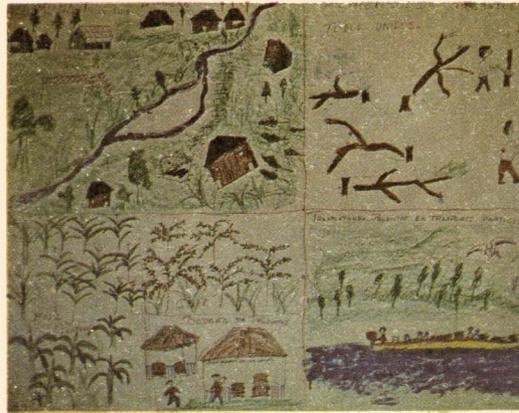
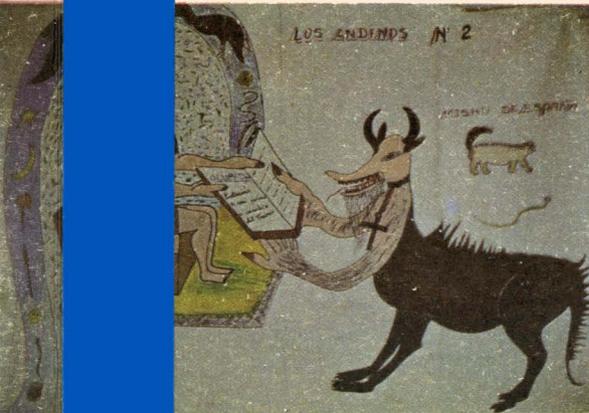


ecuador DEBATE

MAYO DE 1984

QUITO – ECUADOR



RELIGIOSIDAD POPULAR LA IGLESIA DEL PUEBLO

5

\$ 5,00

ecuador DEBATE



1324-3048

QUITO - ECUADOR

ecuador DEBATE

COMITE DIRECTIVO:

José Lasso, Francisco Rbon Dávila, Lautaro Ojeda, Manuel Chiriboga, Jaime Borja.

CONSEJO EDITORIAL:

Galo Ramón, José Sánchez Parga, Manuel Chiriboga, Francisco Rbon Dávila.

COMITE DE REDACCION:

Andrés Guerrero, Fernando Gutiérrez, Carlos Jara, Iván González, Víctor Hugo Torres, Hernán Rodas, Francisco Gangotena, Carlos Arrobo, José Mora Domo, Antonio Guzmán, Adolfo Rutz.

DIRECTOR:

José Sánchez Parga

DISEÑO:

José Mora Domo

DIAGRAMACION:

Juan Calderón N.

BIBLIOTECA



CAAP

Portada: Dibujos FOIN
(Archivo CAAP)

PRECIO: 150 sucres

ecuador DEBATE

NOTAS

1. *La Colección ECUADOR DEBATE es una publicación del Centro Andino de Acción Popular CAAP, bajo cuya responsabilidad se edita.*
2. *ECUADOR DEBATE es una publicación periódica que aparece tres veces al año y cuyos precios son los siguientes:*

	Suscripción	Ejemplar Suelto
<i>América Latina</i>	<i>US\$ 10</i>	<i>US\$ 3,50</i>
<i>Otros Países</i>	<i>US\$ 12</i>	<i>US\$ 4</i>
<i>Ecuador</i>	<i>Sucres 400</i>	<i>Sucres 150</i>

(En todos los casos incluye el porte aéreo).

3. *La dirección postal de la Revista es: Apartado Aéreo 173-B, Quito, Ecuador, Oficina ubicada en Av. Las Casas 1302 y Arias de Ugarte. A esta dirección deberán enviarse las solicitudes de suscripción, compra de ejemplares sueltos y solicitudes de canje de similares.*
4. *El material sometido para su publicación (artículos, comentarios, etc.) deberá ser canalizado en la medida de lo posible a través de los miembros del Comité de Redacción.*
5. *Opiniones y comentarios expresados por los colaboradores son de responsabilidad exclusiva de éstos y no necesariamente de la Revista.*
6. *El material publicado en la Revista podrá ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente que le dé el respectivo crédito.*
7. *El símbolo de la revista es el logotipo del Centro Andino de Acción Popular.*

índice

	Pág.
EDITORIAL	5
COYUNTURA	
PROCESO ELECTORAL Y FUTURO POLITICO	9
Luis Verdesoto	
ESTUDIOS	
RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGION DE ESTADO	29
J. de Olano	
COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE: UN FENOMENO ECLESIAL Y POLITICO	38
Hernán Rodas	
VISION PASTORAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	56
Angel Salvatierra	
RELIGIOSIDAD POPULAR: REFLEXIONES CRITICAS SOBRE UNA EXPERIENCIA	82
J. Comblin	
RELIGION Y FIESTA ANDINAS: RECONCEPTUALIZACIONES	92
J. Sánchez-Parga	

ANALISIS Y EXPERIENCIAS

EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR VISTO DESDE AFUERA	109
Juan Botasso	
EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR ESTUDIADO A TRAVES DE LOS MITOS	115
Siro M. Pellizaro	
LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE LA SIERRA	125
Lucía Zalamea	
LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE LA IGLESIA EVANGELICA	134
Víctor Hugo Vaca	
LA RELIGIOSIDAD DEL NEGRO ESMERALDEÑO	143
Bertha Isabel García F.	
JERARQUIA ECLESIASTICA Y RELIGIOSIDAD POPULAR	149
Entrevista a Mons. Luna Tobar	

estudios

RELIGION Y FIESTA ANDINAS: RECONCEPTUALIZACIONES

J. Sánchez—Parga

Tanto la fenomenología de las religiones como la historia comparada de las religiones (1) han acometido un aislamiento de lo religioso, dotándolo de una falsa especificidad, y cuya consecuencia ha sido una larga serie de interpretaciones del hecho religioso segmentado de la realidad socio-cultural en la que se sitúa siempre. Aunque el método antropológico, en las obras de los clásicos, corrige este desenfoque de perspectiva, al comprender la religión en cada sociedad intimamente articulada a todas sus estructuras económicas, políticas e ideológicas, el riesgo de asignarla a determinados espacios, como las fiestas y los rituales, y de seguir indagando su esencia en los mitos y en las creencias de cada pueblo hace que lo religioso tienda a quedar siempre circunscrito a un aspecto o a realidades particulares dentro de una determinada sociedad y cultura.

