualdad, los problemas verdaderos. La verdad les es absolutamente contraria. Lo que les queda es perpetuar el régimen de fuerza.

Todo esto es muy importante para entender el alcance de una discusión en torno a la evangelización. Pero antes de abordar este tema nos parece importante focalizar los tres actores de la historia guadalupana, pues sus actitudes nos parecen significativas con respecto al tema que nos ocupa.

La evangelización según la tradición guadalupana

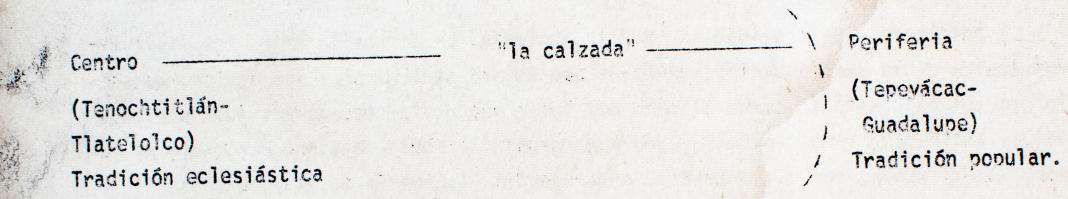
La tradición guadalupana nos presenta una historia paradójica: un pobre recibe la misión de convencer a un "rico" de algo que éste difícilmente comprende. Esta misión no le es dada porque el pobre sea más santo o más virtuoso que el rico, sino

simplemente porque vive en el lugar donde la Virgen ha decidido establecer su morada. El lugar de los pobres es el escogido por la Virgen. He aquí el punto inicial. El discurso proviene del lugar, está condicionado por él. Es por esto que en América Latina existen dos discursos sobre la evangelización:

- uno que parte del lugar de la "institución eclesiástica";
- otro que parte del lugar de la tradición popular.

La "insititución eclesiástica" está situada en el centro (Tenochtitlán-Tlatelolco), en cambio la tradición popular se propaga en la periferia (Tepeyácac-Guadalupe). Proferir un discurso teológico a partir del centro es muy diferente a proferirlo a partir de la periferia. El lugar es esencial en relación con el discurso.

Esta es la representación esquemática:



Juan Diego tiene que seguir la "calzada" construida sobre el lago entre Tepeyácac (barrio pobre) y Tenochtitlán-Tlatelolco (centro de la ciudad) para asistir a misa, recibir la "doctrina" o "instrucción" y para llamar un sacerdote para su tío enfermo. La Virgen viene a perturbar este esquema; ella escoge Tepeyácac como el lugar de su preferencia. En esta forma ella revela claramente la existencia de dos lugares en la ciudad de México, y plantea el problema de la legitimidad del lugar central, el del poder y de la violencia instalada. A partir de esta duplicidad de lugares en México, existe también la duplicidad de los discursos. Analicemos ambos discursos en relación al tema que nos ocupa: la evangelización.

a) La evangelización en la "tradición eclesiástica"

El discurso eclesiástico sobre la evangelización parte del palacio episcopal de Tenochtitlán o del colegio de los Padres de Tlatelolco. En este discurso la evangelización es definida como una acción sobre los indios. Los indios deben ser evangelizados, es decir, los indios son de antemano definidos como no-evangelizados; pues no "escucharon" el mensaje que parte de Europa y de aquellos que provienen de ahí. Los indios son pues, objeto de la evangelización, y por consiguiente se establece un esquema mental del tipo "élite-masa(pueblo)", en el cual la élite sabe, mientras que el pueblo no sabe; la élite actúa, mientras el pueblo no actúa. La élite es culta y activa, el pueblo es ignorante y pasivo.

No sería tan difícil seguir este esquema mental en las obras de los grandes clásicos de la evangelización latinoamericana, como Bartolomé de Las Casas, en la América española, y Antonio Vieira en la América portuguesa, entre otros muchos. Pero esto queda fuera del propósito de este trabajo.

El gran peligro que encierra esta definición de la evangelización es que puede ser perfectamente ilusória.

Cuando el obispo Juan de Zumárraga predica, él lo hace porque está sentado en la cátedra episcopal y ha recibido el cargo de predicar, no necesariamente porque tiene experiencia vivencial de las cosas que está diciendo. En este caso, su discurso se convierte fácilmente en discurso defensivo de su lugar en la sociedad. El puede dejarse engañar por la propia lógica de su discurso y defender intereses propios con la ilusión de predicar el evangelio. Al no vivir las afirmaciones que pronuncia, puede fácilmente llegar hasta a creer que los indios son pasivos, y necesitan de una mano fuerte y enérgica, que son ignorantes y necesitan de la instrucción y aculturación del mundo de los blancos.

b) La evangelización en la tradición popular

El discurso popular sobre la evangelización parte de Guadalupe y procura transformar al obispo en oyente. En este discurso es el indio el que habla en nombre de la Virgen, en cambio el obispo escucha. La evangelización, en el sentido popular, no es un movimiento pedagógico que va desde la élite hacia el pueblo, sino una tarea común al obispo y al indio, en el sentido de obedecer la misión dada por la Virgen María.

Los dos presupuestos básicos del esquema mental de la evangelización según la "tradición eclesiástica" son rechazados:

- El pueblo no es pasivo sino activo. A pesar de todo, el nivel de la acción popular es más inmediato, menos universal, que el nivel de la acción "eclesiásticá". La lucha del pueblo se sitúa en la búsqueda diaria del sustento y de la sobrevivencia, sin perspectivas más amplias. Estas son privilegio de aquellos que tienen tiempo y oportunidad de adquirir un conocimiento más global de los problemas. La lucha más allá de las necesidades inmediatas es ya un privilegio.

- El pueblo no es ignorante. En el nivel en que el pueblo vive, éste interpreta correctamente el drama de la vida, según el instrumental que está a su alcance. La propia miseria es fuente de lucidez y sabiduría para el pueblo; el privilegiado, en cambio, se deja fácilmente seducir por la lógica que él mismo inventó para justificar su lugar. El rico es continuamente seducido por su propio discurso justificativo de su posición social.

En la tradición guadalupana que procuramos analizar en estas páginas, la evangelización es una llamada dirigida por los pobres en nombre de María, a la institución eclesiástica, en el sentido que la convida a cambiar de lugar, a dejar Tenochtitlán-Tlatelolco, lugar de la dominación y del pacto con la violencia de los conquistadores, a peregrinar hacia Tepeyácac, lugar periférico, morada de los pobres, pero igualmente morada de María. La evangelización es una llamada a la peregrinación por la famosa "calzada" por donde pasaron tantas generaciones de mexicanos. Peregrinación que parte desde el centro hacia la periferia. En ella la propia caminata une a los peregrinos. No hay evangelización en lugares fijos y establecidos en la sociedad. No existe la evangelización de la clase burguesa en cuanto ésta se define como un lugar establecido en la sociedad, con autojustificación. Existe sí la evangelización de los burgueses que salen de su establecimiento en dirección al mundo de los pobres. La unión, en estas condiciones, no se hace por la clase ni por los discursos justificativos de ésta, sino por la caminata, por el acercamiento al otro que es el pobre. La evangelización

es un cambio de lugar, un ir hacia otro lugar, por la exigencia concreta de la caridad esto es lo que nos enseña el "indiecito" Juan Diego, "embajador" de la Virgen de Guadalupe.

