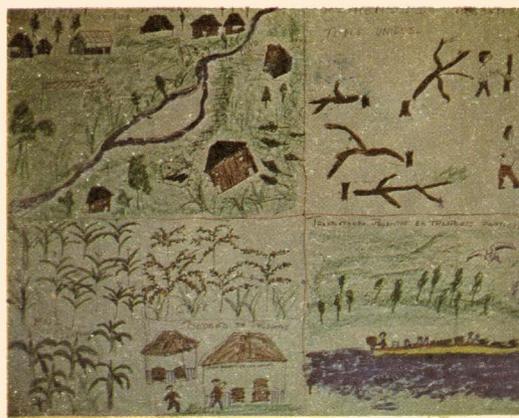
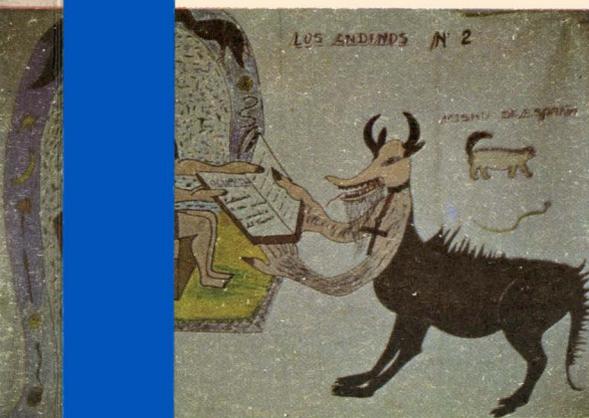


# ecuador DEBATE

MAYO DE 1984

QUITO – ECUADOR



**RELIGIOSIDAD POPULAR  
LA IGLESIA DEL PUEBLO**

**5**

\$ 5,00

# ecuador DEBATE



R224-3048

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

# editorial

---

*El interés por la religión que tanto preocupó a las ciencias sociales a principios del siglo XX ha ido perdiendo importancia académica, y sólo los antropólogos siguen todavía encontrando en el fenómeno religioso un terreno fértil y un coto cerrado para investigar las tradiciones y cultura. Sin embargo, lo religioso, y más concretamente la "religiosidad popular", sobre todo en América Latina, ha traspasado hoy los círculos especializados intelectuales y eclesiales, para convertirse en problema y en debate. Y no es únicamente la combinación de los términos "religioso" y "popular" lo que hace polémico y conflictivo el problema, sino la resolución de su sentido y las prácticas que conlleva.*

*La "religiosidad popular" ha provocado interpretaciones y posiciones contrapuestas: la jerarquía eclesiástica tiene sus propias versiones; algunos sectores del clero y creyentes manejan una versión diferente; y el pueblo que la practica tiene sin duda la suya propia, y probablemente también distinta. El margen para los equívocos entre tantas lecturas de un mismo fenómeno es amplio, y la posibilidad para los malentendidos casi ilimitada. Desgraciadamente lo que el pueblo piensa de su propia religiosidad resulta bien difícil de rescatar y nuestro DEBATE ha tenido que ser construido más en base a sus intérpretes que a sus actores.*

*Muchos aspectos de dicho debate se nos han escapado precisamente por la complejidad del problema: hay confrontaciones más bien evi-*

tadas que resueltas; la iglesia popular en su opción por los pobres y en su compromiso con los problemas sociales y económicos —muy de acuerdo con las sendas trazadas por el Vaticano II, Medellín y Puebla— tantea todavía las formas de su compromiso; posee intérpretes lúcidos e incluso actores de esta situación, pero todavía parecen faltar en el país interpretaciones elaboradas y dispuestas a ser abiertamente debatidas.

El fenómeno de la religión popular o “religiosidad del pueblo”, dentro de su complejidad no está libre de ciertas ambigüedades, al recubrir un vasto territorio que va desde aquellas prácticas y creencias más tradicionales de los grupos campesinos indígenas hasta las formas más institucionalizadas y eclesiales de las comunidades de base. Dicho fenómeno plantea un doble problema tanto en su orientación religiosa eclesial como en la popular con los componentes sociales y políticos de ésta.

Por una parte, tales “comunidades de base” poseen una conciencia y adoptan actuaciones de “iglesia popular”, que sin incurrir en rupturas disciplinarias y doctrinales con la Iglesia Institucional transcurren en muchos de sus aspectos y en muchas ocasiones por caminos pastorales distintos a los trazados por el magisterio de la iglesia. De otro lado, las condiciones “populares” en que vive y se ha desarrollado esta religiosidad hacen que tanto el clero que anima estas comunidades como los cristianos comprometidos en ellas abran su experiencia de fe y el anuncio del evangelio a nuevos contenidos, proyectos y actividades sociales y políticos, haciendo de lo religioso un factor de dinámica, identificación y cohesión sociales, que trasciende de alguna manera el territorio específico de la religión para constituirse en fuerza social.

En comunidades campesinas y en barrios suburbanos de las grandes capitales donde operan una pastoral y catequesis comprometida la religión ha adquirido un poder de convocatoria, a veces alternativo al de agrupaciones sectoriales y de grupos políticos, y a veces articulado a ellos, en torno al cual se generan formas organizativas, estrategias de supervivencia, políticas reivindicativas.

Cuáles serán las perspectivas de esta religiosidad popular, es difícil de definir o pronosticar; crecerán al ritmo de las necesidades y exigencias populares o se enclaustrarán en la celebración de una fe desactualizada y de un cristianismo fuera de la historia? Es la fidelidad a sus orígenes lo que puede garantizar un porvenir a la religiosidad popular? Su manifestación en América Latina ha constituido una alter-

nativa en parte, y en parte un complemento más o menos sustitutivo a los procesos de secularización ocurridos en Europa y EEUU. Si las condiciones tradicionales de la iglesia y de las sociedades latinoamericanas resultaban relativamente refractarias a las corrientes de la secularización, estas mismas condiciones económicas y sociales de gran parte del clero y de los sectores populares tendían a "popularizar" a dicha iglesia y a politizar sus formas religiosas. A ello contribuía también el comportamiento de misioneros extranjeros y en ocasiones su conversión y radicalización ante el impacto de la marginalidad y explotación de los sectores populares.

La iglesia popular, las comunidades de base, no sólo se enfrentan al desafío de definir en su constitución y desarrollo la relación con la iglesia institucional, sino también aquel que responde a los espacios y proyectos populares. Doble problema de discernimiento y de práctica.

Sabemos que el debate existe y con este número de ECUADOR DEBATE más que entrometernos en él queremos aportar un conjunto de colaboraciones que tiendan a ampliarlo y profundizarlo.

## PROCESO ELECTORAL Y FUTURO POLITICO

FLACSO - Biblioteca

Luis Verdesoto

La evaluación de la derrota sólo puede construirse en el diseño de una oposición democrática pero frontal. Esto pretendemos iniciar en el siguiente artículo.

Hasta el mes de abril, las modalidades de la disputa por el triunfo en la segunda vuelta presidencial no tenían una forma clara y definitiva. Se movieron pendularmente entre el cuestionamiento a la legitimidad del proceso electoral y su continuación, por un lado; y, por otro, el intento por imponer los temas políticos de cada tendencia al escenario electoral. De abril a mayo, la iniciativa política la tuvo la derecha a través de una muy hábil "campaña" cuyas consecuencias a nivel popular no pudimos evaluar precisamente.

El 6 de mayo el proceso de estabilización de tendencias políticas en el espectro, no se ratificó con un triunfo del centro-izquierda. Sin embargo, el proceso no se ha detenido. El margen con que ganó la derecha connota, de un lado, un país escindido entre dos tendencias que marcarán su futuro inmediato —y no como algunos creían que en adelante la competencia era al interior del centro-izquierda—; y, de otro lado, que el sistema político se debate un precario equilibrio en la cristalización de sus actores políticos básicos —que a diferencia de lo que algunos afirman globalmente sí votaron ideológicamente—.

La mecánica electoral define varias características de la política: invade el escenario y constituye una coyuntura específica en que se expresa la correlación de fuerzas; construye una oferta política adecuada a la representatividad que persiguen los actores; y levanta la demanda de los sujetos sociales. En este sentido, las elecciones anudaron los conflictos económicos y sociales que estructuran a la actual coyuntura. A su modo, la dirección y sentido del movimiento de la sociedad tuvieron un procesamiento electoral.

La voluntad electoral es una construcción ideológica sumamente compleja. Asume la inserción económico-estructural del votante, es decir su definición como sujeto social en el ámbito de la producción. También

incorpora las formas de la reproducción —ámbitos de la socialización y de su constitución como sujeto ideológico. Así la decisión electoral está integrada por el desarrollo estructural de la sociedad y por el grado de constitución económica de las clases, que se transforma en percepción de sus necesidades, conciencia de la identidad y expresión de las demandas.

También la decisión electoral es parte de un doble movimiento, en que el votante es constituido por la ideología como agente de la reproducción, tanto como es forma y acción política, que sostiene el orden social vigente o constituye un orden alternativo.

En suma, en la decisión electoral confluyen la inserción de clase, la participación en los ámbitos de socialización y reproducción, el consenso o el disenso y la práctica social o política.

### ¿ERRORES INVOLUNTARIOS O FRAUDE?

La misma noche del domingo 29 de enero, la derecha se hizo cargo de un tema con el cual marcó la coyuntura. El Frente de Reconstrucción Nacional transformó los errores organizativos del acto electoral en afán deliberado por causar daño al proceso. Conforme aparecieron en los diarios los resultados extraoficiales de las siete votaciones —que evidenciaron la más o menos profunda derrota regional y local de la derecha—, los medios de comunicación daban cavida a los más variados razonamientos sobre los beneficiarios de los errores del Tribunal Supremo Electoral. La variación fue entre el evidente desconocimiento sobre las características del electorado ecuatoriano y el disparate. Atentaron contra nuestro sentido común e intentaron nuevamente cooptar la voluntad electoral del pueblo.

Para la derecha política y para el empresariado concentrador y monopolístico que la sustentó económicamente sólo cabía una opción el 29 de enero: ganar abrumadoramente las elecciones. Respecto a sus parámetros de evaluación de la coyuntura, habían hecho lo suficiente para triunfar. Invadieron la conciencia de los electores con la más costosa campaña publicitaria que recuerde nuestra historia electoral, identificaron al centro izquierda con el gobierno —cuyo desprestigio es un lastre para el más distante compañero de ruta—; ofertaron como programa de gobierno todo cuanto creían que era la necesidad popular. No obstante perdieron en la primera vuelta y debían explicar y explicarse la derrota. No podían perder. La necesidad de ejercer directamente el gobierno y la crisis económica enloqueció a la actitud electoral de la derecha. No se autoimaginan sin la administración directa de los recursos del poder estatal y, lo que es más grave, se imaginan administrándolo con consenso popular.

## EL CONFLICTO ELECTORAL

En el libro "1984: Ecuador en las urnas"<sup>1</sup> planteamos preguntas que estimulan a la reflexión sobre el significado de la globalidad del reto electoral. Ahora, no repetiremos las respuestas que diseñamos: nos ratificamos en los contenidos allí expuestos, para indagar hacia adelante. .

Al contemplar dos vueltas para la elección presidencial, el sistema electoral ecuatoriano permite un período para la readecuación de las tácticas de los actores sociales y políticos, en función de las opciones finalistas. Así, cada tendencia política que intervino en el enfrentamiento electoral de mayo de este año, tuvo un partido portador de sus demandas, de la representatividad social y económica alcanzada en la primera vuelta y del diseño de un programa de gobierno. El Frente de Reconstrucción Nacional será el agente que concrete, desde la administración de los recursos del poder estatal en función de su específico proyecto, la demanda política generada en sus bases sociales. Este es el reto de su administración, tanto como es la base para construir una alternativa de oposición democrática.