No ha sido extraño por ello que los primeros colonizadores, cronistas y misioneros en América al encontrarse con algunos pueblos, sobre todo selváticos, dejaran el testimonio de una carencia o de una negación como pueblos "sin religión y sin Dios" o con una aversión u hostilidad a todo lo religioso. (2). Fue la constatación de una falta de instituciones, prácticas, sectores sociales y creencias religiosas y ceremoniales lo que les indujo a concluir la ausencia de religión en tales pueblos, en la incapacidad de entender que dicho fenómeno religioso podía estar muy presente de manera difusa por toda su realidad socio cultural.

Es este mismo criterio el que en la actualidad orienta las indagaciones religiosas hacia lo que la religión ofrece en cada grupo como lo más específico y más representativo. Con todo se ha logrado un cierto avance al integrar en la comprensión de las manifestaciones religiosas, fiestas, ceremoniales y rituales, la consideración de componentes económico productivos, socio-políticos y culturales. Pero no se ha conseguido descentralizar todavía del todo esa supuesta especificidad de lo religioso ubicándolo más allá de tales espacios o manifestaciones más convencionales.

Tales presupuestos van a condicionar, como observaremos más adelante, toda una metodología de la investigación del fenómeno religioso y muy concretamente de la fiesta.

La religión en los Andes

Los estudios sobre la religión en las sociedades andinas han solido incurrir en dos procedimientos que circunscribieron limitativamente la comprensión de la compleja naturaleza del fenómeno religioso:

a) Una orientación, que se remonta ya a la misma obra del Cronista inca GARCILASO DE LA VEGA, y que tendrá su portavoz actual más representativo en A. METRAUX (3), identifica la religión andina en las instituciones del incario, en el sistema de creencias y ceremoniales religiosos y de fiestas instaurado por las clases dominantes y constituido en ideología de Estado. Este enfoque, adoleciendo de una arqueología de lo religioso en los Andes, tendió a ignorar la religiosidad de las sociedades pre-incaicas, y quizás también la supervivencia de muchas de las creencias y prácticas religiosas tanto durante el imperio del Cuzco como después bajo la dominación española y la "estirpación de herejías" iniciada por Toledo. Es este substrato religioso de las sociedades andinas el que sigue siendo importante de recuperar para entender incluso hoy muchos de los comportamientos vigentes en dichos grupos.

b) El otro abordaje de las religiones andinas ha quedado atrapado en los esquemas de cristianización iniciados por el régimen colonial, al proyectar sobre ellos una lectura con categorías cristianas y cristianizantes de su universo religioso. Esta metodología, que ha tenido sus primeros portavoces en B. DE LAS CASAS y B. DE SAHAGUN, quienes descubrieron ya valores cristianos en los indios de América, sigue condicionando estudios más actuales sobre la religiosidad de los grupos andinos (4); y en muchos casos sigue también condicionando las prácticas pastorales y de evangelización de tales grupos, al basarse en el supuesto más o menos implícito de que tales grupos son de hecho cristianos o directamente cristianizables, sin que ello implique —o haya implicado— una transformación radical de las estructuras sociales, ideológicas y culturales de tales grupos.

Estas dos maneras de atajar el problema religioso andino, e incluso esta consecuencia pastoral que es ya por sí misma una interpretación, relevan en el fondo de esa comprensión parcial de lo religioso como fenómeno particular y también específico, y que por ello mismo puede ser indagado haciendo una abstracción relativa del resto de las estructuras que componen un grupo o sociedad. Es muy curioso que sea precisamente esta metodología de investigación del fenómeno religioso la que contradicen los procesos históricos y políticos de conquista y colonización en los Andes. Ha sido atestiguado con evidencia que tanto los incas en sus campañas de conquista y colonización del Tahuantisuyo, como después los españoles, "evangelizaron" también a su manera y tuvieron su propia política de "estirpación de herejías" (5); ello formaba parte de las transformaciones socio económicas y políticas de su integración de las diferentes etnias al imperio del Cusco.

Por esta razón resulta obligado que la investigación del fenómeno religioso se reinscriba al interior de un análisis más global de los procesos ideológicos y cultura-

les, y de aquellas condiciones socio económicas donde aquellos encuentran su soporte más objetivo. Ya que es tomando en consideración la complejidad de lo religioso que éste se clarifica transparentando su íntima articulación con la globalidad social.

La complejidad del fenómeno religioso obedece a dos razones principales: una de tipo estructural, en cuanto que él sintetiza y condensa en sus raíces ideológicas más profundas la cultura de un grupo y todas sus estructuras sociales; otra, de carácter histórico, o quizás más precisamente arqueológico, en el sentido que la religión de un pueblo se conforma siempre como un precipitado de sucesivas estratificaciones, en el que elementos residuales pueden tener una vigencia tanto en sus formas originarias como en posibles adaptaciones, y nuevos elementos pueden haber sido integrados tanto con un sentido nuevo como con sentidos "apropiados" muy diferentes. Por esto, es quizás en el ámbito religioso donde resulta más difícil viviseccionar tradición y modernidad, la supervivencia de antiguas significaciones a través de la adopción de prácticas y creencias nuevas.