Nuestra tarea

El análisis de la tradición popular latinoamericana, aún a través de un simple folleto guadalupano, confirma lo que el análisis de la realidad económico-socio-política revela: la tarea sugerida actualmente en el sentido de la liberación de los pobres es la convivencia con ellos. La Iglesia latinoamericana ya pasó por largos años de ilusión, actuando como si fuera posible evangelizar a los pobres desde el lugar de los ricos, desde el discurso de los ricos. Esta ilusión estaba basada en una percepción, demasiado superficial, de la trágica separación entre los hombres del continente; en la creencia en los signos ilusorios de fraternidad proporcionados por la liturgia, por los gestos formales.

Percibimos actualmente que vivimos en una sociedad donde no se vive la fraternidad entre los hombres, y que sólo una fe inquebrantable en Dios Padre conseguirá encaminarnos hacia la reestructuración de esta fraternidad perdida por siglos de domina---ción.

La primera en sugerirnos esta caminata fue la Virgen de Guadalupe, que transfi--rió su morada de Tlatelolco, donde los padres españoles tenían colocada su imagen, al barrio pobre de Tepeyácac, en los primeros años de la "conquista espiritual" de México (1531). María no aclaró con discursos teológicos la razón de su preferencia, ni de su elección de un indio con la finalidad de pedir la "transferencia" al detentor del po--der eclesiástico. Cuando el indio, dudando que él sea la persona de "respeto y confianza" ante el obispo, comienza a discutir este problema, ella no entra en la discusión, sino que reafirma con fuerza su decisión:

" Mucho te ruego, hijo mío,
aún más, con vigor te mando
que vuelvas mañana mismo
y le digas al prelado
que siendo mi voluntad
debe de poner en obra
el templo en ese lugar
desde luego, sin demora ".

Este asunto no se discute. No es objeto de discurso sino de decisión vital. Ma--ría no pretende ejercer presión sobre nadie a través de su gesto; no pronuncia un discurso "exterminador" sobre aquellos que no la siguen, sino que simplemente se retira de su presencia: no está en Tlatelolco sino en Tepeyácac. La comprensión del gesto de María está reservada a los inteligentes, a aquellos que están dispuestos a entrar en el mismo camino, y seguir la "calzada" que lleva desde el centro de la ciudad al ba---rrio de Guadalupe.

Entendido con superficialidad, el santuario de Guadalupe es el alivio del pueblo que sufre. En este sentido es preciso organizar y reconstruir, si ello fuera necesario,

los edificios, llevar hacia allá la administración de los sacramentos; bautismo, primera comunión, matrimonio, celebrar las misas de difuntos que el pueblo encomienda. La atención es desviada hacia el santuario y su preservación. No se percibe que el santuario no es sino la señal del lugar que es el lugar de la Iglesia, del lugar donde se hace Iglesia en América Latina. La llamada de la Virgen se dirige a las personas, no a los santuarios. Un santuario no evangeliza a nadie. Es del orden de los signos que sólo tienen sentido cuando significan un compromiso vital. La presencia del santuario de Guadalupe en el paisaje humano de México, sugiere el cambio de actitud de las personas el cambio de lugar, y no sólo peregrinaciones formales. Sin el ejemplo vivo de personas que siguen el camino vivo de María que va de Tlatelolco a Tepeyácac, el santuario se vuelve una tradición equívoca, o peor aún, muerta: significa liberación, pero también dominación, y la mayoría de las veces no significa nada.

La primera tarea es, pues, la convivencia con los pobres. De esta convivencia surgirá el camino de la acción. La acción será dirigida por la percepción de los recursos posibles concretamente. No todos los recursos son posibles. No todos los caminos están abiertos a la liberación. Pero existe el camino guadalupano, despreciado y abandonado por mucho tiempo por la tradición eclesiástica, que buscó por otros caminos, que no eran latinoamericanos, liberar al pueblo. Existe la acción de la Virgen María, que destruye la seguridad de los que confían en su poder (el obispo), y fortalece el ánimo de los que confían en Dios (Juan Diego).

Para usar una terminología que empleamos al analizar la estructura del relato guadalupano, es preciso restituir a la tradición popular su fuerza performativa. Sólo una Iglesia situada en la periferia del sistema, conseguirá realizarlo, y entonar con el pueblo guadalupano la antigua tradición bíblica, que es una tradición popular y que la comunidad cristiana de Palestina, al comienzo de la era cristiana, atribuyó a María:

" Derribó del trono a los poderosos
y exaltó a los humildes.
Sacio de bienes a los hambrientos
y despidió a los ricos con las manos vacías".

****

E X T R A C T O

C U A D E R N O S

T S

A L G U N O S A S P E C T O S D E L A R E L I G I O S I D A D C A M P E S I N A

Hans Hillenbrand

Lima Diciembre 1974.

La Religiosidad Campesina se puede estudiar a partir de diferentes enfoques (sociológico, etnológico, antropológico, sicológico, teológico). Aquí se hace un intento de entender la Religiosidad Campesina a partir de la teoría de "Dominación y Dependencia". Por una parte podemos entender la Religiosidad Campesina como mecanismo de dominación de carácter ideológico. América Latina siempre ha sufrido y sufre dominación, primero en tiempos de la Colonia de parte de España, después de Inglaterra y de Estados Unidos. Por otra parte, podemos entender la Religiosidad Campesina como mecanismo de defensa contra todo lo que domina a la clase campesina.
(Literatura: "Cultura de Dominación", Salazar Bondy, Lima 1968).

El ámbito geográfico de las observaciones es, generalmente, el departamento de Cajamarca, sólo en forma muy superficial se hace referencia acerca de la totalidad del campesino peruano.

I. EL CAMPESINO CAJAMARQUINO Y SU SITUACION DE DEPENDENCIA

Según la forma de tenencia de la tierra podemos distinguir cuatro grupos significativos dentro del CAMPESINADO CAJAMARQUINO:

1. El campesino minifundista
2. El campesino comunero
3. El campesino peón
4. El campesino socio

En general, se puede decir que en este momento cualquiera que sea su situación formal, el campesino cajamarquino sufre miseria y pobreza, que tienen como causas la discriminación y la marginación. Los grupos dominantes en todo nivel lo tienen bajo su dependencia. A esto se añade la dependencia bajo los poderes de la naturaleza. Esta situación no ha cambiado en los últimos años.