Al haberse restringido la oferta política, la comparsencia electoral de las masas fue polarizada, diseñó la conformación del Parlamento y de los gobiernos seccionales, estableció las bases sobre las cuales partirá el siguiente gobierno. La oposición deberá asumir demandas más profundas de la sociedad ecuatoriana. A saber, el problema radica en la consolidación de las bases sociales y electorales adherentes, en la ampliación del campo de aliados y la consiguiente incorporación de sus intereses, y en la traducción en gestión parlamentaria y de los gobiernos seccionales de la demanda popular levantada por la campaña electoral.

Nuestra óptica para el análisis será la de visualizar formas de oposición democrática, que al tiempo que consoliden la decisión de la mitad del pueblo ecuatoriano que votó contra la derecha, permitan avanzar al conjunto del país y al sistema político, deteniendo las acciones que pretendan desestructurar lo logrado.

La legitimidad en la coyuntura tiene una doble presentación. De un lado, la magnitud del respaldo electoral de la derecha no actuará de palanca elevadora de la capacidad de gestión del gobierno o, en la lectura inversa, a la escasa diferencia entre los candidatos finalistas, corresponde una gran capacidad de oposición social y política. De otro lado, en la coyuntura se procesa una negociación que procura separarse del resultado electoral. Los llamados "factores reales de poder" despliegan activas modalidades

<sup>1</sup> Acosta, Alberto, et.al, "1984: El Ecuador en las urnas", Quito, El Conejo-Fundación Neumann, 1984.

des para ocupar el aparato del Estado y privatizar las decisiones políticas orientándola a los intereses particulares de los financistas de campaña y de las Cámaras de la producción.

## ¿QUE ACTITUD PRESENTAN LAS FUERZAS SOCIALES DOMINANTES?

La derecha política “vendió” a su principal base social —el empresario concentrado y monopólico— la imagen del Ing. Febres Cordero: les fue vendido un gran beneficio, cuyos costos serían de rápida recuperación. Sin embargo, los resultados de enero impusieron criterios de realidad.

Segmentos de los empresarios recordaron, entonces, que un elemento central de la acumulación es el realismo y aceptaron aquellos criterios, reactualizando formas de participación político-electoral que en esta coyuntura habían dejado de lado. Sin abandonar ostensiblemente la totalidad del apoyo que habían ofrecido y financiado a Febres Cordero —en proporciones similares a su capital— se percibieron, al menos, dos tipos de situaciones.

De un lado, la refuncionalización de las Cámaras de la Producción como instrumentos de presión para el logro de políticas estatales y, en el momento actual, forma de presentación de un “factor real de poder” que condiciona la concreción del proyecto triunfante. Más adelante, en este mismo acápite, analizaremos, a modo de ejemplo, un tema que han privilegiado.

De otro, el endurecimiento de posiciones alrededor de Febres Cordero tuvo también ventajas hacia el futuro: constituirse en interlocutor de varias instancias de gestión estatal, al tiempo que actores desde el aparato del Estado.

Más allá de planteamientos globales y enjuiciamiento de principio provenientes de la ideología empresarial acuñada desde los años setenta, ¿qué aspectos concretos de la situación económica y política actuales preocupa a las Cámaras? En el Anexo de este artículo se transcribe el documento “Temas propuestos para exposiciones de los señores candidatos a la Presidencia de la República” elaborado por la Cámara de Industriales de Pichincha, como guía para las intervenciones aludidas.

Las áreas económicas de preocupación son problemas financieros —como primera prioridad—, exportaciones, fomento a actividades productivas y modos de estímulo a la creación de empleo. Los temas sociales refieren a la política salarial y Centrales Sindicales, legislación social presentada en Parlamento y Reforma Agraria. Las preocupaciones políticas giran alrededor de la profundización de la intervención del Estado en la

economía y la frase tan provista de significados “restitución de la confianza”.

La clasificación que hemos realizado tiene sentido expositivo. Es obvio, que todos los temas objeto de preocupación del empresariado grande y representado por las Cámaras de la Producción son políticos. Lo son desde su diagnóstico hasta las preguntas que se formulan. En todos los casos, su preocupación nace en particularísimos problemas de naturaleza clasista y tendió tanto a generar demandas al Estado, como cooptar desde ya el procesamiento que pueda darles la política estatal. Examinemos algunos contenidos.

Un caso de diagnóstico de la situación nacional inmerso en el más profundo particularismo, es afirmar que el desarrollo del país depende de la “insuficiencia de recursos financieros”. La afirmación tiene dos puntos. De un lado, no se abordan otros problemas estructurales que tiene un modelo de desarrollo concentrador y excluyente, como el ecuatoriano actual, gestado bajo su dirección. No obstante, es interesante que no se haga referencia a escasez de otros recursos. De otro lado, el consentir en la afirmación, supone la alternativa que ellos mismos plantean: no existe ahorro interno capaz de ser conducido hacia la inversión productiva; luego, son precisos recursos externos.

Si seguimos el hilo del razonamiento de este segundo aspecto —en ningún caso consentido por nosotros— hemos sido ya encerrados entre la ideología del sentido común y la demanda de los empresarios. A saber, siendo los recursos financieros que deben conseguirse externos, la alternativa sería endeudamiento o inversión extranjera. A esta altura del razonamiento guiado por la lógica del particularismo empresarial, los supuestos dejan poco lugar a argumentaciones distintas. Esbochemos una que nos permita ver la naturaleza política de los supuestos de los empresarios, para finalmente ver hacia donde nos conducían.

El capital financiero es uno de los recursos escasos en nuestros países, ya que actualmente los trabajadores y la economía nacional en gran parte deben generar excedentes para cumplir las obligaciones impuestas por los financistas internacionales. Por otra parte, la magnitud de la escasez del recurso depende de la orientación del modelo de desarrollo que se persiga. Así, el tipo de recuperación de la economía determina la magnitud, el lugar y la función de los recursos que se necesiten.

El endeudamiento externo, en las actuales circunstancias, compromete tanto al prestamista como al prestatario. En este sentido, no debe rehusárselo por principio, sino se debe demandar la utilización de recursos con criterios nacionales para la satisfacción de las necesidades populares y para encontrar salidas a la crisis. También esta utilización de los recursos externos supone una normatividad y una decisión política estatales.

Como es obvio, la argumentación empresarial no aborda el problema de la fuga de capitales, importante causa de la escasez de capital que ahora existe en el país. Al cerrar las disyuntivas propuestas en, por un lado, la inconveniencia del endeudamiento externo y, por otro lado, las bondades del “estímulo a la inversión extranjera en áreas prioritarias” nacen sospechas en varios sentidos.

Por un lado, parece que se demanda estímulos para el retorno de capitales creados en el país, que fueron depositados en bancos extranjeros o que se convirtieron en acciones de empresas extranjeras, que ahora desean volver al país, pero amparados en estímulos, garantías y seguridad de repatriación.

Por otro lado, sin excluir la anterior posición, los grandes empresarios ecuatorianos demandan, a nombre del capital extranjero, garantías políticas y laborales para éste. Una suerte de representación de compañías extranjeras, pero más eficaz. Se hace uso del derecho de la nacionalidad, para como grupo de presión interno demandar lo que terceros —el inversionista extranjero— necesita. La demanda rebasa con mucho la creación de condiciones para la asociación con el capital extranjero medida por la intervención del Estado. Generalmente —en otros tiempos— la “astucia” del capital nacional para obtener una posición negociadora con el capital extranjero fue constituir en el Estado una forma de mediación. Ahora piden sólo aquello que el capital extranjero precisa: “garantía de la vigencia de la legislación económica y laboral”.

Finalmente, cabe una última reflexión sobre la frase transcrita en el párrafo anterior. ¿Qué forma de Estado demandan? Uno caracterizado por el inmovilismo, impermeable a las nuevas situaciones económicas y sociales y que en el objetivo de proporcionar seguridad a los inversionistas extranjeros, no garantice una existencia digna y democrática a los ecuatorianos.

Esta exposición discursiva sobre una demanda empresarial tuvo por sentido mostrar el tipo de temáticas que los grandes empresarios del país pretenden imponer a la conducción de la política económica.

## LA DEMOCRACIA Y EL SISTEMA POLITICO

La discusión sobre la naturaleza y el significado de las alternativas electorales, generalmente tiene como parámetro de referencia el horizonte estratégico de cada analista. Así, es usual encontrar diagnósticos que teniendo como fuente de comparación la transformación radical de la sociedad ecuatoriana a partir de la toma del poder del Estado, plantean que en la actual coyuntura no existió una alternativa popular. Algunos “afinan” el análisis, señalando que en democracia existen mejores condiciones para

la acumulación de fuerzas y para evitar históricos retrocesos en el avance general de la sociedad ecuatoriana.

Sin embargo, que las anteriores "ratificaciones de principios" contienen parcelas de verdad, están vinculadas a una estructura analítica en general falsa. A nuestro criterio, en la coyuntura que se acaba de cerrar, se disputaron estilos alternativos de organización del sistema político y perdió la opción más progresista.

Planteamos que el proceso de cambio social del país no se trata de una toma institucional del Estado, de la cual devenga la transformación radical. Se trata de desarrollar formas democráticas en la sociedad y en el Estado, que no están aisladas del cambio económico y social radical y que lo constituyen como condición necesaria.

En la base del problema se encuentra un tema que las cúpulas políticas de la izquierda y de centro-izquierda se han negado a incorporar y, más aún, a popularizar. Las relaciones entre socialismo y democracia, que no son un problema de la imagen proyectada para el final del proceso histórico, sino tan actuales como lo serán entonces. La democracia no es sólo una trinchera para acumular fuerzas, sino que, fundamentalmente, es esencia co-constitutiva del socialismo.

Cabe finalizar estos párrafos cuyo objetivo es legitimar al tema del sistema político democrático en el Ecuador, señalando que la sociedad alternativa no es un producto de la teoría, sino de la historia. El sistema político que la sustenta se va construyendo ahora, tanto como lo fue en el pasado. El cambio es producto de esta acumulación de diseños, que expresan luchas y acuerdos que cimientan la organización democrática de la sociedad civil, condición previa de la organización socialista que deba adoptar la sociedad ecuatoriana. Por ello, nos es tan fundamental iluminar nuestro análisis desde esta óptica y legitimar el tema del tipo de sistema político.

La comparsencia electoral de las masas en esta coyuntura no ha dejado derrotados claros, al menos, en dos rubros.

De un lado, en el espacio ideológico para la presentación de modelos de economía y sociedad, la versión criolla del neoliberalismo no pudo legitimarse plenamente. Si bien es cierto que consiguió adherentes en sectores populares, atemorizó a estratos de clases medias y representó orgánicamente las apetencias del capital monopólico, no consiguió acceso al consenso masivo.

Es verdad que atentó contra la credibilidad que perseguía, el marcado carácter empresarial de sus principales portadores. Era demasiado evidente como para que se estructurase en torno a ellos una aceptación general pluriclasista. Más aún, no solo para la primera vuelta cambiaron el color de sus planteamientos aproximándose a los temas del centro y de la iz-

quierda, sino que para la segunda vuelta electoral se sumergieron en las necesidades populares. Y ésto, generalmente, tiene su costo, aún para el más carismático líder.

De otro lado, la conformación política de los organismos seccionales, muestra una marcada tendencia de centro-izquierda e izquierda en todo el país, incluyendo aquellas ciudades grandes y zonas donde la derecha tuvo presencia en la elección presidencial. Esta situación se inició en la renovación de minorías en 1980, y el desplazamiento de la derecha tradicional local se cerró en 1984.

Este segundo componente acarrea consecuencias inmediatas en la acción política: la tarea urgente para los partidos del centro izquierda y de la izquierda es consolidar la derrota de la derecha local, al tiempo que consolidar a las bases sociales adherentes y generar una nueva estructura de cuadros políticos a nivel local, que ocupe el espacio político conquistado electoralmente.