Si quisiéramos esquematizar la religión del indígena de los Andes, salvadas las diferencias entre los distintos grupos étnicos, habría que reconocer que ni es la religión antigua y tradicional de sus antepasados, ni tampoco la religión cristiana importada por la colonia y reproducida por las evangelizaciones posteriores. Más bien habría que aceptar el hecho de una síntesis original, y que muy a pesar de todas las apariencias ya ha dejado de ser uno de sus componentes y quizás nunca será del todo el otro. Es, por recoger la imagen de SOUSTELLE, ese nuevo cauce surgido de la confluencia de dos ríos diferentes (6).

En consecuencia, hasta qué punto resulta válido aproximarse al fenómeno religioso de los actuales grupos andinos a partir de los esquemas de su religión tradicional legados por los antiguos documentos de la arqueología o de los Cronistas, o de aquellos otros esquemas pautados por su reciente cristianización? Por otra parte, esta nueva síntesis que parece presentar la religión de los grupos andinos no puede ser investigada únicamente por un análisis de los elementos que la componen; más certero sería orientar el estudio hacia los mismos procesos de conformación de dicha síntesis, para ir despejando de ellos los mecanismos, sentidos y dinámicas que la han llevado a cabo.

Tales perspectivas para reenfocar el estudio de las religiones en los Andes suponen una ruptura metodológica, que implica el recurso a materiales etno—históricos y etno—gráficos alternativos, diferentes de los que se han venido utilizando por lo general hasta ahora.

Una primera propuesta, ya sugerida más arriba, consiste en la relectura interlineal de aquellos Cronistas como GUAMAN POMA y COBO, que recuperan más datos e información sobre las sociedades y culturas preincaicas o subordinadas a la dominación del Cusco que los que pueden ofrecer, por ejemplo, otros autores como GARCILASO DE LA VEGA o MOLINA, "el Cusqueño, o CIEZA DE LEON. Esto permitiría ya una primera decantación del universo de creencias y prácticas, cultura y ceremoniales de las sociedades andinas de aquellas otras institucionalidades

por la colonización del Tahuantisuyo. A este material podría añadirse otro complementario y muy ligado a él: los informes de ALBORNOZ y de múltiples visitas realizadas sobre todo en Perú y Bolivia (7).

Otra línea a ser revisada es la interpretación de la mitología andina; hermenéutica ésta que no parece haber superado la fase de nutrirse de referencias etnográficas (influencia de la antropología norteamericana) (8), o que de caer en el exceso de la hermenéutica estructuralista de los mitos no nos legaría más que una mitología sin sociedad (9). El método puede dar aquí un paso tanto más en falso cuanto que los mitos de un grupo más que contenidos de su religión expresan una sociología, y sólo pueden ser interpretados como experiencia religiosa en la medida que cifran las creencias que un grupo social tiene de sí mismo.

En la perspectiva ya apuntada de captar la "formación socio religiosa" de los grupos andinos, un método original es el que abren las investigaciones sobre el arte, que como el de T. GISBERT muestran de qué manera en la iconografía colonial se van plasmando no sólo expresiones de la religiosidad tradicional del mundo andino sino también toda una lógica de transformaciones y asimilaciones de los antiguos cultos y creencias en su contacto con la religión cristiana: lógica de supervivencias y de adaptaciones religiosas (10). Las posibilidades de este campo se han revelado amplias y en ocasiones insólitas para la indagación de una antropología religiosa. Tal es el caso más particular que parecen presentar a su vez los diseños Salasacas en los trajes ceremoniales de fiestas (11), donde la organización y figurativa del espacio textil manifiestan una concepción del mundo, cuyo alcance mítico y religioso despeja su sentido a la luz de los códigos sociales del grupo.

Dentro de esta misma línea se ubican estudios iniciados por ZUIDEMA (12) al sugerir cómo la representación del espacio, de la misma manera que la representación del tiempo, está sujeta a simbolizaciones de carácter ritual y religioso; y de la misma manera que hay ceremoniales de la temporalidad destinados a trascender y celebrar determinados ciclos y períodos, también existen ceremonias que trascienden territorios y distancias, consagrando algunos lugares o marcando el carácter religioso de otros. Tal fenómeno puede ser observado en los desplazamientos y ocupación de diferentes espacios que tienen lugar en el transcurso de las fiestas en el mundo andino.

La religión y las fiestas

Las fiestas siguen constituyendo un amplio y tentador territorio de estudios sobre la religiosidad de los grupos andinos. Los trabajos antropológicos sobre el tema son numerosos y ricos en todo el área de los andes (13), pero la moderna tendencia de las investigaciones incurren en un cierto sociologismo, que sólo puede ser tachado de defectuoso en la medida que no recuperan la sociología del mismo fenómeno religioso, de la magia, del ritual, del tabú, de lo totémico o del fetiche, elementos todos estos investidos, o ya muy ocultados, en el desarrollo de la fiesta. Con esto

no se critica el análisis sociológico de la fiesta, como el de cualquier otra manifestación religiosa, sino su extrapolación al margen de los elementos que la definen .

La proliferación de estudios sobre la fiesta se ha prestado a interpretaciones aventureras aplicando, de manera demasiado mecánica, categorías trasladadas de otras áreas culturales muy diferentes, sin verificar el criterio de una analogía entre ellas y las correspondientes precisiones conceptuales. Tal ha sido el caso, relativamente frecuente, en el empleo de la teoría sobre el potlach para explicar un prestigio competitivo, que si bien se da en sociedades muy diversas tiene sentidos y funciones estructurales inconfundibles dentro de cada una de ellas (14).