Eso es muy importante de tener en mente cuando queremos tratar algo de la religiosidad campesina. Los fenómenos culturales tienen fuerte vinculación y no son separables de la base económica y vivencial del grupo en referencia. Más todavía en el caso del campesino que junta en su familia centro de producción y centro vivencial con todos los aspectos culturales.

Los grupos dominantes producen, inventan y utilizan manifestaciones de Religiosidad Campesina, Por otro lado, el campesino se vale de su religiosidad como mecanismo de defensa.

II. ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD

Es difícil dar una descripción completa de la religiosidad campesina en el espacio disponible. Por eso mencionamos sólo los aspectos más importantes:

1. Concepto mágico del mundo.
2. "La Fiesta".
3. Religiosidad familiar.

1. Concepto mágico del mundo

El campesino en su situación antes descrita no es dueño de su vida. El mundo le

es hostil; el mundo domina su vida. Lo que antes vimos en el plan de la sociedad vale también para el "Cosmos del Campesino". El campesino no tiene armas para defenderse contra los poderes de la naturaleza, menos todavía para dominarla.

Algunos ejemplos tal vez para mostrar esto:

Las cosechas en los Andes dependen mucho de las lluvias. Para el campesino es imposible pensar que un día pueda "manejar" la lluvia.

El mundo de las enfermedades le es en gran parte conocido sólo en los síntomas. Las causas le son desconocidas. La mayoría ignora los mecanismos de contagio y de infección. Las experiencias hechas en la curación con plantas y minerales son mezcladas con brujería. Enfermedades, muerte e hijos vienen por la Voluntad de Dios; sobre todo hay que decir eso acerca de la mortandad infantil.

Cuando muere un animal, recién en estos últimos años el campesino busca las causas en la "peste" (expresión general cuando se enferma un animal) o en el "trébol verde" (los animales se enferman, cuando comen trébol verde); antes le era suficiente la explicación, que Diosito o el Santo le han castigado. Cuando se malogran las cosechas por el hielo o por demasiada lluvias, el campesino piensa en primer lugar, que no ha celebrado bien la fiesta en honor al Santo o se ha olvidado de pagar una misa para un familiar difunto. Finalmente, una descripción de un eclipse de sol hecho por un campesino.

"estábamos trabajando en la chacra. Ya los bueyes estaban uncidos. No habían nubes en el cielo. De repente, comenzó a faltar un pedacito en el sol. Los perros llegan a la casa; las gallinas buscan su rincón bajo el techo para dormir; más y más se esconde el sol, no se sabe en dónde; comienza a hacer un frío atroz; mi papá dice: Hijos, hoy día no es día para trabajar; hoy día hay que rezar; comenzamos a rezar el "Bendito". Todo eso duró algunos minutos; pero después de un rato, otra vez apareció el sol y nos abrigamos. Pero nuestro papá dijo: Hijos suelten los bueyes y vamos adentro de la casa para rezar. Algo pasará".

Cómo reacciona el campesino frente a este mundo que le domina? Como le faltan explicaciones científicas, él busca explicaciones según su visión del mundo. Y de dónde vienen elementos de esta visión? Hay elementos de su religión precristiana, hay elementos de la cristianización; todo esto se mezcla con sus experiencias vivenciales de su "clan y de su comunidad.

Entonces entendemos mejor: Mantenerlo al margen de la sociedad, a decir "marginarlo del mundo de hoy, del mundo científico; no prestarle facilidad de irse a la escuela; predicar una religión alienante, que transpone sus problemas a un nivel sobrenatural; no abrir todos los canales posibles de comunicación con el mundo moderno por miedo que se pierda el "Folklore" de nuestro campesinado, todo esto aumenta el miedo en el cual vive el campesino y refuerza su dependencia.

Pero no bastan explicaciones racionales. El campesino tiene que experimentar esta visión científica del mundo, tiene que vivirla, sino no cree y no se convence.

Un cierto tipo de cristianización, no solamente en el pasado y no sólo por parte de los sacerdotes católicos, ha contribuído bastante para que se desarrolle en el campesino su concepto mágico del mundo.

Un Dios todopoderoso, un Dios castigador, un Dios encima y afuera del mundo le fué presentado. Recordemos en "todas las Sangres" de J.M.Arguedas, la pregunta del viejo sacristán de San Pedro: "Qué Dios?". Y toda la conversación que sostiene con el cura. El campesino normalmente recuerda al Dios que da miedo. Los frailes franciscanos de Cajamarca le han enseñado así: "Tienes que temerle como al patrón" (Según una conversación con un viejito de Chala).

Como la iglesia oficial casi siempre estaba al lado del patrón y se mezclaba con él o estaba al lado de las autoridades del pueblo, el Dios de la iglesia oficial para el campesino también se sitúo al lado de los que le explotaron y le marginaron. Bartolomé de Las Casas no tuvo muchos sucesores en la serranía de Cajamarca.

El campesino frente a Dios nunca se siente libre, lo que es una condición imprescindible para una Fé cristiana. Dios para él es un poder como el poder del hacendado, con quien hay que arreglarse. Por eso hay que pagarle misas, hay que celebrarle fiestas, hay que ofrecerle oraciones, para evitar sus castigos.

Entendemos que éste no es el Dios de la Biblia, que éste no es el Dios que se personifica en los pobres.

Hay que mencionar en este contexto el rol que juega el sacerdote. Normalmente, tiene un poder tremendo en el campo cajamarquino. El puede celebrar misas para "atraer la lluvia, terminar sequías, espantar a los demonios, cantar el Evangelio para que los enfermos se curen y muchas cosas más". El campesino necesita al sacerdote o ....al brujo; lo que para mucha gente resulta un poco igual.

También un "sacerdote progresista" siempre es un hombre con poder y difícilmente puede evitar que se creen mecanismos de dependencia alrededor de él.

También influye mucho su forma de vivir. Mientras los predicadores en las haciendas comían en la mesa del patrón, no podían predicar a un Dios liberador.

Y hoy día, mientras los numerosos sacerdotes extranjeros mantengan su relación con el capitalismo internacional, no pueden ser agentes de una "teología de liberación".

Frente a este mundo mágico con poderes misteriosos, frente a un Dios que puede castigar en cualquier rato, el campesino sólo tiene armas mágicas como son: rezos,misas, fiestas, etc.

Consideremos un poco más de cerca una de ellas:

2."La Fiesta"

Muchas semanas antes ya comienzan los preparativos. En algunas partes hay "mayordomos". Son personas respetables en la comunidad o del caserío que se encargan, para el respectivo año, de organizar la Fiesta. Ellos tienen a su cargo contratar al padrecito, pagar las misas, comprar los cohetes y una cierta cantidad de cañazo o de chicha. En estas tareas, en algunas partes, ayuda el "procurador". Normalmente se distribuyen estos cargos en una reunión general de la población del caserío.