En las dos últimas décadas no se había presentado una opción similar para redistribuir el poder local, comenzando por la administración de los gobiernos seccionales, puntuales de la reforma agraria, la modernización de algunas unidades productivas, la presencia de recursos estatales dinamizando la rotación de capital y ampliando su circuito, han actuado en la sociedad agraria, como impulso para su modernización política y empuje para la fractura de las bases del poder local. También, en su ámbito, las ciudades intermedias han cercado la expresión electoral de la derecha. La combinación de actividades entre servicios a la modernización agraria y aquellas formas emergentes de economía específicamente urbana, han actuado convirtiéndolos en emporios de tipos específicos de alianzas sociales, que políticamente repelen a la expresión local tradicional y que se oponen a la hegemonía de las ciudades más grandes, que son puntos de residencia del gran capital.

En suma, si bien en el inicio del proceso de redemocratización, Guayaquil y Quito fueron la vanguardia de la centrización política del proceso de democratización, el papel de espacios de estabilidad de las tendencias progresistas que desató la democracia parece haberse localizado en las ciudades intermedias y el campo.

En la última parte de este artículo resumimos temas de la política para los organismos seccionales que respondan a las demandas sociales que el proceso electoral levantó, tanto en sus eslabones fuertes —la derrota de la derecha a nivel local— como en sus eslabones débiles —las bases electorales que a nivel nacional el proyecto neoliberal conquistó—. Ahora, deseamos rescatar puntualmente dos aspectos de aquellos temas.

Los contenidos y objetivos que se planteen para la administración de la crisis determinarán el grado y sentido del desgaste político de la de-

recha. Así, las opciones que se presentan para la oposición son radicales, y difícilmente se podrá evadir o retardar la toma de decisiones. De encabezar al movimiento social. El “interior del país” —entiéndase el Ecuador fuera de sus dos polos de crecimiento urbano— han entregado un respaldo electoral a la centro-izquierda y a la izquierda que configura una representatividad política.

El “interior del país” está compuesto por la pluralidad de situaciones específicas; consiguientemente, por una pluralidad de necesidades y demandas correspondientes. Por ello, es extraordinariamente difícil detectar una única respuesta. No obstante, debe intentárselo, orientados por la tarea principal: estabilizar la derrota de la derecha a nivel local.

### ¿UN PARLAMENTO REPRESENTATIVO?

Los resultados de las elecciones para Representantes Nacionales y Provinciales muestran una lección popular contra la derecha. La conformación parlamentaria es significativa de otra aspiración de los sectores subalternos y medios de configurar nuevos canales de expresión política —en tanto forma— y de plantear el sistema político temas que más allá de la tradicional utilización de su comparecencia electoral por parte de los “patriarcas” —en tanto contenido—.

El cuadro siguiente nos ayudará a visualizar la profundidad —en el plano cuantitativo— de la derrota de la derecha.

### REPRESENTANTES ELECTOS SEGUN PARTIDOS POLITICOS A NIVEL PROVINCIAL

| LISTAS<br>PROV. | 1      | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | TOTAL<br>PROVINCIAS |
|-----------------|--------|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|----|----|----|----|----|---------------------|
|                 | Carchi | 1 |   |   |   |   |   |   |   |    |    |    | 1  |    |    |    |    |                     |
| Imbabura        |        |   | 1 |   |   |   |   |   |   |    |    | 2  |    |    |    |    |    | 3                   |
| Pichincha       |        | 1 | 1 |   |   |   |   |   |   |    |    | 2  |    |    | 1  |    |    | 6                   |
| Cotopaxi        |        |   |   |   | 1 |   |   |   |   |    |    | 1  |    | 1  |    |    |    | 3                   |
| Tungurahua      |        |   |   |   |   | 1 |   |   |   |    |    | 1  |    |    | 1  |    |    | 3                   |
| Bolívar         | 1      |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 2                   |
| Chimborazo      |        |   |   |   |   |   |   | 1 |   |    |    | 1  |    |    |    |    | 1  | 3                   |
| Cañar           |        |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    | 2  |    |    |    |    |    | 2                   |
| Azuay           |        |   | 1 |   | 1 |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 3                   |
| Loja            | 1      |   |   |   | 1 |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 3                   |
| Esmeraldas      |        |   |   | 1 | 1 |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 3                   |
| Manabí          |        |   |   | 1 | 1 | 1 |   |   |   |    |    | 1  |    | 1  |    |    |    | 5                   |
| Los Ríos        |        |   |   |   | 1 |   |   |   |   |    |    | 1  |    | 1  |    |    |    | 3                   |
| Guayas          |        | 1 |   | 2 |   | 1 |   |   |   | 2  |    | 1  |    | 2  |    |    |    | 9                   |
| El Oro          |        |   |   | 1 |   |   |   |   |   |    | 1  | 1  |    |    |    |    |    | 3                   |
| Napo            |        |   |   | 1 |   |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 2                   |
| Pastaza         |        | 1 |   |   |   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    | 1                   |
| Morona          |        |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 1                   |
| Zamora          |        |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 1                   |
| Galápagos       |        |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    | 1  |    |    |    |    |    | 1                   |
| NACIONALES      | —      | — | 1 | 1 | 1 | 2 | — | — | 1 | 1  | —  | 3  | —  | 1  | 1  | —  | —  | 12                  |
| TOTAL           | 3      | 3 | 4 | 7 | 4 | 9 | — | — | 2 | 3  | 1  | 25 | —  | 6  | 3  | —  | 1  | 71                  |

Del cuadro anterior podemos deducir la correlación inicial de fuerzas que presentará el Parlamento. Si no hubieren cambios de ubicación política de algunos legisladores. Tres características son claras:

a) la expresión unitaria de la derecha, es decir de aquellos partidos alidados en el Frente de Reconstrucción, es minoritaria y sin perspectivas de éxito, dada su limitada posibilidad de alianzas. Esta limitación no solo obedece al bajo número de escaños que tiene 16 y, consiguientemente, la dificultad de conseguir 20 parlamentarios, en una alianza en la que probablemente tampoco podría manejar la hegemonía (serían un aliado de minoría). La limitación también obedece a que los partidos que se ubican en su frontera ideológica (el centro-derecha) no alcanzan la fuerza suficiente para conformar una mayoría, y esto condiciona también la disposición para un eventual entendimiento parlamentario.

b) A diferencia de la derecha que no puede aspirar a una hegemonía parlamentaria en este primer período, el centro-izquierda exhibe claras posibilidades. Esta tendencia a nivel parlamentario ha obtenido 36 escaños, que la aproximan a la mayoría. Debe destacarse que un solo partido —la izquierda Democrática— ha logrado conformar un bloque de 25 parlamentarios, que lo ubica como el primer partido tanto por el número de legisladores, como por su representatividad regional y nacional. Cabe también señalar la diferencia entre el volumen que ha alcanzado este partido y el resto que han obtenido representación parlamentaria,<sup>2</sup> ya que define una relación de notable asimetría.

c) La izquierda ahora se presenta como un conjunto de legisladores que, aunque no tengan actuación grupal y concertada, adquieren volumen en este escenario, ya que eventualmente podrían ubicarse en una posición definidora.

Una característica importante que es necesario destacar de la conformación del Parlamento que iniciará sus sesiones en Agosto de este año es la representatividad regional que tendrá. Dado que trece partidos han llegado al Parlamento, once de ellos parecen claramente vinculados a una representatividad regional. Escapan de esta situación los partidos Izquierda Democrática y Social Cristiano.

Once partidos ligados a una representatividad regional —y en muchos casos local— imprimirán un carácter a las demandas que plantearán sus legisladores. Esta expresión multiplicada de lo regional - local podría convertir al escenario parlamentario en espacio de demandas fuertemente dirigidas hacia lo específico de situaciones regionales. En todo caso, el parlamento adquiere el carácter de catalizador de los movimientos regionales

<sup>2</sup> No consiguieron representación parlamentaria los partidos Pueblo Cambio y Democracia, Coalición Institucionalista Demócrata, Acción Popular Revolucionaria Ecuatoriana y Velasquista, aproximadamente la cuarta parte de los legalmente reconocidos.

—que muy probablemente se producirán— al tiempo que instancia importante para el diseño y formulación de políticas y acciones que resuelvan el conflicto entre centralismo y descentralización económica y política.

Entre las reformas constitucionales últimamente aprobadas, está la de haber acortado el período de funciones del Ejecutivo y del Parlamento. Esta reducción avoca a toda la sociedad ecuatoriana a medir electoralmente la correlación de fuerzas con mayor periodicidad.

Esta situación nueva es muy importante a nivel parlamentario, ya que a la mitad del período presidencial (2 años) deberá renovarse la mayor parte del parlamento (59 representantes de elección provincial). Esto implica, de un lado, una suerte de consulta popular sobre la gestión del ejecutivo y de los partidos; y, de otro lado, redefine la gestión de los cuadros parlamentarios, que al verse reducida, potencia su voluntad reivindicativa. Por último, no se puede prever la evolución de la coyuntura, pero una alternativa puede ser una profundización del comportamiento electoral ya observado a este nivel.

El parlamento de agosto de 1984 no reproduciría las debilidades de su antecesor; la diferencia más importante es que éste es mucho más homogéneo, y puede aspirarse a que presentará mucho menos movilidad política entre tendencias. La alta movilidad de parlamentarios entre los distintos partidos políticos, le restó tanta representatividad, como la espurea alianza que se dio entre el CFP y la derecha, que congeló el apoyo al proyecto de reformas que el movimiento social general por la democracia empujó en 1979.

Homogeneidad y estabilidad en la cuota partidario-parlamentaria crea una expectativa en los cuadros políticos, en las actitudes y en los proyectos de los partidos. Es decir, puede haber una expresión más clara de la voluntad política que moviliza a los partidos y de la calidad de sus cuadros, al tiempo que se podrá admirar con claridad al parlamento en su rol de enlace entre la demanda popular y el condicionamiento al Estado central para la gestión.

Apenas iniciado el primer período de sesión del parlamento se evidenciarán nuevas demandas populares, así como otras que esperan resolución. Varias actitudes de algunos actores gremiales y políticos ya son conocidos, pero es desconocida la frontalidad con que los partidos asuman su tarea de legislar y fiscalizar, que son dos formas de representatividad política. La expectativa popular se identifica, justamente, con la homogeneidad política que presenta el parlamento y en el desconocimiento a que hemos hecho mención.

## ALIANZAS ¿PARA QUE?

En el país, los alineamientos y las alianzas han estado marcados por el misterio y el cálculo particularista. Sin embargo, por sí mismas, no son una forma descalificable de hacer política.

Los alineamientos y alianzas deben ser, de un lado, fundamentalmente representativos de las ideologías y las fuerzas sociales que convergen en la realización de un proyecto en un período político determinado, las alianzas deben respetar la identidad de los aliados. En ningún caso se trata de imposición de un aliado sobre otros, sino del reconocimiento de la demanda del aliado, y de los aspectos que en la segunda vuelta electoral ha permitido que se concrete una alianza política al interior de la tendencia de centro-izquierda y con la tendencia de izquierda. Las características fundamentales de esta alianza son su carácter electoral, la ausencia de un proyecto vertebrador la heterogeneidad de sectores sociales y matices ideológicos que comprometen. Fue más una presentación pública y acciones puntuales, que cristalización orgánica de una representación política demandada.

Sin embargo, la alianza es una forma inicial para superar algunas fallas estructurales del sistema político. Puede ser —y énfasis en el plano de la potencialidad— instancia que asuma el anclaje regional de la representación política, puede ser elemento de depuración del sistema partidista y puede ser un factor, que en el mediano plazo, contribuya a la conformación de los bloques sociales fundamentales.

## ELEMENTOS PARA LA GESTION EN EL AREA SOCIAL DE LOS ORGANISMOS SECCIONALES.

Las necesidades de la población no son sólo económicas, sino que tiene relación estrecha con la redistribución del poder y de la democratización de la toma de decisiones en un sistema político, en el caso de nuestro análisis a nivel local y regional. Esta relación debe ser practicada por estos organismos a través de una profunda y estrecha vinculación y armonía entre sus acciones económicas y sociales.