Un comportamiento y sensibilidad científicos más correctos están abriendo nuevos derroteros para la investigación de la religión y de la fiesta en el mundo indígena de los Andes, integrando a ambos fenómenos componentes de la realidad socio económica y política de los diferentes grupos o de las comunidades particulares. Pero este intento de obtener una comprensión más total y coherente del hecho religioso no se agota en detectar su vinculación con la simbólica y rítmica de los ciclos agrícolas, con los mecanismos de prestigio y organización social, con las instancias del poder al interior de cada grupo (15). Nos parece que un paso ulterior y definitivo debe consistir en desenclaustrar la fenomenología de la religión y de las mismas fiestas de aquellos objetos y espacios sociales específicos, de aquellas sus manifestaciones en prácticas y tiempos particulares, para llegar a entender la religiosidad de cada grupo en y a partir de las estructuras sociales propias.

Esto no excluye la adopción de un paradigma de análisis que pueda articular los tres componentes esenciales que parecen definir la religión de los grupos andinos (y que podrían ser generalizables a otras latitudes del continente) en su periodo de conformación después de casi cinco siglos: a) la **coexistencia** y estrecha relación o asociación de elementos del cristianismo colonial con aquellos autóctonos; b) el **papel social** de lo religioso y de su ritual de emulación, prestigio y cohesión sociales, tanto al interior de cada grupo como de los grupos entre sí; c) función **psicológico—ideológica** como ceremonial de transcendencia y de sublimaciones tanto espacio temporal como de las condiciones de existencia de un grupo social.

La magia, el totemismo, el tabú, la hechicería y el fetichismo que han sido adscritos a la esencia de la religión y de lo religioso a partir de los estudios de las religiones primitivas, no hacen ya objeto de consideración en los estudios más modernos de las religiones, tengan estas un estatuto muy diferente al de las primitivas, como son las que nosotros practicamos, o sean practicadas por grupos sociales que sin ser del todo moderno, ya no son tenidos como tan "primitivos". Esta desconsideración por lo mágico, lo totémico, los tabus y lo sacrificial (en la medida que han pertenecido a la esencia de lo religioso) no dejan de plantear un problema al método del análisis y de limitar la comprensión profunda de muchos de los fenómenos religiosos que siguen poseyendo un componente de estas cualidades, más o menos modificado o camuflado bajo significaciones diferentes sin llegar a eliminar las más originarias.

Una concepción moderna y secularizada de la religión, incluso los enfoques sociales, económicos y políticos aludidos más arriba, no pueden prescindir de escuchar estos otros aspectos más ancestrales e intestinos de la experiencia religiosa, pero no como meras adyacencias o elementos tangenciales sino íntimamente enlazados o inscritos en aquellos. En este sentido nos parecería correcto la indagación de lo sacrificial, por ejemplo, en instituciones como la del potlach o en esos otros dispendios de bienes y dinero que tienen lugar también en las fiestas andinas. Ignorar las formas sacrificiales que existen en todas las sociedades es pasar por alto el importante carácter sustitutivo y desviatorio de la violencia que funciona necesariamente en ellas, para proteger a la colectividad. Sin comprender una economía de la violencia que transfiere real o simbólicamente hacia determinadas víctimas la agresión intestina de tensiones, rivalidades y conflictos, tampoco se pueden procesar los mecanismos sociales de naturaleza religiosa tendientes a restaurar la armonía de la comunidad y a reforzar su unidad social interna. En otros casos es el carácter preventivo de ciertas prácticas que por su misma función diseñan ya el dominio de lo religioso.

Lo que por otra parte puede defraudar en una antropología religiosa sobre los grupos andinos es encontrar la experiencia de lo sagrado, de la creencia y la ritualidad circunscritas a espacios muy particulares y los más institucionalizados, como si dicha experiencia religiosa no atravesara otros aspectos supuestamente profanos como son los de las relaciones sociales, los productivos, los relacionados con la salud—enfermedad, etc.

Estas negligencias de comportamientos más científicos sobre el análisis cultural no dejan quizás de encontrarse influenciadas por una ideología bastante extendida sobre la denominada "religiosidad popular", la cual es considerada con indulgencia o menosprecio como un subproducto de formas religiosas superiores sin tomar en cuenta que el fenómeno religioso, probablemente más que ningún otro fenómeno social, se encuentra atravesado por diferencias ideológicas profundas que en última instancia están determinados por posiciones y conflictos de clase dentro de cada sociedad. El error en el que incurren tales juicios sobre la "religión popular" es que la apreciación crítica se basa no en un criterio social o de clase sino religioso, cuando ante cualquier fenomenología de la religión es precisamente la experiencia religiosa de los sectores populares donde más auténtica y originalmente se manifiestan las esencias de lo religioso.

En este preciso sentido, y volviendo a una observación inicial, constituye un desenfoco del estudio de la religiosidad de los grupos andinos el segmentarla de las particulares condiciones socio—económicas y de sus procesos históricos; son tales procesos, y también su relativa marginalidad ideológica lo que obliga a reconocer en la religión de estos grupos peculiaridades muy propias.

Los componentes socio económicos, la economía de prestigio y de dispendio que las fiestas religiosas ponen a prueba; la ritualidad de "pasaje" que tiene lugar en ellas; lo uno y lo otro vinculado al sistema de cargos; todo esto encuadra cierta-

mente la fiesta, pero no circunscribe ni agota sus significaciones religiosas.

Hay en la fiesta indígena algo que la diferencia sustantivamente de otro género de festividades: una seriedad del ritual más profunda y quizás más estricta que el aparente desorden y las manifestaciones bulliciosas. Quien la ha vivido por dentro habrá hecho la experiencia de la importancia que sus protagonistas prestan al papel (sin duda muy poco ensayado, pero muy interiorizado por una transmisión de generaciones) que les toca representar. La esencia del rito, a diferencia de los hechos de la historia, que pueden ciertamente repetirse, reproduce la repetición exacta de los gestos, y cuyo sentido puede muy bien rebasar la conciencia de su ejecución. Tras la fachada de la pantomima hay que entender la necesidad de una mimetización. La búsqueda del puesto exacto de cada uno de los actores en el momento preciso responde al mismo imperativo de reproducir una escena, cuyo sentido puede ciertamente escapar a los protagonistas, pero que en el inconsciente colectivo es el que los convierte en "sujetos" de una acción cuya dinámica y significaciones se pierde en el pasado social más o menos remoto del grupo.