En el día central, y en muchas partes ya en las "vísperas", se reúnen los "devotos" con la población, delante de la "imagen", que normalmente tiene su sitio en

el altar mayor de la capilla. La imagen representa a una de las tres personas de la Trinidad. La imagen no es un simple símbolo, es mucho más: Tiene poderes milagrosos, puede castigar y puede conceder favores. Por eso, en los días de la fiesta queman cientos de cirios en la capilla. Se rezan muchos rosarios y otras oraciones; se celebran misas(el santo necesita "su misa"). Hay que negociar con la imagen!.

En el día central se saca al Santo en procesión. En muchas partes hay una pequeña banda de músicos que acompaña con Huaynos y Marineras. Es el momento de mayor emoción para la población. Se queman cohetes y hay danzantes que presentan sus bailes delante de la imagen que está llevada por los devotos en un "anda".

Alrededor de la capilla hay muchos "toldos" que venden comida, pan y toda clase de alcohol. Gracias a esto, los hombres y en muchas partes también las mujeres, llegan rápido a la embriaguez. Líos y peleas tampoco faltan y una pareja de policías se encarga de estos "delincuentes". En el calabozo, que se encuentra muchas veces en las partes bajas de la torre de la capilla, tienen después ocasión de superar los efectos del alcohol. En algunas partes se considera buen signo cuando matan en estas peleas a una persona: el santo va a dar una buena cosecha! Tal vez en este hecho se manifiestan todavía restos de una religión precristiana con sacrificios humanos.

Hay lugares donde ya en tiempos precristianos se celebró "La Fiesta". Los primeros misioneros usaron el lugar y muchas veces la fecha para seguir celebrando "Fiesta", pero con sentido cristiano. La fiesta es un gran gasto de plata para los mayordomos que en cambio ganan prestigio en la comunidad. Para conseguir esta plata tienen que vender carneros y hasta vacas y bueyes.

El precio de las misas varía entre 200 y 3,000 soles. Muchas veces cada mayordomo pide "su misa"; para el padrecito es muy conveniente y muchos presionan, para que existan varios mayordomos en una fiesta. Más misas, más entradas!. Hay que mencionar los esfuerzos de parte del obispo de borrar estos abusos, pero no se logró un éxito completo.

La "mayordomía", arruina a una familia o la deja endeudada por muchos años; esta situación se acepta por temor religioso al castigo o por no quedar mal socialmente o porque la comunidad o el cura lo impone. Se ahorra durante años para lucirse como mayordomo.

Claro que en la fiesta hay también elementos de una religión más auténtica. También se pueden observar valores culturales de gran belleza. (bailes, cantos, oraciones).

La fiesta religiosa es también expresión social del regocijo común. En esos días se muestra mucho espíritu comunitario: Invitaciones en las casas, intercambio de ideas y de noticias locales y nacionales, revisión de la vida del "clan" en muchas conversaciones y planificación para el futuro.

Pero estos elementos son tan mezclados con una religión mágica, que es diffcil distinguir lo auténtico de lo mágico.

La fiesta en general profundiza la dependencia del campesino en diferentes direcciones: No busca solucionar sus problemas terrestres con los medios naturales; él espera la solución por medio de un Ser Superior. La fiesta le constata que es un "ignorante" un "débil", que vive en la "oscuridad". La fiesta, en gran parte, refuerza la pasividad

del campesino frente a su situación de dependencia. La fiesta le saca plata, tiene una función empobrecedora no sólo para los pocos mayordomos, sino para todos. La fiesta es un ahogo en alcohol y bailes, y un olvidar de su situación de miseria y pobreza.

3. Religiosidad Familiar

Al principio y al fin de la vida humana encontramos en mayor proporción elementos de la Religiosidad Campesina en marco de su propia familia.

Bautismo

Los teólogos, cuando hablan del bautismo, mencionan el "don de ser hijos de Dios"; para el campesino el agua del bautismo, en primer lugar, significa otra cosa: Un niño recién nacido puede enfermarse cuando todavía no está bautizado. Y cuando ya está enfermo, cuando tiene el "susto", qué mejor remedio existe contra esto que el bautismo? En el ambiente de la familia se usa bastante la costumbre de "dar el agua de socorro". Eso quiere decir, que cuando nace un niño, se le administra el bautismo de emergencia. Pero el rito se ha deformado en un acto mágico que sólo tiende a conseguir salud al niño por medio de este acto.

Otro aspecto muy importante es la partida. Un niño sin partida es nadie, no tiene nombre, no vive en la sociedad, hay que "inscribirlo en el cura"!.Aunque hoy día casi todos los niños están inscritos en las municipalidades, muy raras veces un niño se queda sin partida de la parroquia. En muchas partes, autoridades civiles (Seguro Social) dan más fé a la partida de la parroquia que a los documentos expedidos por la Municipalidad.

No hay que olvidar el aspecto comunicativo del bautismo en la vida del campesino Hay que elegir a los "compadres"! Los padrinos del chiquito entran en una relación muy estrecha y casi sagrada con la familia del bautizado. Los padres del chiquito tratan a los padrinos de compadre y comadre, y consideran como pecado y delito muy grave pelear con ellos e insultarles. Se establece un sistema de favores entre ambas familias. La visita de los compadres es una fiesta familiar con grandes gastos.

En resumen, se puede decir, que el campesino considera al bautismo como un rito mágico, que favorece al niño, lo protege de poderes oscuros, de "las fuerzas de la tinieblas", que nadie sabe caracterizar bien, pero de las cuales casi todos tienen miedo. El bautismo para el campesino es un arma de defensa. En el aspecto del compadrazgo muchos valores comunitarios están escondidos, que ni la iglesia, ni el trabajo social hasta la fecha saben apreciar bien.

Velorio

El mundo de las almas forma parte de estas fuerzas de las tinieblas. Los muertos pueden hacer daño, puedan vengarse de los vivos.

No existe tanto una relación de familiaridad entre los vivos y los muertos de una sola familia. Muchas dudas tienen los vivos, de que los muertos se queden tranquilos. Por eso se pagan misas después de medio año de la muerte o "al cabo del año". Por eso se celebra la fiesta de las almas el 1º y 2 de Noviembre. Por eso cada año, muchas veces para la misma fecha, se pone una crucesita nueva en la tumba. En algunas partes todavía se acostumbra a dar "comida" a los muertos para que no se quejen.

Muy peligrosos para los vivos son los sitios donde ha muerto alguien por accidente o por un crimen. Allí hay que encender una vela al pasar, sino el alma fastidia.

El mundo de las almas tiene relación con los muertos pero no se puede decir que existe una identidad entre el muerto y su alma. El alma es el muerto y al mismo tiempo no es el muerto, porque ha sufrido una transformación por su incorporación al mundo de las almas.