Es frecuente la queja de las organizaciones populares sobre la desarticulación de los aparatos sociales que dispersan, retrasan y finalmente rechazan sus demandas. Este fenómeno responde a la reciente ampliación y diversificación de los aparatos sociales, a la falta de un proyecto integrador y a la ausencia de decisiones políticas de apertura para registrar sistemáticamente las demandas populares y procesar respuestas adecuadas.

La participación basada en la organización de las masas crea las condiciones para el desarrollo de un sistema político moderno que permita avanzar al conjunto de la sociedad. La modernización de las institucio-

nes políticas debe sostenerse en el asentimiento activo de sus miembros: la referencia es a la aceptación cotidiana en las masas de la dirección política, como un hecho orgánico y no impuesto, manifestarlo a través de una praxis que haga avanzar a las instituciones.

El registro de la aceptación cotidiana de la gestión de las diversas instancias de administración del poder permitirá, de un lado, procesar las demandas de los diferentes actores sociales y encauzarlas dentro de un sistema político que admita el cambio y pueda responder a ellas adecuadamente; de otro lado, ampliar a la democracia para que, incorporando el conflicto político, lo desarrolle hacia formas superiores de organización.

La anterior proposición implica crear canales de expresión política que no sean excluyentes; que la dinámica de los conflictos no devenga inmediatamente en un cuestionamiento de la legitimidad de la democracia. Frente a la tradicional exclusión de las masas de la gestión productiva, social y política, es preciso diseñar canales que les permitan manifestar tanto su consenso como su disenso.

Los recursos presupuestales para la política social serán siempre limitados, más aún en una situación de crisis. De allí que es necesario, por un lado, la armónica combinación con la política económica, ya que como es conocido, ésta no se reduce a solventar problemas económicos, sino que desarrolla profundas connotaciones sociales; y, por otro lado, las acciones sociales deben orientarse hacia la profundización de las demandas democráticas. Siendo limitados los recursos, las metas que se cubren en un período deberían estar ligadas a las tareas que se plantean las direcciones políticas.

A) La derrota de los partidos de derecha a nivel de los organismos seccionales es significativa. Sin embargo, esta no lo fue necesariamente de la ideología de derecha a nivel local, ya que en muchos casos los nuevos partidos se han articulado a líderes locales que reproducen estilos y contenidos de la política tradicional. Por ello, es prioritaria la fijación de directivas nacionales hacia los organismos municipales y provinciales.

Los consejos Municipales y los Concejos Provinciales deben articularse por objetivos nacionales de satisfacción de las necesidades populares a través de su política económica y del desarrollo de las organizaciones sociales locales. Si estos organismos articulan políticas coherentes podrán ser los canalizadores óptimos de los recursos asignados por la ley.

Los organismos seccionales pueden cristalizar la descentralización administrativa y política que permita a los distintos actores sociales desarrollarse más orgánicamente y de modo menos dependiente de las ciudades centrales. Los organismos seccionales también pueden canalizar recursos y responsabilidad de gestión hacia las organizaciones de base,

al tiempo que éstas pueden ejercer formas de control más directas sobre su utilización y corresponsabilizarse.

Supone que se deban evitar al menos dos riesgos: el desvío de los recursos fuera de los objetivos políticos previstos, por ejemplo para obras de infraestructura suntuaria en relación a las necesidades populares locales o a una distribución marcadamente desequilibrada o clientelística entre centros urbanos y parroquias rurales; o que la gestión de los organismos seccionales se desnaturalice en la reproducción de cacicazgos tradicionales y limite a las organizaciones sociales. Los riesgos pueden ser evitados con una sólida formación política de los representantes seccionales a cargo de los partidos a los cuales pertenecen y con el desarrollo paralelo de las organizaciones sociales, única garantía del éxito de una descentralización de las acciones de los organismos seccionales.

En suma, a nivel local, deben profundizarse las bases de la derrota política de la derecha y asegurar el crecimiento orgánico del sistema de partidos. También, desde este nivel, debe sostenerse a las bases electorales y sociales del centro-izquierda y la izquierda, que se caracteriza por un denso tejido de alianzas locales y regionales, que debe reproducirse para restar establemente espacio a la derecha.

B) Un renglón fundamental del hacer político de los aparatos sociales debe ser el desarrollo de la educación política de las masas y, en general, de la cultura política de todos los actores sociales. Deben ejecutarse programas de educación política y organizacional, que permitan la participación popular en la toma de decisiones y en el ejercicio de sus derechos políticos. Para ello, se debe acudir y manejar medios de comunicación masiva, en los que se incentive no sólo el conocimiento y cultura políticos que ampara la Constitución, sino proveerle de contenidos concretos, fundamentalmente el derecho y responsabilidad de la organización como instrumento reivindicativo y de gestión en todos los niveles y referido a todos los actores sociales, y el de iniciativa política.

C) Institucionalización de la organización popular barrial. Tiene especial importancia en las ciudades grandes e intermedias en las que la organización barrial es el vehículo organizativo de la economía del sector informal, instrumento para el logro de demandas por servicios urbanos y la forma más concreta de socialización política. Ahora bien, estos elementos que constituyen a la organización barrial en el interlocutor de las políticas estatales y seccionales (que en el caso de un rediseño cobrarían más importancia) deben ser institucionalizadas por dos carencias que deben solucionarse. De un lado, si bien existen al margen de un reconocimiento del sistema político o amparadas en la atomizada acción del aparato social del Estado, deben potenciar su actividad y formalizar su capacidad de control de los organismos seccionales, para hacer una política de descentralización

viable. De otro lado, el hecho de que no se hayan institucionalizado en el sistema político ha derivado que, en no pocos casos, las organizaciones barriales sean formas despóticas, no democráticas y distorsionadas de representación. En estos casos, es obligación del Estado y de las organizaciones sociales democratizar a estas instituciones, para que asuman más fielmente las decisiones de la comunidad barrial, para alejar a la base de la manipulación de caciques y permitirle que se autodetermine en las formas y los contenidos de sus reivindicaciones.

Implementar una política social en este sentido desarrollaría como práctica la democratización de las organizaciones, en las que finalmente podrían expresarse las corrientes políticas existentes en la sociedad y permitir a las bases su libre organización, al margen de presiones e incluso del uso de la fuerza.

D) El desarrollo rural, el empleo y la política seccional deben estar vinculados también por objetivos sociales. El desarrollo agrícola a cargo de los consejos provinciales debe ser simultáneamente el desarrollo organizativo de los distintos segmentos sociales agrarios. Se trataría de gestar organización para el desarrollo productivo y gestión económica, para la reivindicación de asistencia estatal y provisión democrática de recursos, y la reforma de tenencia, usufructo y distribución de recursos.

Se había dicho que la política seccional debe estar vertebrada por la satisfacción de las necesidades populares locales. La ampliación de la oferta de empleo operativizada por la construcción de caminos vecinales y obras de infraestructura, debe también derivar en desarrollo organizativo.

E) Se deben buscar respuestas a la presencia creciente de núcleos sociales locales y regionales que han cobrado entidad política. Es necesario que en este nivel se corresponsabilicen tanto las organizaciones sociales como organismos seccionales.

Esta situación reviste mayor importancia en regiones de fuerte presencia de grupos étnicos, quienes además de demandar como organizaciones sociales lo hacen como comunidades de intereses y de destino, frente a las cuales no se puede además desempeñar el rol de opresor de minorías a nivel administrativo-político.

H) La política cultural atraviesa todos los rubros examinados y es parte de la formación de una cultura política nacional. Debe tener especial referencia hacia los grupos étnicos que constituyen un ingrediente decisivo de la construcción de la nación y hacia ciertos sectores medios urbanos, depositarios del filón cultural mestizo, también un ingrediente principal de la formación de una nación, que se exprese en un estilo alternativo de organización social.

## A N E X O

### CAMARA DE INDUSTRIALES DE PICHINCHA

#### TEMAS PROPUESTOS PARA EXPOSICIONES DE LOS SEÑORES CANDIDATOS A LA PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA

Ante los imperativos de desarrollo que tiene el país y considerando la evidente insuficiencia de recursos financieros para promoverlo, optaría por el endeudamiento externo o por estimular la inversión extranjera en áreas productivas prioritarias. Para el caso de preferir el segundo supuesto, en qué medida garantizaría la vigencia de legislación económica y laboral que sirva como garantía y seguridad a los inversionistas?

¿Cuáles medidas de orden monetario y crediticio adoptaría su gobierno para devolver liquidez al aparato productivo y dinamizar la economía?

Respetaría su gobierno los términos de la renegociación de la deuda externa privada o propiciaría su revisión? Cuál sería su posición frente a las tendencias que buscan modificar las condiciones acordadas con los acreedores internacionales para el refinanciamiento de la deuda externa pública?

¿Cuál sería la posición de su gobierno frente a la banca extranjera que opera en el país; apoyaría su nacionalización o respetaría los términos en que se desenvuelve actualmente?

¿Cuál sería la posición de su gobierno sobre el comercio exterior. Considera indispensable la injerencia estatal en el comercio exterior para promover e incrementar las exportaciones?

¿Considera objetivamente que en las actuales circunstancias el Ecuador puede incrementar sus exportaciones, o estima que es presupuesto indispensable para ello el fomento e incremento de la producción agropecuaria y el desarrollo de la minería?

¿Considera que el papel del Estado en la economía se encuentra adecuadamente tratado en la Constitución Política vigente, o estima necesario profundizar la intervención estatal. En caso de ser afirmativa su respuesta, en qué medida y a través de cuáles mecanismos legales promovería dicha profundización?

Existen en el Congreso varios proyectos de leyes que a su debido tiempo generaron la reacción de los sectores empresariales por considerarlos atentatorios contra sus legítimos intereses. Entre ellos se cuenta la

Ley de Defensa del Consumidor, la Ley de Enriquecimiento injustificado; la Ley de Solidaridad Patronal; la Ley de Congestión Empresarial; la Ley de Organización Barrial. ¿Cuál sería la actitud de su gobierno ante el evento de reactivarse el trámite de dichos proyectos o promoverse el de otros similares?

¿Cuál sería la conducta de su gobierno frente a las leyes de Fomento? Cree posible la subsistencia del actual aparato productivo en caso de provocarse el desmantelamiento de los incentivos previstos en las referidas leyes? Considera factible que el actual modelo industrial pueda ser sustituido a corto plazo por otro orientado hacia la exportación, la utilización intensiva de mano de obra y la transformación de materias primas de origen agropecuario o minero. ¿Cómo se alcanzaría este cambio si el Ecuador es deficitario de muchos productos agrícolas básicos y la minería se encuentra explotada?

La economía ecuatoriana depende en alto porcentaje de los ingresos petroleros. ¿Cuáles serían las medidas que adoptaría su gobierno para asegurar los niveles de ingresos de recursos por esta fuente o para sustituirlos? Respetaría la actual legislación petrolera o promovería su reforma. En este último caso, en cuáles términos?

Los esquemas de integración económica como ALADI, Pacto Andino, etc. no han brindado resultados halagadores para el país. Considera que aún es posible salvar la existencia del Acuerdo de Cartagena o piensa que ha llegado el momento de separarse del mismo?

¿Cuál sería la política salarial de su gobierno. Respetaría los mecanismos consensuales y de consulta a los interlocutores sociales o presentaría periódicamente al Legislativo proyectos de elevaciones generales de sueldos y salarios?

Visto el encono que caracteriza a las centrales sindicales, su gobierno propiciaría el establecimiento de relaciones armoniosas entre empleadores y trabajadores. ¿Cuáles serían los mecanismos para alcanzar este objetivo?

¿Cuáles serán los términos de su política para combatir el desempleo y el subempleo? Promovería la expedición de leyes que permitan la contratación de trabajadores por fracciones de período, como los fines de semana? ¿Cómo superaría los impedimentos legales para elevar los índices de trabajo y producción?

¿Cuál sería la posición gubernamental frente al problema agrario. Considera indispensable continuar con el proceso de reforma agraria que en 20 años ha destruido el agro o garantizaría la propiedad de la tierra y promovería la modernización de su explotación?