La fiesta constituye un momento y un sistema de intensas transfiguraciones sociales, que van desde los mismos espacios ocupados por el ceremonial hasta los roles desempeñados por sus diferentes actores. Simboliza de manera muy particular estas mutaciones la importancia que ocupan siempre en la fiesta el disfraz y la máscara. Complejo fenómeno plantea esta necesidad de disfrazarse y enmascararse, ya de antigua función mágica en las sociedades primitivas (16), anterior al vestido, y que indefectible y ritualmente practican todas las sociedades aun las más modernas. De origen mítico o legendario, muchos de los disfraces y máscaras tienen que ser interpretados dentro de un sistema complejo de simetrías y oposiciones vigentes entre ellos, y que releva de la misma hermenéutica que los mitos. Según esto, una máscara por sí sola no tiene sentido sino inscrita en el código de la mascarada y en relación con el sentido que las otras máscaras adquieren dentro de una determinada situación o contexto signifiante. Análoga es la función del disfraz. Tras lo uno y lo otro cabe descubrir en la fiesta esa pulsionalidad colectiva, que es también una regulación social, hacia las transgresiones rituales; esa necesidad de subvertir, aunque sólo sea circunstancialmente, el orden de una sociedad, de trastocar los roles sociales, de escenificar la experiencia imaginaria de un otro orden utópico, tanto producto del deseo como del mismo funcionamiento social que necesita regularmente descongestionar sus controles y mecanismos represivos. Este fenómeno, análogo a otras formas de transcendencia a las que aludimos más adelante, tiene un carácter tan religioso como aquellas.

Tampoco la música y el trago son meras ambientaciones más o menos profanas del sentido religioso de la fiesta. Ambos componentes, tan esenciales de lo festivo no son extraños a lo religioso, contribuyen a alcanzar ese "trance" a dos niveles respectivos por una transcendencia del ritmo y de la inspiración; mientras lo uno transpone los comportamientos normales de la corporalidad, lo otro abre a todos los participantes a estados de euforia y de conciencia no habituales, que les permite a

su vez formas de comunicación o de comunión tan acordes con el acontecimiento festivo como con su virtualidad religiosa.

Frank SALOMON en su estudio *Killing the Yumbo: a ritual Drama of Northern Quito* (17) no sólo propone una indagación exhaustiva de una fiesta religiosa particular en una determinada zona de la Sierra ecuatoriana, sino que ofrece una metodología y hasta una pedagogía de la investigación de este género de fenómenos religiosos. A ello se refiere explícitamente el autor cuando se propone los "several plans" de análisis (p. 203). Estudiar este trabajo de F. SALOMON en términos formales, la lógica de sus procedimientos analíticos, el sistema de relaciones conceptuales que establece en ese doble movimiento que va de las condiciones y relaciones sociales de un grupo, y su articulación a la sociedad nacional, a la producción de los objetos y prácticas culturales condensados en la fiesta religiosa, es lo que podría constituir un modelo teórico metodológico para aplicar, con la analogía del caso, en las posibles investigaciones particulares sobre la fiesta religiosa andina. Y de sus mismas conclusiones cabría recoger el desafío de "el concepto de Unidad transandina en el mito y ritual locales" (p. 204). (18).

Aproximaciones y propuestas

Entre los terrenos no desbrozados por las investigaciones de la religión en los andes cabe mencionar aquellos que ocupan las prácticas y eventos cristianos en los que de manera diversa participan los campesinos indígenas de la Sierra. Una tarea de esta naturaleza no puede dejar de combinar una sociología de la religión con un acercamiento más antropológico a dicho problema. Lo que aquí se plantea es un análisis sobre el cristianismo que se supone practican los grupos indígenas andinos, y el sentido que se puede despejar del modo como participan de los ceremoniales e ideología cristianos, y el que ellos mismos prestan a las diferentes instituciones y prácticas de dicha religión. En otras palabras, qué sectores sociales, en qué volumen y ocasiones concurre el campesinado indígena a los rituales, celebraciones y sacramentos cristianos?

A este respecto es interesante constatar un comportamiento muy discriminado del indígena andino frente a las diferentes prácticas del cristianismo: su asistencia a la misa en determinadas circunstancias y por muy específicos motivos y razones, su absoluta y casi generalizado desinterés por otros espacios de la sacramentalidad cristiana.

Resulta importante a este mismo nivel reconstruir el discurso del sector indígena sobre el cristianismo, sus creencias, sus ritos; tras la aparente simplificación, fragmentariedad y esquematismo de su comprensión de la religión cristiana, se puede bien entender como dicha experiencia religiosa, carente por otro lado de traducción en la lengua quichua, no se encuentra integrada a los otros sistemas de creencias del grupo. Más aún, aparece con bastante evidencia cómo en sus referencias a "las religiones", cuando se trata de distinguir entre católicos y evangélicos, el cam-

pesino indígena más que establecer diferencias doctrinarias o confesionales alude siempre a sectores y comportamientos sociales diferentes. Nos referimos aquí al nivel del discurso.

Ello no significa que el cristianismo sea periférico a la religiosidad del campesinado andino, sino que sólo algunos de sus aspectos se encuentran asimilados a la experiencia religiosa indígena. Cuáles sean estos aspectos y qué características o modalidades tenga dicha asimilación es lo que puede ilustrar las más propias particularidades de la religión de los grupos andinos. Observemos tres de estos aspectos.