El alma es invisible pero puede hacerse visible. En todas las partes del campo cajamarquino se cuentan apariciones de almas en forma de "bultos" o de mulas o de gente decapitada. Almas que se meten al camino y no dejan pasar en las noches. Por eso, mejor se enciende una velita para no ser fastidiado.

A partir de la muerte hay que protegerse: Se enciende una vela al lado del cadáver, no por conciencia cristiana y para manifestar que este recién muerto, seguirá viviendo en la comunidad de Dios y va a resucitar el último día. Más bien para contentar su alma y para que se quede tranquilo y no fastidie se enciende la vela.

Y de frente hay que preparar el velorio. Se prepara una buena comida para todos los familiares que van a venir y hay que conseguir bastante cañazo para todos los dolientes. Se vela generalmente dos noches. Se reza el rosario y se toma bastante alcohol; cuando amanece, la mayor parte de la gente está borracha. Algunos dicen, que es un "deber para con los muertos"; otros admiten que el alcohol ayuda a olvidar la pena de la muerte. El consumo de cañazo sigue hasta el entierro. Cuando muere un niño chiquito, en algunas partes todavía se hace baile con bombo y quenas, porque es "angelito" Pero es una alegría bien misteriosa que en realidad no alegra. Para alegrarse de esta manera se necesita "cañazo". Ejemplo de una alienación completa que mata sentimientos humanos en favor de la vida?! Tal vez piensan los papás y los familiares que la vida es una cosa triste y mejor que el niño no lo experimente. Tal vez encontramos aquí elementos de una teología muy dudosa del "angelito", que no tiene pecado y entra "así no más", a la gloria del cielo.

Otra vez en la relación con los muertos encontramos un sistema de dependencia y de poder. El campesino quiere defenderse contra el poder de las almitas. Su religiosidad le da armas.

CONCLUSIONES

1. La Religiosidad Campesina es en gran parte un subproducto de su situación de dependencia.
2. En su defensa contra estos poderes que le explotan, desarrolla mecanismos individuales y comunitarios: Ritos de su Religiosidad.
3. La clase dominante (terratenientes, autoridades, iglesia institucional) utiliza la Religiosidad Campesina como arma ideológica para seguir explotándolo.
4. Es una posición infantil de criticar al campesino por su religiosidad y de calificarle: "Ignorante, payaso, terco, salvaje, etc.". El no tiene la culpa por su situación de dependencia. En su situación le son disponibles sólo armas del mundo mágico religioso para protestar contra todas las formas de dominación.

III. PERSPECTIVAS

La teoría de Dominación y Dependencia, fundamentalmente, formó el marco teórico para la presentación de nuestras observaciones. Partiendo desde allí nos preguntamos, cómo seguirá la Religiosidad Campesina? Y, más especialmente nos preguntamos, qué relación tiene la Religiosidad Campesina con el trabajo social?.

Recordemos que la Religiosidad Campesina, como todo fenómeno cultural, forma parte de la superestructura de una sociedad. Especialmente hay que ubicarla en la parte ideológica de la superestructura.

Ahora bien, podemos observar tres enfoques de la Religiosidad Campesina:

1. Enfoque político

En la zona de Cajamarca existen grupos estatales, pero también particulares que trabajan con el campesinado. Sólo muy pocos notan la implicancia que tiene la Religiosidad Campesina con la política. Pero también hay gente consciente del problema. Lamentablemente, creen que cambiando los modos de producción en la base económica, de sí mismo se arreglará el asunto de la Religiosidad. Muchas veces todavía profesan un materialismo beligerante que choca fuertemente al campesinado.

2. Enfoque religioso

Por otro lado, hay sacerdotes tradicionales que mencionan en cada prédica la "amenaza del comunismo" e intentan modificar y modernizar un poco el aspecto ideológico de la Superestructura. Quieren camuflarse mejor para seguir defendiendo los intereses del capitalismo internacional. No piensan, en ningún momento, cambiar algo en la base económica. Son defensores de la propiedad privada y muchas veces son amigos de los latifundistas y de la gran burguesía.

3. Enfoque "Teología de Liberación"

Existe un grupo minoritario dentro de la iglesia católica que cuestiona fuertemente las dos posiciones anteriores: Es consciente que la iglesia como institución siempre estaba al lado de los explotadores y apoyó la dominación con el camuflaje ideológico. Este grupo busca una solución, mejor dicho, una superación de la Religiosidad Campesina, en dos direcciones: Está convencida que en primer lugar hay que cambiar los modos de producción. Acciones políticas que cambian profundamente la base económica de la sociedad sin prioritarias.

Pero, por el otro lado, hay que tomar en serio la " situación ideológica", en la cual se encuentra el campesinado. No hay que ridiculizar o rechazar en el primer encuentro con él sus valores y creencias. Acciones de Reflexión y Concientización a partir de la Superestructura tienden también a quitar la función alienante de la Religiosidad Campesina.

Este enfoque exige bastante lucidez y compromiso, porque demasiado cerca está el peligro que la iglesia institucional se sirva de estos grupos para camuflar otra vez su acción de alienación y su función ideológica de fortalecer al capitalismo explotador.

ASPECTOS PARA EL TRABAJO SOCIAL

1. La Religiosidad Campesina sólo puede ser superada por el campesino mismo. Como se trata de un problema de "dependencia", de ninguna manera se puede actuar por imposición (prohibiendo o saboteando fiestas, por ejemplo). El trabajador social puede y debe dar impulsos de reflexión para que el campesino mismo cambie sus costumbres alienantes.

2. El trabajador social debe ser consciente, querer cambiar aspectos de la Religiosidad Campesina sin cambiar estructuras de la base económica, significa curar síntomas y no causas de la enfermedad.

3. El trabajador social debe evitar una tendencia simplista "folklórica" que admite todo de la Religiosidad Campesina como valor y anima para que el campesino siga igual y presente bonitos espectáculos para los turistas.

4. Igual debe evitar una tendencia contraria que rechace y ridiculice todo acerca de la Religiosidad como sincretismo y religión salvaje. Muchos valores escondidos deberían animar a buscar con el campesino caminos de liberación para salir de las "tinieblas" de la Religiosidad.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

U M B A N D I S M O

CRISTIANISMO A LA AFRO-BRASILEÑA

Cinco millones de hombres y de mujeres en Brasil se autodenominan confesionalmente "umbamdistas" y se calcula que, sin llegar a ser miembros de este poderoso movimiento religioso brasileño, hay en el país otros cinco millones de simpatizantes del umbamda. Los fieles umbamdistas cuentan en la actualidad con unos 100.000 centros de reunión o "tiendas de campaña" y cada una de las comunidades adscritas a estos numerosos lugares de culto suma un promedio de cincuenta adeptos y un número más o menos igual de simpatizantes. Hay localidades, a comenzar por la misma Río de Janeiro, en las que los fieles umbamdistas con práctica regular superan en número a los practicantes católicos. ¿No es significativo, por ejemplo, que frente a las 170 parroquias católicas de Río haya actualmente no menos de 10.000 "tiendas de campaña" de culto umbamdista?