¿Considera lícito que quien invierte en una actividad productiva pueda recibir un beneficio económico como retribución por el riesgo asumi-

do, o supone que lo que interesa en la empresa es exclusivamente la promoción del bienestar nacional, aún con sacrificio de la salud empresarial?

El país en general sufre de una profunda crisis de confianza que conspira contra las posibilidades de recuperación. ¿Qué acciones desarrollaría su gobierno para superar esta situación y para devolver a los ecuatorianos el optimismo y la fe que necesitan?

**estudios**

---

## RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGION DE ESTADO

J. de Olano

La idea de "religiosidad popular" encierra un cierto pleonasma que a la par de encubrir el carácter originariamente popular de la religión impide comprender la especificidad y complejidad de este fenómeno tan social como universal. En lugar de emprender aquí un escrutinio de las teorías sobre dicho fenómeno religioso, preferimos partir del hecho que la ideología sobre la "religión popular" ha sido elaborada desde esa otra forma de religiosidad más oficial o practicada por los sectores cultos y dirigentes, y por un proceso de diferenciación de aquella, a cuya base se encuentran siempre las transformaciones socio-económicas y políticas de un determinado pueblo. Esto ha llevado a delimitar una falsa especificidad de lo religioso dentro de una sociedad, identificándolo con determinadas estructuras e instituciones particulares, desvirtuando así su sustancia y su sentido más auténticos y originarios.

No es extraño por esto que las crónicas de descubrimientos y de colonizadores, marcadas también por un etnocentrismo religioso, describieran a muchas de las sociedades "primitivas" como pueblos "sin Dios y sin religión" (de la misma manera que eran caracterizados "sin rey o sin ley"). La ausencia de una institucionalidad, prácticas o grupos religiosos similares o comparables a los de las civilizaciones occidentales parecía ser suficiente para negar a un pueblo la validez religiosa de sus prácticas o creencias. Tras esta denegación o el desconocimiento de la religión en sociedades primitivas operaba la imposibilidad de comprender lo religioso como una totalidad difusa y homogénea en todas sus estructuras sociales, y no como una parte o delimitaciones particulares dentro de su cultura.

La especificidad de lo religioso en una sociedad, y su especialización en términos de su ideología y de sus mismas funcionalidades sociales no debe ser indagada ni podrá encontrarse dentro de los procesos meramente religiosos sino a través de aquellos sociales y políticos. Es precisamente en éstos donde podrá explicarse esa diferenciación y confrontación entre una religiosidad popular y una religión del Templo y del Estado.

Proponemos a continuación un doble análisis muy simplificado en los términos de su extensión, en el que trataremos de bosquejar de manera ilustrativa las pautas que suele seguir el proceso de estatización e institucionalización religiosas, su trans-

formación e ideologías dominante; es decir su des—popularización o división interna entre una religiosidad oficial, doctrinaria y jerárquica, y una subreligión de las masas populares. En una segunda parte trataremos de aproximarnos a ese proceso inverso y muy característico de la actualidad latinoamericana, que consiste en una emergencia de lo “religioso-popular”, no sólo y quizás no tanto, contra la religión jerárquica e institucional sino contra el sistema socio político del que ésta suele manifestarse como expresión ideológica.

### **Evolución de las religiones en religión de Estado.**

El caso Hebreo es en su historia paradigmática de este fenómeno. La primera confrontación surge con Moisés. Originariamente la del pueblo hebreo era una religión de nómadas pastores del desierto, la cual se encontraba cifrada esencialmente en la revelación y promesa de Yahvé a los patriarcas, y se condensaba en el credo en “el Dios de Abraham, Isaac y Jacob”. La estancia de los hebreos en Egipto generó en Moisés una nueva representación de Yahvé influenciada en parte por la solemnidad teocrática de los faraones y las reformas monoteistas de Akenaton, y en parte por la necesidad nacionalista de consolidar una alianza entre todas las tribus de Israel (la que fundaba la “Alianza” con Dios) en la perspectiva de la conquista de la “tierra prometida”.

Este nuevo modelo teológico no correspondía al pasado del pueblo hebreo; de ahí surge el gran conflicto entre las terribles y distantes teofanías de Yahvé en el Sinaí, cuyo principal interlocutor era Moisés, y el pueblo que celebra su “herejía” adorando al becerro de oro. No será extraño que los libros sagrados que relatan todo el período mosaico tengan que insistir en la continuidad; que el Dios del Sinaí es el mismo Dios de Abraham.

La conquista de Caná-Palestina, que culmina con David, supuso una transformación radical de las estructuras socio económicas, políticas y religiosas. El antiguo pueblo de pastores nómadas se sedentariza y se convierte en agricultor; sus antiguas formas de religiosidad y sus mismas representaciones de Dios se modifican radicalmente. A su vez el poder político afianzado en la monarquía consolida en torno a él una casta sacerdotal y doctrinal de escribas y fariseos, y de un nuevo ritual religioso e ideológico. La construcción del palacio y del templo, según el modelo de los absolutismos teocráticos de Egipto y Mesopotamia marcarán no sólo la ruptura con el pasado (la profecía de Natán contra David y contra el construcción del Templo es clara en este sentido), sino también entre una religión oficial y una religión popular condenada a las “idolatrías” y las “abominaciones”.

Continuación del movimiento profético, que aparece en Israel denunciando las iniquidades del nuevo régimen político, social y religioso, surge la figura y discurso de Jesús de Nazaret, vinculados a los sectores y corrientes más populares del pueblo judío, para enfrentarse con la dominación de sus clases dominantes, sacerdotales y políticas.

El cristianismo naciente sufre a partir del siglo III y sobre todo del siglo V dos procesos concomitantes: ideológicamente se heleniza, el evangelio adopta los esquemas conceptuales grecolatinos y se convierte en Summa Teológica y doctrinal en la Edad Media; políticamente se "constantiniza" transformándose en religión de Estado y de las clases dominantes. La Inquisición y la Contrarreforma constituyen la síntesis y culminación de ambos procesos. A su sombra, lo popular desaparece o queda sancionado como un subproducto de herejías, idolatrías o simple superstición populares.

No siempre es posible emprender un recorrido tan detallado -aunque simplificado en su exposición- de las transformaciones de la religiosidad de un pueblo y sus estrechas relaciones con los cambios históricos, socio económicos y políticos. La historia comparada de las religiones se ha encontrado generalmente confrontada al estudio de las Religiones-Estado en sociedades ya estructuradas, donde la división y estratificaciones económicas y políticas coincidían con aquellas socio religiosas, y donde la religión de Estado (Estados teocráticos antiguos, o los confesionales más modernos) constituían un componente más de la ideología dominante, y de sus aparatos. Tal fue el caso en Egipto y en la Mesopotamia de los sumerios, acádicos, sirios y babilonios, en Grecia y Roma.

Tampoco las antiguas civilizaciones americanas se han librado de seguir esta misma evolución de lo religioso. En México la organización política precolombina convertida en una teocracia aristocrática y militar supuso una transformación religioso-social, por la cual las anteriores tribus sedentarias toltecas fueron dominadas por los nuevos señores de la guerra, los aztecas. Esto tuvo como efecto una asimilación del antiguo dios Tláloc al dios de los conquistadores, Huitzilopochtli, y con ello la síntesis de dos ideologías religiosas fundamentales. Tras la ambición religiosa de los conquistadores se ocultaban motivos menos sagrados, de conveniencia política y económica. Y en ella la necesidad religiosa y espiritual de los sacrificios humanos no era más que un slogan y práctica de una ideología de la dominación. Se sacrifica al cautivo y al esclavo, y al pobre que se vende y esclaviza por necesidad. La religiosidad milenaria de Quetzalcóatl, que nunca admitió sacrificios "sino de serpientes, sino de mariposas" (Cod. Matrit., p. 28), "nunca quiso los sacrificios humanos . . . esto lo comenzaron los hechiceros" (Anales de Cuauhtitlan, p. 35), se fue transformando para quedar asimilado con el desarrollo del señorialismo azteca y su mística guerrera a los nuevos modelos de la Religión-Estado.

El imperio Inca tuvo consecuencias religiosas similares sobre los grupos andinos sujetos a su dominación; las antiguas creencias y prácticas de la religiosidad de los diferentes grupos del Tahuantinsuyo fueron también absorbidas y refuncionalizadas dentro de la religión y culto oficiales del Estado inca; las instituciones, festividades y sacrificios religiosos se desarrollaron como mecanismos del control ideológico-político de la clase dominante.

Tal será el sentido de las "reformas" institucionalizadas por Tupac Yupanqui, Pachacuti, y el de los cultos, celebraciones, sacrificios -y sacrificios humanos-, liga-

do todo ello al poder **Qhapaq hucha**, según las mismas referencias de GUAMAN POMA (cfr. 265.267.273.288), quien además atribuye al inca "la enseñanza de todas las hechicerías" (280). Pero el gran valor testimonial del autor de "Nueva Crónica y Buen Gobierno", a diferencia de GARCILASO DE LA VEGA, que no pareció interesarse más que por la religión oficial del incario, fue el de proporcionar numerosos y originales retazos de lo que constituiría la urdimbre religiosa de las poblaciones andinas sometidas al Tahuantinsuyo. Y pocos como GUAMAN POMA podían conocer mejor la "religiosidad popular" andina, ya que él acompañó a Albornoz en su campaña de "extirpación de herejías".

Por qué el destino de todas las religiones haya de ser este deslizamiento de lo popular hacia lo estatal, de una experiencia religiosa difusa en la existencia del grupo hacia una institucionalización, es un fenómeno que podría ser explicado de acuerdo a esa ley social que MAX WEBER y después V. TURNER enuncian en la forma de un proceso que va de la "comunidad" o "movimiento *in statu nascendi*" al de la "institucionalización" o "sociedad estructurada", de carácter más "normativo" que "existencial". Ahora bien esta transformación de lo social, que involucra tanto al fenómeno religioso como otros culturales, se encuentra siempre condicionada por una determinada estructura de sociedad, en la que la organización de lo político imprime su modelo institucional y jerárquico del poder a todos los procesos y dinámicas sociales que tienen lugar a su interior. Según esto la integración del fenómeno religioso al aparato de Estado aunque no sea más que ideológica, su mimetización al modelo estatal, no es más que el efecto estructural de las transformaciones internas que dicho Estado opera en todas las instancias de la sociedad y también en el ámbito de la religión.

La religión popular, tal como ahora se manifiesta en Am. Lat., se hunde sus raíces en este pasado histórico común a todas las religiones y tan sucintamente descrito. Ella tiene tras sí un mestizaje religioso que sincretizó el cristianismo de los colonizadores con el universo de cultos, creencias y representaciones religiosas. Hoy esta religión popular emerge desde sus antiguas tradiciones con un reconocimiento, una conciencia y una dinámica distintas; e incluso con un estatuto y proyecto socio políticos inéditos.

Nos interesa por ello establecer ciertas aproximaciones a su diagnóstico, indicando algunos de los sentidos y perspectivas puestos en juego en este fenómeno. La crisis del Estado moderno, las contradicciones del sistema capitalista en países subdesarrollados, y las mismas crisis doctrinales y pastorales de una iglesia con configuraciones estatales y clasistas no han dejado de ser factores importantes en este proceso de popularización de lo religioso y de su misma politización.

### Religiosidad popular en América Latina

Es evidente que la conciencia de lo "popular" dentro del fenómeno y experiencia religiosos aparece en la actualidad como una fase crítica y reflexiva de ambos

componentes, y que dicha conciencia representa tanto una nueva concepción en procesos de elaboración como un conjunto de prácticas hasta ahora inéditas; todo lo cual en la iglesia y sociedades latinoamericanas ha tenido manifestaciones y repercusiones muy particulares y mucho más decisivas que en otros países.