1.- El campesino indígena recurre en un gran porcentaje a los sacramentos del bautismo y del matrimonio. Ambos episodios religiosos se encuentran en realidad condicionados por un trámite legal y administrativo: el registro civil de ambos sucesos sociales. Ahora bien, en ambos casos el rito eclesiástico no es más que un evento o acto secundario dentro de un ceremonial más amplio, que tiene lugar en los círculos familiares y comunales, y donde otro sistema de ritualidades ofrecen una mayor y más intensa participación. Tiene lugar aquí una coincidencia y superposición de dos ritualidades sobre análogas experiencias religiosas de un mismo fenómeno social; la imposición de una de ellas por una ideología dominante no ha llegado a abolir la otra, ya que aquella no es más que el trámite de ésta, cuya significación religiosa predomina sobre la otra: la mística de los símbolos sociales de todo nacimiento sobre la mística cristiana de los símbolos del bautismo.

No es este el momento de emprender un análisis del matrimonio indígena, de recorrer sus fases (*ñahui tanta, ñahui maillai, achimama ricui, quillpai, tumin . . .*) de todos los elementos y personajes que intervienen en él; pero es de notar como el vocabulario quichua del ceremonial está ya influenciado por denotativos castellanos (*cazarai, disimpiñu, gashtu . . .*), a los que sin embargo se les sigue prestando una significación propia del rito socio religioso tradicional. En algunas zonas indígenas se llega a plantearse entre las familias de los dos contrayentes la opción por celebrar un matrimonio tradicional o un "matrimonio moderno", en cuyo caso hay un desplazamiento hacia el espacio y liturgia cristianas, sin que pierda peso el ritual familiar.

2.- El hombre andino muere sin recurrir a los auxilios de la iglesia cristiana por lo general, pero el muerto, su cadáver en particular, es objeto de especiales atenciones religiosas: misas, responsos, entierro en lugar sagrado, etc. Esta manifestación de la religiosidad indígena presenta una lógica de comportamiento en cierto modo contraria a la del caso anterior. Es el culto a los muertos tan profundamente arraigado en la tradición andina y tan propio por lo demás de todas las sociedades agrícolas, lo que deriva hacia una participación de una ritualidad mortuoria también muy tradicional del cristianismo, por muy diferente que sea el sentido que tal ritualidad tenga en la religión cristiana y en la andina; la convergencia de ambas ritualidades traduce una divergencia de sentidos: mientras que el cristianismo deposita en su ceremonial una creencia en la resurrección y en el más allá, la muerte para el indígena reanuda los lazos familiares y sociales tanto entre los deudos supervivientes como en-

tre estos y sus muertos. Para la ideología religiosa del hombre andino tópicamente dominante, más que en el cristianismo, es que la sociedad de los muertos y la de los vivos no son ajenas entre sí.

Si por una parte el indígena ha asumido en sus cultos funerarios elementos de la ritualidad cristiana, por otra parte, el cristianismo de la sociedad mestiza se ha ido penetrando de una sociología mortuoria característica de los grupos andinos, según la cual, muy esquemáticamente, los muertos sobreviven en la memoria solidaria de sus familiares, y éstos a su vez se integran a la sociedad de aquellos.

Una primera consideración del ceremonial del entierro en las sociedades andinas nos llevaría a anotar una gran variedad de formas aun entre las etnias o grupos de un mismo país. Ya dentro del ritual mortuario hay diferencias sobresalientes según se trate de un difunto niño o célibe, de un casado y en algunas partes de un curaca. A pesar de los elementos cristianos que pueden intervenir, la ausencia o exclusión muy frecuente del sacerdote aparece sustituida por un "orador" o "maestro rezador". Y muchas fases del ritmo como el "fandancui" (una especie de "danza de la muerte" que ya los Cronistas del incario atestiguan), la importancia de la comida (el "buda api", o la que se deposita fuera y dentro del féretro), la purificación del cadáver, y el ritual de transferencia al difunto de alguna grave dolencia de uno de sus familiares enfermos, la "hortigada", etc. relevan de una necrológica y una necropráctica muy diferentes de la sacramentalidad cristiana y de su culto a los muertos.

3.- Es curioso constatar la adopción por el campesinado de los Andes de la imaginaria cristiana. Casas y templos indígenas se encuentran profusamente decorados de imágenes y motivos de santos, vírgenes y cruces, estampas y estatuillas. Si algo de la evangelización española prendió con fuerza en la sensibilidad y experiencia religiosas del indígena americano, y en particular en el andino, fue la figurativa de objetos religiosos y de ritos procesionales. Hay que reconocer que este aporte muy preciso del catolicismo español venía a nutrir una sensorialidad religiosa y un sistema o modalidad de creencias, un carácter advocatorio y patronal, que tenían ya sus precedentes andinos (19). Así mismo la representación del santoral cristiano ambiente, por ejemplo, las casas de "yachac" y curanderos, ya que el recurso invocatorio a estos objetos del cristianismo forma parte del ceremonial terapéutico. El rito, por ejemplo, para "quitar el mal aire" o "mal viento" comienza con la advocación "Jesucríñu, Jesucríñu," y hace referencia a la filiación dividida del paciente —"Caipa diuspa . . . ñucaca diuspa churimi cani"—. Para otras curaciones el yachac hace sucesivas invocaciones a los cerros de su devoción y después a los santos más reconocidos y a las Vírgenes atraen la mayor piedad popular: Quinche, Baños, Lajas. La súplica final que sintetiza la letanía es harto significativo: "Tucuillagu tantarishpa jampipashun; jampipaichic Tucuillagu, chiquicunata anchuchispa saquipaichic". Son las ancestrales divinidades de los runas y las del cristianismo las que operan y coope-

ran ("tucuillagu") en la curación, quedando así expresada la simbiosis religiosa del actual hombre andino.