ORIGENES POCO CLAROS

Se desconoce el año y la fecha del nacimiento del umbamdismo. Su aparición ante el gran público brasileño data de los años veinte y treinta de nuestro siglo, sin que se pueda avanzar a mayores precisiones cronológicas. El umbamdismo, sin la menor duda, procede de otro movimiento religioso anterior, típico igualmente del Brasil, y que es conocido con el nombre de "macumba". El umbamdismo se desgajó de los círculos macumbistas porque los brasileños de raza negra, que constituían el grueso de la macumba, se sintieron contrariados por los espiritistas de su propia confesión religiosa. Los brasileños de origen africano invocaban a los espíritus de grandes y remotos personajes del Africa; los espiritistas blancos intentaron romper con esta tradición africana. Surgió la rebelión de los afrobrasileños y, en este clima de desconcierto y autonomía religiosa, hizo su aparición el umbamdismo.

MOVIMIENTO RELIGIOSO SINCRETISTA

El umbamda, por su doble afirmación africana y cristiana, es un típico ejemplo de confesión sincretista. Se dan cita en él elementos religiosos de los primitivos cultos africanos, particularmente de los sudaneses y bantúes, importados a Brasil durante los largos y dramáticos tiempos de la compra-venta de esclavos. Del Brasil se ha dicho que es "un pueblo que asienta sus pies en América y tiene su corazón en Africa". Y este corazón continúa aún palpitando al ritmo de los viejos cultos religiosos de la madre Africa.

Estas dos aportaciones -culto a los muertos y culto a los espíritus o fuerzas del cosmos- van a encontrar en el umbamdismo un ámbito propicio para intercambiarse y enriquecerse mutuamente y el umbamdismo se afirmará como culto a las grandes fuerzas que llenan el cosmos, entre las que destacan las fuerzas benefactoras de los antepasados.

El catolicismo portugués, lejos de contrariar estas aportaciones sudanesas y bantúes, las potenció inconscientemente. La familiaridad con los santos y las manifestaciones del folklore religioso lusitano encajaban muy adecuadamente con las características de la religión bantú-sudanesa de los esclavos africanos. "Este cristianismo do--

méstico, lírico y festivo, cristianismo de santos "compadres" y de santas "comadres de los hombres -escribe Gilberto Freyre-, de Vírgenes madrinas de los hijos, fue el que creó en los negros los primeros vínculos espirituales, morales y estéticos con la familia y la cultura brasileña". Santa Ana será conocida como la abuela de Dios. Los santos que no atienden a las súplicas de sus devotos, serán "castigados" colocándolos de cara a la pared o con la cabeza hacia abajo....

A mayor abundamiento, el catolicismo portugués, forzado por las condiciones de la colonia, se vive a nivel doméstico. Las capillas pertenecen al señor de las grandes explotaciones agrícolas. El las construye a sus propias expensas y cuando ocurre que el misionero pasa por el poblado, señor y familia, hijos y criados, portugueses y africanos se reúnen en el pequeño templo para oír el sermón, recibir los sacramentos y celebrar la Eucaristía..... Se trata de un catolicismo independiente y desorganizado. Los mas no cuentan con un sacerdote que comparta la existencia día a día. Los obispos son pocos y están lejos. Las leyes eclesiásticas, pensadas para el catolicismo de la metrópoli, resultan incumplibles en la gran colonia. Todos estos factores, y otros varios más de igual condición, predisponen el ambiente para el fenómeno del sincertismo religioso, por un lado, y para la organización religiosa en pequeñas comunidades de fieles que inventan de tiempo en tiempo sus peculiares expresiones religiosas. Aquí tienen que situarse las raíces de los movimientos religiosos sincretistas de todos los tiempos y aquí se encuentra el fundamento del umbamdismo de nuestro siglo..

EXPRESIONES DEL SINCRETISMO RELIGIOSO

Ya no somos africanos y por eso tenemos la obligación de adorar también los santos brasileños, y esto tanto más cuanto que se trata de los mismos espíritus con nombres diferentes". Quien así se expresa es una mujer afro-brasileña. Sus palabras son eco de toda una "filosofía" inconsciente, de una vivencia que durante siglos ha ido modelando la religiosidad de la comunidad brasileña. Más numerosos que los brasileños de origen portugués, los esclavos negros, por su condición de tales, tenían que ir aceptando la fe cristiana. Esta fe definía al Brasil, y los esclavos, sin mayor resistencia, aceptarían la fe de sus señores. Pero ¿se vaciarían de sus antiguas culturas, de sus ancentrales cultos, de sus devociones más sentidas? El sincretismo brasileño será, en estas condiciones, un sincretismo de ida y retorno. El catolicismo brasileño aceptará ritos, usos, modos, distintivos de las viejas religiones africanas; al fin y al cabo, los esclavos, por su numerosidad y por su ingenio, lograrán influir fuertemente sobre la sociedad católica de sus amos. Luis de Cámara Cascudo, en su importante obra "Madre in Africa", ha elencado numerosos datos sobre la aportación africana a la cultura del Brasil: danzas, músicas, mitos, personajes, artes, alimentos, bebidas, humorismo, nombres, etc. Si la cultura africana ha tenido una sobresaliente influencia en la vida social, cultural y laboral del Brasil, ¿será extraño que haya impactado fuertemente a las creencias religiosas y, sobre todo, a sus expresiones más populares? "Llevamos casi todos la impronta del influjo africano", afirma rotundamente el sociólogo brasileño Gilberto Freyre. La aportación de las religiones africanas al sincretismo religioso es indiscutible y, desde una perspectiva cultural y sociológica, un fenómeno absolutamente natural.

Pero los creyentes cristianos son los señores de la nueva sociedad brasileña y es aún

más lógico y natural -desde esa misma perspectiva cultural y sociológica- que su fe y las expresiones de su fe se hayan impuesto a la totalidad de los habitantes del país. Es la aportación del cristianismo a las viejas religiones africanas.

Esta doble y contraria aportación no ha de ser entendida en términos de imposición y de lucha abierta y declarada entre dos culturas o, más concretamente, entre dos religiones. El sincretismo no es el resultado de una guerra ni el fruto de un ordeno y mando. Es una realidad que se va suscitando poco a poco, por simple contacto, por elemental convivencia, por pacífica coexistencia. No luchan los creyentes; se intercomunican e influyen los credos y las prácticas. Y, por regla general, el resultado de esta confrontación no es la victoria, sino el maridaje.

Este maridaje puede limitarse a un simple compartir el techo. Los elementos religiosos de una fe se encajan en pie de igualdad con la de otra. Y así, en Brasil y concretamente en el umbamdismo, puede verse que junto a los más populares tianos se veneran y reciben culto las imágenes de los antepasados bantúes o de los orixás" o espíritus sudaneses.