La historia latinoamericana no es ajena a este proceso. Aquí la evangelización acompañó incondicionalmente a la conquista, y la expansión del cristianismo constituyó simultáneamente la sustancia misma de la colonización, identificando en sus mismos procedimientos el sometimiento y la conversión. Con la independencia el nuevo orden neocolonial se edificará también sobre la base de una comunidad de intereses entre iglesia (obispos y clero) y oligarquías, tanto a nivel económico (monopolio de la propiedad de la tierra) como político (concordato). No se puede dejar de reconocer que en todo momento (desde B. de las Casas) personalidades religiosas al interior de la iglesia han ido contra la corriente de esta tendencia dominante; unos han reconocido la realidad humana de ese "otro", el indio; otros han llegado a reclamar la abolición de la esclavitud; los hubo comprometidos en la batalla por la independencia; y desde principios de siglo la "cuestión social" ha provocado denuncias entre proféticas y revolucionarias dentro de la misma iglesia y algunas, pocas veces, dentro de la misma jerarquía.

Estas referencias religioso políticas no habrían encontrado las condiciones de su maduración histórica sin las transformaciones estructurales que han tenido lugar en Am. Lat. a partir de los años cincuenta: disminución relativa del mundo rural, urbanización, marginalidad en las ciudades, industrialización y un crecimiento de los estratos medios de la sociedad. A partir de estos factores, dinamizados por una creciente escolarización y politización desde los sectores campesinos indígenas hasta el nuevo proletariado, se van elaborando sucesivas y cada vez más precisas definiciones de lo "popular" y "religioso".

En un principio el término "popular" aparece encubriendo una valorización elitista de las masas, del folklore, de lo "inculto" o "primitivo", que ha llevado a muchos críticos a preferir la expresión de "religión del pueblo". Este enfoque elitista propio a los medios académicos fue también el de los ámbitos eclesiásticos y pastorales a consecuencia de las renovaciones del Vaticano II, oponiéndose a la religiosidad popular aquella de una fe adulta o madura, tal como parecía expresarse en los nuevos movimientos eclesiales, bíblicos y litúrgicos.

Frente a este doble elitismo una reacción inmediata fue la calificada por la misma época de tendencia "populista", la cual consideraba la religiosidad popular, a pesar de todas sus ambigüedades, como la expresión propia de la fe cristiana del pueblo, heredera de la evangelización promovida en la época colonial; viéndose en esta religiosidad popular una manifestación auténtica de la cultura popular, la única prácticamente que el pueblo posee, vive y siente. Tal posición ha tendido a idealizar el concepto y la realidad misma del "pueblo", pasando por alto estructura de clases, en las cuales se ubica la dinámica conflictual que resulta de ella. Y bajo esta representativa dicho pueblo puede aparecer como el fundamento social del cristianis-

mo y de la iglesia; pero no el pueblo explotado cuestionando el mismo cristianismo y planteando un desafío a la iglesia.

La experiencia de un cristiano comprometido con el movimiento popular por una parte, el mismo carácter religioso de ciertos movimientos populares por otra, (en algunos casos cargados de un fuerte componente étnico), iban a poner de manifiesto una nueva comprensión de la religiosidad popular; y a ello contribuirían las crisis y las transformaciones al interior de la institución eclesial.

En un principio se dió la toma de conciencia y la denuncia de las manipulaciones políticas de la religiosidad popular por las clases dominantes; en una segunda fase, y como un factor de mayor importancia, se fue generando la conciencia que el movimiento de secularización en Am. Lat. difería total y sustancialmente de los que habían tenido lugar en los países europeos o en EEUU. En éstos la secularización correspondía a una evolución técnica y científica, que tendía a desacralizar y funcionalizar todos los aspectos de la sociedad y de la existencia humana; en Am. Lat., por el contrario, la secularización correspondía a una creciente politización de la sociedad y del hombre, y lejos de destruir la religiosidad popular, la secularización hacía de ella un potencial liberador y una ética revolucionaria.

Como consecuencia de este proceso y factor complementario de él fue apareciendo la necesidad de revisar la teoría marxista de la religión sobre la base de un catolicismo popular latinoamericano. Tarea inconclusa todavía, pero de resultados parciales ya interesantes.

Los más áttentos al potencial crítico y a las raíces liberadoras tienden a interpretar la religión popular como un residuo, una carencia o una desviación por referencia a la religión oficial, sin darse cuenta que a través de este enfoque coinciden con el punto de vista de las jerarquías eclesiásticas y de las elites urbanas; lo que supone definir la religión popular no como la expresión de una "cultura en sí", auto-suficiente y diferente, sino como un defecto en relación con la cultura y la religión de los grupos minoritarios y dominantes. Esta visión será progresivamente remplazada por aquella otra que valorizará las dimensiones culturales, políticas y hasta evangélicas de la religiosidad popular, y en definitiva de las mismas masas populares.

*"Para juzgar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases medias y escolarizadas de las ciudades, sino del sentido que esta religiosidad tiene en la subcultura de los grupos marginalizados del campo y de la ciudad"* (Medellín, 6,2). El análisis científico no es rechazado; más bien se desplaza, para operarse con todo rigor sobre el terreno mismo de la experiencia socio política y pastoral de los sectores sociales más pobres y explotados. De dicho análisis comenzará a cristalizar una acepción crítica del término "religiosidad popular", en el cual intervienen componentes o valores reales y falsificados, elementos de liberación unos y alienantes otros, de "opio" (Marx) e "ilusión" (Freud), pero también de protesta y de lucha.

Para esta nueva interpretación, que se va abriendo un espacio cada vez más amplio y claro, el punto de partida es el análisis de la realidad total y conflictual de los sectores marginados y de las clases explotadas. Ya no se trata tanto de discernir valores o elementos religiosos, sino de una práctica total y concreta del pueblo. De esta manera los análisis pasan de la conciencia tomada en sí misma a la práctica social, a la movilización de las clases explotadas en situaciones determinadas. (no es extraño que teólogos y pastoralistas en este contexto interpretativo hayan privilegiado la lectura del Exodo y de los Profetas).

El "factor religioso", del que la religiosidad popular no es más que una expresión, conforma una parte del pueblo explotado; y por ello será obstáculo y dinámica liberadora según que el pueblo se paralice o se movilice. El análisis de la religiosidad popular no es por consiguiente separable del análisis político global y viceversa. *"Es imposible, subrayamos, separar estas dos situaciones, estas dos posibilidades. En la vida concreta del pueblo pobre y oprimido la potencialidad de una fe liberadora está ligada a la capacidad revolucionaria e inversamente. Es pues imposible querer desarrollar la una sin tener en cuenta la otra"* (G. Gutierrez, *La fuerza histórica*, p. 167s).

Este proceso no se ha desarrollado sin grandes controversias al interior de la iglesia, ni tampoco ha progresado sin un conflicto entre distintas tendencias, que han llegado a polarizar, de manera general aunque no siempre, una línea jerárquica y otra más comprometida y pastoral. Exponente de esta tensión aparece cifrado en el documento de consulta de Puebla, donde se sostiene que "el sujeto no es el pueblo oprimido y creyente, sino el pueblo cristiano y eclesial" (n. 864). Enunciado en flagrante oposición contra las declaraciones de Medellín, donde se había logrado una toma de conciencia progresiva de la situación de explotación y miseria del pueblo, que se contituía así en sujeto de su propia liberación.

En su teoría y en sus prácticas la religiosidad popular se encuentra en fases ya avanzadas de su propia definición, pero ni su autocomprensión ni sus estrategias son todavía definitivas. Una tensión oscilante entre lo eclesial y lo político, entre lo que unos llaman fe y otros proyecto revolucionario, aparece como un síntoma de problemas no resueltos. El mismo "potencial liberador" de la religiosidad popular no es fácilmente situable cuando muchas de sus ritualidades y creencias reposan sobre una concepción mágica del mundo, sobre una interpretación mítica de la naturaleza y de la sociedad, ambas inmutables, indescifrables, formando un orden "querido por Dios", el cual inspira tanto miedo como un patrón al que hay que obedecer. De ahí se desprende toda una ritualidad de prácticas propiciatorias (procesiones, peregrinajes, votos . . . ), por los cuales la devoción popular expresa su miedo y también sus sumisiones.

Estos mismos mecanismos de cultos y devociones preservan tanto la utopía de este mundo como la de ese otro mundo posible y prometido, en el que se hará justicia al pobre y al explotado, y a quienes no tienen las fuerzas humanas y sociales para hacerse justicia por sí mismos. Bajo esta imagen de justiciero y vengador o de be-

refactor, Dios se representa al campesino, al marginal y al explotado como un aliado estratégico menos en una rebelión histórica, en una revolución social, no siempre posible, que en el mantenimiento de la utopía compensadora. En este sentido la escatología en el pensamiento popular, los movimientos mesiánicos en muchas de las sociedades indígnas americanas, manifiesta la confianza en una resolución en favor de los oprimidos del conflicto con el poder y los ricos de este mundo.

Además de esta preservación de la utopía en otra vida posible, la religiosidad popular permite disimular, bajo una apariencia de sumisión, la continuidad de referencias culturales tradicionales propias a un pueblo. Por inserciones o sincretismos esta religiosidad ha resuelto a su manera la dialéctica tradición/modernidad, conservando en su fondo no solamente la utopía sino también la continuidad de una historia: con sus signos y rituales, leyes y normas de conducta impuestos, sometido aparentemente a esta gigantesca invasión cultural, el indígena y el campesino, entre otras de sus prácticas sociales, ve en su religiosidad un espacio de distorsión en el que se disimula su propia tradición prohibida o desprestigiada; es aquí sin duda donde se constituye, social y sociológicamente hablando, un potencial liberador. Tal es el caso cuando esta religiosidad ofrece ocasiones de celebración colectiva, de fiestas, de juegos y conflictos en común, dimensiones todas estas de ese universo referencial que se ha convenido en llamar "cultura popular".

Esto no significa que las funciones de la religión tengan siempre y necesariamente que reducirse a un simple reflejo de necesidades y a una cobertura forzada de las relaciones de dominación. A través de los cambios políticos, de las correlaciones de fuerzas de la explotación y de la variación simbólica de sus principios, la religiosidad popular puede llegar a procalmar la ilegitimidad del poder tanto al interior como al exterior del campo religioso, transformando a sus adeptos de fieles sumisos en rebeldes creyentes.

Probablemente la religión popular nunca perderá un cierto carácter ambiguo, pero su ambigüedad no resulta de su condición "popular", sino de las particularísimas relaciones de dominación en las cuales se inscribe en forma de religión.

\*

\*

\*

Desde su marginalidad, la religiosidad popular aparece en las sociedades modernas aunque subdesarrolladas como un discurso y una práctica contra el Estado (\*). No tanto ni tan sólo por la potencialidad organizativa y revolucionaria de sus actores, y en razón de sus condiciones económico sociales, sino por la misma virtualidad del factor religioso. Esta religiosidad, al producir prácticas y creencias alternativas de símbolos y ritualidades diferentes, al desprivatizar la fe o la experiencia religiosa con sus celebraciones colectivas, se constituye en una dinámica compleja que cues-

---

(\*) *cfr. J. Sánchez-Parga, "El discurso de las sociedades contra el Estado". (mimeo) CAAP, 1983.*

tiona todo un sistema económico y político. Su movimiento de evasión puede conllevar al mismo tiempo la discordia y en ocasiones significar y realizar la rebelión no ya de un orden religioso, el identificado con el Estado, sino también político y social. La crisis del Estado y de la Religión de estado se encuentra a la base de esta emergencia de la religiosidad popular; la hace salir de sus clandestinidades para constituirse indirecta o mediatamente, quizás como estrategia o como proyecto, en una "religiosidad contra el Estado".

# COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE, UN FENOMENO ECLESIAL Y POLITICO

Hernán Rodas

## INTRODUCCION:

Con la celebración del Sesquicentenario de la muerte de Bolívar se revivieron en determinados espacios del continente las ideas en torno a la construcción de la Patria grande las intuiciones de los libertadores. Los peligros y amenazas frente a esas ideas han tomado cuerpo y siguen siendo parte del dinamismo que caracteriza nuestro siglo. El nacionalismo que nace en 1910 en México y que busca de forma desgarrante su identidad, su ser, su lugar en el contexto del mundo.