Análogas coincidencia o asimilación encontramos en la sacralización del espacio. No olvidemos que conocer las divinidades supone la capacidad de localizarlas y de nombrarlas; y que en la tradición andina es el origen mágico místico de ciertos lugares lo que los diviniza y les confiere una fuerza sobrenatural. La existencia de lugares sagrados tan característica del cristianismo y de la religión andina, y por otro lado tan común a otras grandes religiones, ha supuesto también en los procesos de cambio de la religiosidad indígena una transposición en parte sustitutiva de sus antiguos lugares sagrados a los lugares consagrados por el cristianismo. Los cerros y las montañas lejos de competir con los santuarios se complementan como acabamos de ver más arriba. E incluso se encuentran ubicados en alturas o junto a lagos o ríos, obedeciendo menos a influencias directas del mundo andino que a una simbología y mitología religiosas, a una "morfología de lo sagrado" de carácter más universal (20).

Pero todo lugar de culto impone también un desplazamiento religioso y una experiencia de peregrinajes, de éxodos y hérgiras, lo que supone toda una mística de que la salud o la salvación está en un "allá" distante. Es éste, el de la religiosidad de los santuarios y peregrinajes, con todas sus implicaciones económico sociológicas, otro tópico fecundo para la investigación sobre la religión en los Andes.

* * * * *

El estudio de la religión de los grupos andinos, exponente de los mismos procesos y de la misma complejidad estructural que presentan los otros fenómenos culturales, en los que se encuentra directamente inscrita, ofrece la prueba de que el círculo de la dominación cultural no está del todo cerrado, ya que la asimilación no ha conseguido imponer en estos grupos sociales todos los puntos de vista del colonizador. Los procesos de sincretización religiosa, que con distintas modalidades se han ido operando según regiones y casos particulares, lejos de significar una dominación y aculturación religiosas unívocas, ya que tales procesos son universales a toda historia de la religión y de la cultura, responden más bien a una racionalidad de supervivencia que actúa por apropiaciones y adaptaciones, aunque su lógica y tendencias no siempre resulten fáciles de discernir.

Por otro lado, la religión constituye una **unidad cultural** dentro de la estructura social de un determinado pueblo o grupo étnico, que es la que instaura un código de significaciones y de interpretaciones común tanto para el fenómeno religioso como para las otras unidades culturales que la integran. Por ello, lo que ocurre al interior de lo religioso y su misma comprensión no puede ser algo diferente ni desligable de los otros ámbitos socio culturales: la producción, la tecnología, la política, etc. Aunque haya que reconocer, sin duda, que lo religioso se manifiesta como una **unidad cultural hipercodificada** y por ello de muy complejo descifraje.

NOTAS

- (1) *Esta es la línea impuesta desde A. BERTHOLET. Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1926 hasta G VAN DER LEEUW, La Religión dans son assence et ses manifestations, Paris, 1970, y después aplicada en las monografías de las diferentes áreas culturales, como fueron las clásicas sobre Mesopotamia de T. JACOBSSEN, The Treasures of Darknes, 1976 o sobre Egipto de S. MORENZ, Aegyptische Religion, 1960. A su vez la extensa obra de MIRCEA ELIADE ofrece perspectivas nuevas, pero siguiendo siempre la de una fenomenología de la religión sin sociedad.*
- (2) *Los testimonio son numerosos desde ACOSTA hasta LA MOTHE LE VAYER (1653-62) : "... no tenían siquiera el nombre apelativo de Dios, como tampoco aquellos (indios) de México y del Cuzco (los cuales sin embargo fueron encontrados con alguna apariencia de religión)". Y hasta el pensamiento ilustrado de VOLTAIRE no fue menos sensible a estas carencias del todo aparentes: "no teniendo culto religioso, no tenían tampoco ningún sacrificio que hacer... no había leyes entre ellos... sólo el instinto los gobernaba... pues tampoco existía Estado entre los salvajes" (Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, 1761, t. II, p. 365s).*
- (3) *A. METRAUX, Religión y magias indígenas de América del Sur, Madrid, 1973; A quechua messiah in Eastern Peru, American Athropoligist, vol. XLIV, 1942, p. 721-725; Fetes religieuses et développement communautaire dans la région andine, Archives de Sociologie des Religions, n. 13, 1962, p. 121-126. El más clásico y representativo autor ecuatoriano de esta tendencia es J. JIJON y CAMAÑO, La religión del imperio de los incas, Quito, 1919.*
- (4) *M. M. MARZAL, Estudios sobre religión campesina, Pont. Univ. Cat. del Perú, 1977. La obra más característica de este género en el Ecuador sería la de F. AGUILO, El hombre del Chimborazo y su mundo interior, Cuenca, 1978. Aunque otros estudios más científicos como el de M. V. RUEDA, La fiesta religiosa campesina, Educ, Quito, 1982, adolece de una misma ideología. Confirma esta apreciación su primer capítulo (pgs. 21-43), y muy particularmente la cita del Documento de Puebla que parece sintetizar el pensamiento del autor: "La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica".*