El maridaje puede avanzar algunos pasos más y consiste en la adaptación de los elementos religiosos de una cultura a los de la otra que ofrecen alguna semejanza. Si los católicos brasileños veneran a San Jorge que mata al dragón o a San Miguel que alancea al demonio, ¿no es lógico que los afro-católicos vean en sus representaciones al "Xangó" sudanés, espíritu de las armas y de la guerra contra el mal? Y si "Exú" es un espíritu sudanés que castiga y causa daño, ¿qué inconveniente habrá para que su representación sea adoptada como soporte expresivo de los demonios bíblicos? Esta adaptación no siempre es censurable. Una cristiandad como la brasileña, con millones de fieles de raza negra, ¿no aspirará a colorear el rostro de la Virgen para tenerla como más cerca de sus hijos? Nuestra Señora de la Aparecida, a la que el pueblo considera patrona del Brasil, ofrecerá a sus hijos un rostro negro, un rostro de piel africana, aunque con caracteres blancos. Y lo mismo ocurre, aunque en sentido contrario, con las imágenes del "Buen Jesús de Bonfim" o con el de Piraopora, veneradas multitudinariamente por el pueblo brasileño. Su iconografía, poco a poco, va cediendo al gusto artístico de los africanos....

Y cabe -según los tratadistas- hasta un tercer nivel de sincretismo, el denominado de asimilación. Los elementos religiosos de una cultura permanecen intactos en su contenido, pero los de la otra se asimilan a éstos y, sin perder su propia personalidad, se crea una cerrada identificaciónentre ambos. La Inmaculada Concepción, por ejemplo, con su festividad solemne el 8 de diciembre, será, al mismo tiempo, representación de la diosa Yemanjá. La mujer del ya citado "Xangó" será festejada popularmente el 26 de julio, festividad de Santa Ana. La celebración de los santos hermanos Cosme y Damián servirá para el culto a dos hermanos gemelos de la mitología sudanesa. San Sebastián, cuyo cuerpo es representado agujereado por las flechas, será simultáneamente el dios Obaluayé, dios de la viruela....

¿ JUSTIFICACION DEL SINCRETISMO ?

Sin pretensión alguna de justificar, al menos en igual medida, estos tres gra-- dos de impulso sincretista cristiano-afrobrasileño, no estará de más recordar que la

mejor tradición católica se ha prestado generosamente a una serie de variantes sincretistas. De hecho, numerosas festividades y celebraciones cristianas, así como no pocos de nuestros ritos y usos religiosos, son traducciones cristianas de mitos, usos y costumbres, festividades y celebraciones paganas. La celebración de la Navidad el 25 de diciembre responde a una antigua celebración pagana que festejaba al "Sol naciente" La fiesta de la Candelaria y Purificación de María, el día 2 de febrero, prolonga un rito del paganismo romano por el que las mujeres, en esa misma fecha, celebraban su purificación con una procesión nocturna, alumbrada con candelas. Santos como San Jorge, San Roque o San Cristóbal han incorporado a su posible biografía mil elementos de mitos vividos por el pueblo antes de su conversión a Cristo.

Karl Adam, con enorme visión misionera, ha llegado a afirmar: "Un historiador de la religión del año 5000 después de Cristo descubrirá con facilidad en el catolicismo concepciones, formas y prácticas que procedan de la India, de China o de Japón" Si la adaptación y la adopción no son términos carentes de valor, ¿no es de esperar que la aportación de las Iglesias de Africa o del continente asiático introducirán en el cristianismo originalidades hoy impensables? "La veneración de los apóstoles, de los mártires, de los ángeles fue un sustitutivo del culto a las divinidades locales, culto que se transparentaba como un velo de tul; fueron algunos obispos los que estimularon esta práctica", ha escrito recientemente, a modo de amplia justificación del umbamdismo, el autor umbamdista Da Matta y Silva.

Esto es indudable para quien conoce un poco del modo como el cristianismo se difundió durante siglos en la cultura múltiple de Europa. Raimundo Paniker ha escrito con enorme sabiduría: "El cristianismo occidental es la compleja religión hebraico-helénico-grego-latino-céltico-gótico-moderna, convertida, con mayor o menor éxito, a Cristo".

Este sincretismo histórico, que hoy se nos presenta como autenticidad cristiana no adquirió tal calificación en un abrir y cerrar de ojos. La transformación de las celebraciones paganas en festividades cristianas se consiguió solamente con el transcurso de los siglos y sólo cuando la "cultura" se hizo prevalentemente cristiana y logró desalojar de los usos, ritos y mitos la vieja raíz pagana. Y ya es mucho decir que tal raíz esté por completo seca en la religiosidad cristiana popular...

Estas reflexiones no son, ciertamente, una justificación del sincretismo y menos aún del umbamdismo en concreto. Sirven solamente para ahorrar a los hombres timoratos un excesivo escándalo o una desmedida sorpresa. El encuentro de dos culturas y, por ello, de dos religiones comporta fácilmente un proceso sincretista de ambas. Lo ocurrido en Brasil no se sale de lo normal y para el espíritu misionero de la Iglesia no puede arrastrar otra responsabilidad que la de estimular en la comunidad creyente una mayor y mejor voluntad de evangelización, por un lado, y una mayor encarnación, sincera y profunda, en las culturas de los hombres a los que testimonia y predica el Evangelio.

EN EL UMBAMDISMO FE CRISTIANA

El umbamdismo, en cuanto que es un fenómeno surgido en un medio ambiente oficial y superiormente católico, ha recibido del cristianismo numerosas improntas. No es

una religión africana trasplantada al Brasil; es el cristianismo brasileño con importantes aportaciones africanas y con otras, no menos importantes, procedentes del espiritismo cardecista, difundido en Brasil por Allan Kardec, pseudónimo del francés León Hipólito Denizard Rivail,en el siglo XIX.

Todos los umbamdistas han sido bautizados en la Iglesia Católica o tienen que recibir el sacramento bautismal antes de ser reconocidos como umbamdistas. Existe la posibilidad de que, después, un umbamdista bautizado en la Iglesia Católica se enrole en alguna confesión protestante; pero en este caso, el umbamdismo le exige que antes haga abjuración del catolicismo.

El Evangelio es fuente de inspiración religiosa para los umbamdistas y son continuas las llamadas de atención a los fieles umbamdistas a que conozcan la Sagrada Escritura. Las autoridades del umbamdismo afirman en mil tonos que el umbamdismo es cristiano. El "Catecismo del Umbamda" dice textualmente: "El Umbamda es religión cristiana y acepta todas las verdades cristianas". Y también: "El Umbamda es un culto religioso prestado a Dios o, mejor aún, si se utilizan los términos de los hermanos y maestros umbamdistas, es un culto prestado a la Suprema Divinidad por parte de todos cuantos creen en Cristo".