Hay un caminar de la historia Latinoamericana desde factores endógenos en los que encontramos la fuente de un dinamismo criollo independiente de la evolución global del mundo occidental. En ese dinamismo, la Iglesia juega un papel importante, tiene sus formas particulares de ubicarse y relacionarse con la sociedad. En este proceso podemos hablar de "modos de ser Iglesia", modelos históricamente dados en su tiempo y espacio determinado; los "modos" no son sólo objeto de un análisis teórico y científico, son a la vez prácticas políticas, prácticas eclesiales con su contexto propio.

Estas afirmaciones nos dan la línea metodológica con la que analizamos el nacimiento y desarrollo de las comunidades de base en nuestro medio. Por un lado la Iglesia no puede ubicarse al margen de los procesos históricos, de la conflictividad de nuestro tiempo; no dispone de un espacio al que no llegan los condicionantes económicos, políticos ideológicos de la sociedad. Ella está inmersa en esa realidad pero a la vez esa presencia de la Iglesia en la sociedad tiene una forma diferente y específica, una autonomía relativa.

El análisis socio-político no se opone a la comprensión teológica de la fe, cada uno tiene su espacio propio pero a la vez no van separados.

## LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD MODERNA

Desde el siglo XVIII la Iglesia viene luchando por reubicarse en los espacios que le arrebató la revolución burguesa. Si la sociedad del medioevo era cristiana y

todo el quehacer de la sociedad estaba estructurado sobre la fe, la burguesía ha fundado la sociedad sobre una racionalidad económica en la que Dios y la fe no tienen puesto. Hoy vivimos en una sociedad cuya actividad social y económica está fundamentada en la razón y desde ella la sociedad se pregunta por el sentido de la fe. En este proceso la Iglesia ha desarrollado su propio lenguaje, buscando el sentido y la identidad de la fe frente a la racionalidad profana de la sociedad moderna.

En esta búsqueda se pueden distinguir dos etapas dice P. Richard: una primera de enfrentamiento y una segunda de conciliación. Esta segunda etapa es valorizada normalmente como una etapa positiva. Se considera así como positivo el proceso de conciliación y de apertura de la Iglesia a una civilización industrial, urbana y altamente socializada. Se valoriza el proceso de secularización, desmitologización y de clericalización de la Iglesia y de la teología. La Iglesia, finalmente, acepta los ideales democráticos y libertarios del humanismo, la moral y la cultura de la sociedad moderna. La Iglesia ya no es ajena a las esperanzas y angustias del mundo moderno y empieza a encontrar en él un espacio y una razón de ser.

En este proceso de adaptación de la Iglesia al mundo moderno ella ha tenido necesariamente que enfrentar y responder dos temas teológicos centrales: Qué es la Iglesia? y cuál es su papel en el mundo? Pero a la vez se plantea la polaridad de la identidad y misión de la fe frente a la razón, de lo sagrado frente a lo profano, lo sobrenatural frente a lo natural.

En la etapa en la que la Iglesia se enfrenta a la revolución burguesa cada polo de la contradicción aparece como irreconciliable y la Iglesia lanza sus anatemas intentando disputar desde su propia concepción medieval el centro y fundamento de la sociedad. Pero una vez constituida la burguesía como clase dominante, el enfrentamiento se transforma en paralelismo y así lo que la Iglesia condenaba como opuesto a la ley divina ahora la sociedad lo acepta como derecho inalienable: la fe y la razón, lo sagrado y profano. La Iglesia y el mundo son hoy parte de una misma realidad; la teología se desarrolla buscando la coherencia entre historia de la salvación e historia del mundo, entre Salvación cristiana y promoción humana; del anatema se pasa al diálogo. La Iglesia definirá su misión como la conciencia moral y trascendente en una sociedad cuya economía, ciencia y técnica es éticamente neutra y ajena a lo trascendente; su carácter es moral, pastoral, espiritual, religioso. La Iglesia al cabo de siglos encuentra así su lugar en el mundo moderno. La sociedad moderna reconoce la misión de la Iglesia. Cada uno, mundo e Iglesia tienen en la actualidad su propia identidad autónoma y específica, en una única realidad histórica. Dicha concepción la encontramos claramente en el concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes* 76 dice: "En sus propias esferas específicas la comunidad política y la Iglesia son mutuamente independientes y autónomas".

La Iglesia del Vaticano II apelando a los principios básicos de la dignidad humana y de la libertad religiosa reivindica sus derechos en una sociedad pluralista; insiste en que debe tener la libertad de realizar su misión sin interferencia del estado y aunque la Iglesia no está vinculada a ningún sistema social, político o econó-

mico, debe no obstante animar todo lo que es verdadero, bueno y justo en el mundo. Habla de la Iglesia como sacramento, pueblo de Dios, comunidad profética, sacerdotal y escatológica, aunque sin dejar de lado los elementos que la constituyen como "societas perfecta" concepto desarrollado como construcción teórica para demostrar la independencia de la Iglesia respecto a la sociedad civil. Este concepto comenzó siendo usado como un instrumento político y posteriormente para describir la esencia de la Iglesia.

"La Iglesia es una sociedad perfecta y absolutamente independiente con pleno poder legislativo, judicial y coercitivo" afirman los manuales de teología.

Sin embargo en ese largo caminar de la Iglesia por conciliar con el mundo moderno hay una contradicción clara entre el enunciado teórico de neutralidad frente a los distintos modelos de Estado y la preferencia práctica por determinados regímenes con los que la Jerarquía se entiende mejor. La Iglesia no sólo de hecho sino casi por principio ha sido partidaria de determinados sistemas políticos. Quien trata de esclarecer la relación entre Iglesia y Estado encontrará en los textos oficiales de la Iglesia numerosas líneas contradictorias. No se llega a clarificar el problema a menos que se prescindiera de todo lo que los papas declararon en los últimos 100 años sobre el tema.

El mundo moderno, recibió con interés y aplauso la evolución de la Iglesia Católica durante el Concilio Vaticano II que sin lugar a dudas marcó un giro trascendental.

## MUNDO PROFANO – MUNDO RELIGIOSO

La identidad propia e irreductible de la Iglesia deja de ser un enunciado cuando la descubrimos y entendemos al interior de los procesos históricos. La Iglesia como sacramento de salvación se hace creíble a partir de las estructuras de pecado y de muerte. Afirma su identidad dentro de un proceso salvador y liberador, y pierde dicha identidad si se margina de él. Sólo en la lucha contra el mal, el pecado, la muerte y toda forma de opresión, los cristianos pueden acoger en la fe el don divino de la salvación anunciada y celebrada en la Iglesia, analizar el pecado en sus formas concretas, descubrir los mecanismos económicos, políticos y sociales de opresión y liberación son pasos imprescindibles para entender a la Iglesia como sacramento de salvación.

Es precisamente en este punto en el que encontramos las mayores contradicciones. El moderno estado capitalista se manifiesta decididamente por una separación radical entre la racionalidad económica-política del mundo profano y la dimensión moral y trascendente del mundo religioso; ni el estado debe intervenir en el campo religioso ni la Iglesia en la política. La necesidad que a su vez tienen uno de otro lleva consigo el esfuerzo por buscar un acuerdo entre las fuerzas políticas dominantes y la jerarquía eclesial bajo formas de concordatos, ventajas institucionales, libertad concordatoria de culto y apostolado.

La insistencia sobre el tema en documentos tan importantes como "Santa fe", informes del pacto trilateral, informes sobre la situación centroamericana, XIV Conferencia de ejercicios americanos, etc., crece a partir del nacimiento y fortalecimiento de un movimiento de Iglesia, que surge desde los "condenados de la tierra", desde los pobres fruto de un sistema de dominación, despojo de la opresión que tiene sus raíces en la explotación colonial, que hoy emergen luchando por la vida, por su identidad social y cultural con una conciencia cada vez más lúcida de la sociedad global y de sí mismo. Con una decisión cada vez mayor expresa su palabra y se organiza para crear nuevas estructuras sociales que permitan satisfacer sus necesidades y generar verdaderas condiciones de libertad. Se trata de la irrupción masiva de los pobres en la sociedad. Ello coincide en América Latina con el crecimiento del número de cristianos que expresan y celebran su fe en Cristo y su esperanza en al Reino al interior de este proceso, expresándose en diferentes formas de vida y de comunidad cristiana.

La irrupción del poder se da también en la Iglesia produciendo una transformación religiosa y eclesial. El sistema tiene necesidad de crear un mundo religioso ajeno a las estructuras del poder, de dominación de los mecanismos nacionales e internacionales que concentran los capitales, la tierra, las innovaciones técnicas—científicas, la producción de armamentos que destruyen la vida, la transnacionalización de la economía y las decisiones políticas. De esta forma se da un desdoblamiento de la realidad que responde a los intereses de las clases dominantes para ocultar y legitimar su proyecto de muerte. Para P. Richard el proceso de adaptación de la Iglesia al mundo moderno y dualidad del mundo moderno no son sino dos mecanismos distintos de un mismo proceso histórico que nos llevaría a enfrentar dos problemas, el uno de carácter teológico y el otro de carácter político.

Por un lado tendríamos una teología y una Iglesia vaciadas de la fuerza salvífica del evangelio y reducidas a un código de normas, preceptos y principios sobre la sociedad, y por otro lado el sistema encontraría en el cristianismo su fuerza legitimadora. En nombre de ella quedarían fuera de la legitimidad la irrupción de los pobres que se convierten en irrupción del error, el ateísmo, la inmoralidad, la violencia, el desorden para las clases oprimidas. La coherencia entre fe y mundo moderno es una realidad sufrida puesto que representa la sacralización de la opresión; fe y racionalidad, salvación y progreso no son en ese sentido sino el reflejo de la conciliación de la Iglesia con las clases dominantes.

Desde la conciliación a la contestación encontraremos en nuestro continente y en nuestro país diferentes prácticas eclesiales expresadas en estructuras eclesial—económico, eclesial—políticas; eclesial—culturales, organizaciones y movimientos católicos autónomos que por sus características, su forma de concebir y relacionarse con la sociedad con el estado y los sectores populares se les puede tipificar en Iglesia conservadora; Iglesia social—cristiana; Iglesia de los pobres, definiciones que sin caer en esquematismos, son reflejo de prácticas que evolucionan, cambian, se redefinen.

## LA IGLESIA DE LOS POBRES

La existencia de una Iglesia de los pobres en América Latina es el hecho mayor y más decisivo en la historia contemporánea de la Iglesia. Varios factores han jugado en su surgimiento. Nace como un largo y difícil proceso de desarrollo y maduración en el que podemos señalar etapas, variedad de experiencias y formas de expresión distintas. Hay también ambigüedades, errores propios de lo nuevo. De ahí que la Iglesia de los pobres es ininteligible si no se considera la totalidad de su experiencia.

Hay tres situaciones vitales y convergentes que afectan profundamente la vida de la Iglesia, al sistema de neo-cristiandad, y a la gestación, movimiento y desarrollo de la Iglesia de los pobres:

- La crisis del sistema capitalista.
- El auge del movimiento popular.
- Las nuevas formas de dominación.

La crisis del capitalismo conlleva también la crisis de la Iglesia. El eje central del sistema capitalista respecto de la Iglesia pasa por la relación de la jerarquía con el poder dominante. La Iglesia usa las estructuras de poder del sistema para asegurar su proyecto evangelizador, el respeto de los espacios, la separación entre actividad eclesial y actividad política. Así se han mantenido las mejores relaciones con los sectores dominantes a quienes se espera cristianizar; se legitima por lo tanto en la práctica el sistema de dominación.

La Iglesia sabia y prudente en sus formas de adaptación, pasó de las economías rurales, de los sectores marginados esclavos, a las metrópolis de Roma, a los imperios, colonizaciones, manteniéndose siempre y readaptándose a las nuevas exigencias de los tiempos.