- (5) "... entonces adoraban otras cosas tan viles; más no después de los Incas, que les prohibieron todas" (GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales*, Lib. II, cap. V). Muchos episodios del relato sobre la conquista y colonización del Tabuantinsuyo por los diferentes incas reflejan los procedimientos de extirpación empleados. En otro pasaje el Cronista explicita la lógica de la colonización incaica: "... tampoco les quitaban las costumbres que en su antigüedad tenían, como no fuesen contrarias a las que ellos mandaban guardar" (ob. cit. lib. III, cap. X). Con todo no se le escapa al cronista una observación pertinente sobre la evangelización española: "Muchas semejantes (buenas) ocasiones se han perdido con los indios para haberles predicado el Santo Evangelio sin armas" (ob. cit. Lib. VII, cap. XVI).
- (6) J. SOUSTELLE, *Los cuatro soles. Origen y ocaso de las culturas*, Madrid, 1969.
- (7) Cfr. P. DUVIOLS, Un inédito de Cristobal de Albornoz, *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVI-1, ps 7-17, Paris 1976. La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolatrie entre 1532—et 1660, *Institut Francais d'Etudes Andines*, Lima—Paris, 1971; MILLONES DE SANTA CLARA, L. Las informaciones de Cristóbal de Albornoz, *CIDOC*, Cuernavaca, 1971.
- (8) *La crítica ha sido formulada por C. LEVI—STRAUSS en La voie des masques*, Paris, 1979.
- (9) *Hacia esta tendencia se inclinarían estudios sobre el área andina como el de HENRIQUE URBANO*, Del sexo, el incesto y los ancestros del Inkarri. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas, *Allpanchis*, XV, n. 17—18, 1981, p. 77—103.
- (10) T. GISBERT. Iconografía y mitos indígenas en el arte, *La Paz*, 1980.
Mérito de este estudio es haber ilustrado los proceso de transposición o transferencia y asimilación que se operan entre las creencias, devociones y cultos andinos con los objetos e ideología cristianos de la colonización. Es por ejemplo muy ilustrativa la elocuente la exposición de cómo iconografía y mito van transfigurando la divinidad de las montañas en la Virgen María, por una analogía de símbolos comunes (Pachamama-fecundidad, María-maternidad divina), o como las creencias en antiguas buacas toman formas del santoral cristiano.
- (11) *Este estudio está siendo iniciado por H. HOFFMEYER, y será objeto de un artículo preliminar en fecha próxima.*

- (12) R. T. ZUIDEMA, The ceque systm of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca, *Layde*, 1964; La parenté et le culte des ancetres dans trois communautés péruviennes; un compte rendu de 1622 par Hernandez Principe, *Signes et langages des Amériques. Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. III, n. 1-2, Montreal, 1973.
- (13) *Los estudios más representativos en el érea ecuatoriana son los de BROWN-RIGG, L. Ann.* El papel de los ritos de pasaje en la integración social de los cañaris quichuas del austral ecuatoriano, *Revista de Antropología* 3: 203-244, 1971, Cuenca; GONZALEZ, S. El pase del Niño, Cuenca, 1981.
- (14) *En la obra de El pase del Niño Susana González incurre precisamente en tal simplificación sin reconocer que la "lucha por el prestigio" en los andes se inscribe en un complejo sistema de reciprocidades y redistribuciones sociales, que le confiere tanto en sus formas como en sus contenidos características muy particulares, y que no pueden ser confundidas con las practicadas por la sociedad kwakiutl. Otras distinciones que la autora pasa por alto es la que existe entre "destrucción" y "consumo" de bienes, y que precisamente interviene en las dos modalidades de sacrificio: el de "holocausto" y el de "comunión".*
- (15) *Esta metodología ha becho ya historia y tradición en aquellas antropologías fuertemente influenciadas por las teorías sociológicas de la religión, que tienden a considerar ésta únicamente como factor de cohesión social del grupo en todos sus aspectos, y de continuidad de sus tradiciones sociales. Cfr E. E. EVANS-PRITCHARD, Tehories of Primitive Religion, Londres, 1965. En esta línea se orientan trabajos como los de V. CARRASCO.*
- (16) *Tres estudios esenciales al tema son: GRIAULE, M., Masques dogons, Inst. Ethnol. Paris, 1938; LEVI-STRAUSS, C., La voie des masques, Paris, 1979; BACHELARD, G., Le droit de rever, p. 201-215, Paris, 1970. Es muy extraño que al estudiar la fiesta andina las referencias a las máscaras que participan en ella se limiten a subrayar su significado etnográfico más inmediato y por supuesto más obvio. Defecto análogo al que criticabamos más arriba sobre la interpretación de los mitos, con la consiguiente omisión de aplicar una teoría hermética ya elaborada sobre la máscara y reelaborada por el estructuralismo.*
- (17) *Publicado en Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador pp. 162-208. University of Illimois Press, 1981.*
- (18) *Los materiales que recoge el citado libro de M. V. RUEDA, La fiesta religiosa campesina, refleja un uso*

demasiado químico del método analítico, al descomponer y aislar empíricamente los elementos que conforman la fiesta religiosa. El análisis (incluso comprendido etimológicamente) supone una re-composición de las relaciones conceptuales o conjuntos significativos de un determinado fenómeno social; va más allá de una clasificatoria de los hechos para alcanzar una reorganización lógica de su estructura y funcionamiento internos; no se limita a enunciar una estructura (estructurada) de elementos que por constituir una realidad determinada necesariamente mantienen una relación entre sí, sino a pensar una estructura (estructurante) que dé cuenta de las relaciones formales entre ellos.

(19) Sería oportuno consultar a este respecto las transcripciones que GUAMAN POMA hace de la piedad indígena expresada en las oraciones cristianas, comparándolas con aquellas advocaciones más tradicionales. Es la similitud de la forma la que incluso podemos encontrar hoy en los rituales indígenas de Otavalo. Cfr. Nueva Crónica, ns. 826-837; 190-191. 225. 285. 304. 309. Otro estudio sobre el tema ofrece MENESES, T., Nueva traducción de proceso o himnos quechuas del cronista Cristóbal de Molina, el cusqueño, *Documenta*, t. 4: pp. 80-111, Lima.

(20) MIRCEA ELIADE, Tratado de Historia de las Religiones, Madrid, 1954.