Para el umbamdismo no hay dificultad alguna en que un fiel sea simultáneamente católico y espiritista. Admite entre sus fieles, además de católicos, a protestantes, ortodoxos, no-cristianos, como hinduístas, budistas, etc.; pero sólo los bautizados en la Iglesia Católica alcanzan, a su entender, la plenitud religiosa del umbamdismo. Profundamente "ecumenista", en el sentido de que respeta la fe de cada religión, todo el umbamdismo es una tácita e incluso expresa incitación a definirse como católico.La Conferencia Episcopal del Brasil, en un documento público del año 1966, aludía a la acción misionera entre los umbamdistas a reglón seguido de la proyectada para con los "bautizados que probablemente viven una fe implícita". En el umbamdismo hay fieles que no están bautizados, pero, aparte de ser una excepción, toda la fe umbamdista conspira a reclamar de sus adeptos la recepción del sacramento bautismal.

La fe en Dios Padre es semejante a la profesada por la fe católica, por no decir que es idéntica. Designan a Dios con nuestros propios nombres y, para el umbamdismo, Dios es Amor, Verdad, Eternidad, Felicidad, principio y fin de todas las cosas visibles e invisibles. Es frecuente encontrar en el umbamdismo definiciones de Dios tomadas del hinduísmo, pero con esta apropiación sólo intentan subrayar que no existe sino un único Dios para todos los hombres. Las expresiones tomadas de las antiguas religiones sudanesa y bantú no han destruido la mejor pureza del concepto de Dios.

La afirmación sobre la divinidad de Cristo no es totalmente clara en el umbamdismo. Le llaman, ciertamente, "Maestro divino", "Dios niño", "Hijo unigénito de Nzamby-Deus"; pero en la predicación umbamdista, Cristo es, sobre todo, el maestro del dolor y de la bondad, el hermano que ha sufrido por todos y que, por ello, puede ser nuestro guía para la vida eterna. Aparece también, aunque la expresión no sea utilizada entre los umbamdistas, como el Mediador. Con expresiones tomadas de los cultos sudaneses a Obatalá y que, cosa curiosa, se acerca mucho a las de San Pablo, suelen designar a Cristo como "Rey y Padre de la humanidad", "Segundo Adán", "Primogénito de la familia humana". "Primogénito de toda criatura, viva o muerta".

Mucho más problemática es la fe umbamdista en el Espíritu Santo. Los tradicionales símbolos de la polama o de las lenguas de fuego son utilizados en el culto umbamdista; pero no es infrecuente, al menos a nivel de masas, que el Espíritu Santo aparezca como identificado al arcángel San Gabriel. Más teóricamente suele ser identificado con "Ifá", encarnación de la fuerza vital en los cultos sudaneses. De todos modos, los umbamdistas se santiguan varias veces al día con la señal de la cruz y utilizan nuestra misma fórmula trinitaria.

Mucho más ajeno a la verdad cristiana es todo el largo capítulo de las creencias umbamdistas sobre la reencarnación de las almas hasta que hayan logrado un punto culminante de purificación. La concepción de la naturaleza de las almas como partículas de la divinidad entraña un cierto criterio panteísta. Las sesiones espiritistas, con el recurso a los procedimientos mágicos, si bien reafirma una comunión de los hombres con el cosmos y con las fuerzas vitales de la naturaleza, también puede inficcionar los verdaderos conceptos sobre la salvación eterna.

PRIMACIA DE LA CARIDAD

Resulta imposible una correcta interpretación del umbamdismo si no se resalta la primacia de la caridad, universal y ecumenista, entre todos los dogmas y modos de comportamiento de la comunidad umbamdista. "Fuera de la caridad no hay salvación", podría muy bien ser el lema del umbamdismo, y algunos de sus autores más autorizados gustan de subrayar este principip y contraponerlo al tradicional principio cristiano -entendido muy al pie de la letra- de que "Fuera de la Iglesia no hay salvación". El umbamdismo reafirma una y mil veces el primado de la caridad. Toda su variopinta liturgia, sus sesiones de espiritismo, sus ritos mágicos, sus sermones y catequesis, van dirigidos a estimular la caridad de los fieles umbamdistas. El sentido y la conciencia de comunidad es muy vivo en las reuniones litúrgicas del umbamdismo. La obligación de no sobrepasar el número de cincuenta en las comunidades umbamdistas responde a la voluntad de posibilitar la caridad fraterna entre los fieles. Se comprende, por ello, que en la actualidad el umbamdismo cuente con una importantísima red de hospitales, asilos, escuelas, guarderías infantiles, cooperativas de viviendas, etcétera. Las "curaciones" que suelen tener lugar durante las reuniones litúrgicas y que constituyen un punto central de las mismas, entran de lleno en la práctica de la caridad umbamdista.

EL "TEST" PARA LA CATOLICIDAD

El fenómeno del umbamdismo es un "test" para la catolicidad de la Iglesia. "Los africanos y las grandes masas han recurrido al umbamdismo porque, tal como eran, no había para ellos un puesto en la Iglesia oficial; y al no ser aceptados tal como eran, no ha existido ni se ha buscado para ellos una fórmula adecuada de expresión religiosa cristiana".

Así escribe el estudioso del umbamdismo padre Sevino Mombelli, en un extenso trabajo dedicado al tema en las páginas de "Fede e Civiltá". El misionero insiste en que el umbamdismo es hoy por hoy un desafío a la catolicidad de la Iglesia, como lo están siendo igualmente, aunque en menor medida de importancia, las innumerables sectas sincretistas afro-cristianas que pululan por todo el continente negro. Las expresiones re

ligiosas de la Iglesia, la expresión excesivamente racionalista de la fe cristiana, la masificación de los fieles, el rechazo de los valores religiosos tradicionales de los cultos pre-cristianos, etc. hacen que muchos nuevos cristianos, procedentes de otras culturas que la occidental europea, se sientan marginados en el seno de la Iglesia. Si el fenómeno del sincretismo es un producto natural en el encuentro histórico entre dos concepciones religiosas, el hecho, cada día creciente, de que los nuevos bautizados rompan la comunión con la Iglesia y se constituyan en comunidades sincretistas, es una realidad que tiene que estimular a la Iglesia misionera a replantear muchos capítulos de sus métodos de evangelización. Tiene que hacerlo por responsabilidad de servicio a los hombres. Tiene que hacerlo, sobre todo, porque en este comportamiento se juega la autenticidad de su propia catolicidad. La Iglesia no es de un occidente europeo que se extiende a todo el mundo y se propaga a otras culturas y civilizaciones. La Iglesia es patrimonio de todos los pueblos por igual y sin prevalencia de unas culturas sobre o-- tras. Por ello, la creación del clero nativo de las misiones, con su episcopado,es hoy por hoy una urgencia que no admite más demora.

++++++++++++++++++++++++++++++++