Hoy los pobres de un continente al que cristianizan amenazan su estructura y su modelo de Iglesia; hoy los pobres son los evangelizadores de las propias estructuras de la Iglesia al destruir el sistema de dominación.

Tomemos el espacio comprendido entre 1959—1980 para analizar someramente este proceso:

En 1959 con el triunfo de la primera revolución socialista Latinoamericana se acentúa la crisis de la nueva cristiandad; en este espacio la Iglesia estará marcada por tres grandes acontecimientos que cambiarán su rumbo: Vaticano II, Medellín y Puebla. En ellos encontramos formas concretas de cómo la Iglesia legítima el poder del estado, los tipos de alianzas; la crisis y ruptura de esas alianzas, la forma como la jerarquía rechaza o acepta el nacimiento de la Iglesia de los pobres, su presencia militante en el poder organizado de los trabajadores.

La relación Iglesia—Estado—movimiento popular es un hecho eclesial y político en la que están implícitas formas de entender la Iglesia, su misión, cambios en su estructura, posturas frente a lo político. Este proceso es vivido con formas propias y características singulares en cada país, en cada región y zona.

Si la década de los 50 estuvo caracterizada por un cierto optimismo por quienes creían haber encontrado en las teorías desarrollistas la clave de la solución a los problemas sociales, la década de los 60 muestra su crisis total y la instalación de los regímenes dictatoriales.

Entran en crisis los modelos de industrialización, de desarrollo nacional, del estado democrático—representativo. Nacen polos de desarrollo dentro de un estancamiento generalizado y altos niveles tecnológicos, en los centros de acumulación bajo control de las multinacionales.

La pauperización de los sectores populares creció; grandes masas campesinas emigran hacia las ciudades; crece el desempleo y queda palpable el fracaso de las reformas agrarias y de la "revolución verde" que no logró cambios significativos en la estructura de tenencia de la tierra, en la diversificación de la producción, ni en el aumento de la productividad.

La Iglesia en su etapa anterior al Vaticano II está condicionada por los planteamientos de la teología europea. Ve el modelo desarrollista con igual optimismo, está en la línea de los partidos demócrata—cristianos, y en su práctica pastoral genera instituciones que la vinculen a una sociedad cada vez más alejada de su seno. Se tiene una concepción global de la sociedad sin ningún sentido de clase, y se deja a los seglares el mundo de la política.

A partir de los años 60 se da a la vez un ascenso constante del movimiento popular; se expresan nuevas concepciones teóricas que explican los mecanismos de dominación, que dejan las teorías desarrollistas y asumen las categorías de "dependencia"; surge una nueva izquierda que formula la organización como expresión de necesidades concretas del proceso y no como una imposición teórica; se pasa de los textos al análisis de la realidad; un debilitamiento de los populismos. El movimiento obrero—campesino encuentra nuevas formas de organización y resistencia en situaciones de represión; crecen los movimientos indígenas; la organización popular se consolida como un imperativo dejando al descubierto la crisis de los partidos de los sectores dominantes.

La Iglesia responde a esta situación uniéndose inicialmente a la campaña anti—comunista, y a las decisiones tomadas en Punta del Este (Alianza para el progreso, reformas agrarias, etc.), que justificaban a Kennedy presidente católico, y que entran en cuestión con su muerte.

La burguesía y la jerarquía se ven incapaces de conducir en esas crisis a las bases cristianas. No puede permanecer inalterable a la presencia de las comunidades cristianas de base; ante la irrupción de los pobres en la Iglesia y su participación en las organizaciones populares.

Los pobres, a partir de una relectura de la Biblia, y fundamentalmente a través de su participación en el movimiento obrero—campesino, se descubren así mismos como sujetos de su historia, responsables de la construcción de la comunidad cristiana. Se entiende el conflicto social como conflicto político; se es consciente de la realidad de la lucha de clases, se descubre la dimensión de la organización y

la teoría proletaria; se valoriza el papel que juegan las organizaciones y los partidos de izquierda; se dinamiza la relación lucha por la justicia—lucha de clases.

La maduración política y cristiana estuvo y está condicionada por el avance de la Iglesia de los pobres y la teología de la liberación.

Con el Vaticano II la Iglesia sale de sí y centra su atención en el mundo, se presenta como sacramento de unidad, de salvación para el mundo. Esta concepción eclesiológica tiene profundas repercusiones en la Iglesia Latinoamericana. A la comprensión de que construir la sociedad es construir Iglesia, es trabajar por el Reino de justicia, de paz y amor, se añade toda la politización y el impacto revolucionario que vive el continente. Este hecho pone en crisis a todos los movimientos apostólicos (JUC, JOC, JEC, etc.) y provoca la respuesta de la Iglesia oficial que condena fundamentalmente la politización de los movimientos.

Medellín será como una convergencia de Vaticano II (62—65). Tres encíclicas papales, (M.M., 61; PT, 63, PP, 67); el mensaje de los obispos del Tercer Mundo (67), la fundación del CELAM (56) y su desarrollo, (Reunión en Roma (63), y la presencia de figuras proféticas, concluyen en hacer de Medellín un hito histórico en el desarrollo de la Iglesia de los pobres.

Medellín dió una expresión oficial y eclesial al camino abierto por las minorías proféticas. Medellín fue difundido e interpretado al interior del movimiento cristiano, que hoy ya no es una minoría sino un amplio y profundo movimiento de Iglesia.

Puebla supondría un avance mayor, enfrentar temas palpitantes como la identidad cristiana y la opción política partidaria.

En Puebla el pobre es un pobre concreto, fruto de unas estructuras de dominación a las que hay que destruir. Asume la dimensión política y entiende la acción educadora de la Iglesia como una acción conscientizadora, crítica, politizadora, presente en el seno de las masas, en sus organizaciones.

Puebla no se limita, al hablar de injusticia institucionalizada, a señalar la situación de opresión que se vive en América Latina, se refiere también a la realidad de represión presente en la región, denuncia la "permanente violación de la dignidad de la persona" y se añade: "a esto se suman las angustias que han surgido por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustia por la represión sistemática o selecta, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos, de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante una justicia sometida o atada. Tal como indican los Sumos Pontífices, la Iglesia, "por un auténtico compromiso evangélico", debe hacer oír su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se llaman cristianos (Conferencia Juan Pablo II, Doc. Inaugural II, 1).

En el documento sobre el "Pueblo de Dios, signo y servicio de comunión", se afirma que los años post—conciliares fueron marcados en América Latina "por

un despertar de las masas populares" (No. 232-233). Esto, y otras razones llevan a reclamar en otro documento que el pueblo pobre latinoamericano "sea tenido en cuenta como persona responsable y como sujeto de la historia donde pueda participar libremente en las opciones políticas, sindicales y en la elección de sus gobernantes" (No. 131-136). Por ello, y consciente de que "es el pueblo . . . a través de sus organizaciones propias quien constituye la sociedad pluralista", la Iglesia debe dar un aporte para construir no sólo "una sociedad nueva para el pueblo, sino con el pueblo" (No. 1220).

En el enfrentamiento político, entre el poder de dominación y la creciente fuerza de los dominados, los cristianos hemos ido encontrando la racionalidad histórica adecuada para entender teológicamente, a la luz de la fe, el enfrentamiento al interior de la Iglesia entre cristiandad e Iglesia. Si la cristiandad encuentra su racionalidad histórica al interior del sistema dominante y de las clases opresoras, la Iglesia comienza ahora a encontrar su propia racionalidad histórica desde los pobres y sus luchas liberadoras.

La crisis del capital, el resurgimiento del movimiento popular han generado nuevas formas de dominación en el continente. Regímenes dictatoriales represivos; la doctrina de "la seguridad nacional"; toda una nueva racionalidad neo-conservadora, que pretende detener la crisis fortaleciendo alianzas anti-populares so pretexto de detener el avance comunista, el incremento a los presupuestos militares; el fortalecimiento de los aparatos represivos de inteligencia; el libre mercado, son muestras de las respuestas capitalistas de dominación.

Las contradicciones son cada vez mayores, las formas de control y represión se recrudecen, el capitalismo ensaya nuevas formas de dominio.

Estas nuevas formas de dominación acentúan más la crisis de la relación Iglesia-Estado. La Iglesia jerárquica se ve obligada a defender su autonomía, como Iglesia, frente a las dictaduras, a la doctrina de seguridad nacional; y por lo tanto va paulatinamente cediendo al reto de las grandes mayorías pobres y creyentes.

La presencia de una Iglesia que surge desde la masa de los desposeídos es una realidad presente en el continente y en nuestro país. Iglesia que tiene su puesto ganado en los procesos vividos en el cono sur, en Brasil, en Perú, en Centroamérica; que tiene sus miles de mártires, y un nuevo santoral incorporado a la imaginera popular; que tiene su forma propia de leer la Biblia; su filosofía de la liberación y su teología que nace allí donde el imperio y el capitalismo desatan su fuerza irracional de opresión y represión; que toma como tema central de su quehacer teológico el problema de la liberación de millones de hermanos explotados, dominados. Una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas, políticas de hoy; una teología militante que utiliza y recupera el conocimiento dado por el análisis y la transformación de la historia. Como se dice en su definición: la reflexión crítica de la praxis de la liberación.

## LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Quien haga un repaso de todos los documentos que reproducen la síntesis del trabajo de grupos y plenarios de los Encuentros Nacionales de las comunidades de base rurales y urbanas en el Ecuador va a encontrar una vivencia eclesial muy rica, un rápido crecimiento y una cada vez más clara formulación de una teología popular que procede de una experiencia de fe y de comunidad.

Las Comunidades Eclesiales de base son un acontecimiento significativo en nuestra Iglesia. Han nacido en el proceso pastoral que se desarrolla en el país. El texto de Opciones Pastorales es el fruto en gran parte de la reflexión hecha en cada Diócesis sobre los textos de Puebla; reflexiones que fueron retomadas en Asamblea General de la Conferencia Episcopal y delegados de todas las Diócesis del país, Sacerdotes, Religiosas, Seglares al tomar en sus campos de acción y compromisos a las Comunidades Eclesiales de base; recoge las experiencias que se viven a nivel nacional, las valora y las impulsa señalando tareas muy concretas; ve en las comunidades de base la respuesta a la descomposición familiar, la pérdida de valores culturales, la falta de formación política, vivencia comunitaria de la fe, organización popular (P.P. 212). En el No. 214 aplica a las Comunidades Eclesiales de base los criterios fundamentales de la evangelización expuestos en el No. 59. Veamos el texto.

“Conseguir mediante una adecuada formación que los miembros de la CEB tomen conciencia de su responsabilidad cristiana, tanto dentro de la Iglesia como de la sociedad; participen en la construcción de la Iglesia en forma activa y coordinada, asumiendo su compromiso evangelizador y misionero y llegando a desempeñar diversos ministerios; asuman la misión profética de anunciar la palabra y de denunciar lo que se opone al plan salvífico de Dios; iluminen la realidad con la Palabra de Dios, para transformarla, y celebren el misterio de liberación del pueblo por medio de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía; participen de las luchas por los derechos del pueblo, formando parte de las organizaciones populares, con su responsabilidad personal propia.

Y puesto que el Ecuador está ubicado en el contexto histórico de A.L., caracterizado por un proceso revolucionario, participen activa y críticamente en este proceso, que tiende a la creación de una nueva sociedad, a fin de realizar en ella las exigencias evangélicas de la justicia social y del amor fraterno”.

En los números siguientes insiste en la educación, en la fe, la reflexión y sistematización teológica sobre el misterio de Cristo, respeta las modalidades con las que se van desarrollando las comunidades, coordinarlas a nivel local y nacional, en comunión con los obispos.

En nuestro medio el origen y la motivación central de las comunidades y las organizaciones populares que han surgido con su impulso es la fe en Cristo, el deseo de construir el Reino en comunión con los Obispos y la Iglesia Universal en cuanto que manifiestan y realizan la salvación integral. Cristo es el centro de la vida de las

Comunidades, su muerte, su resurrección, su entrega para liberar a los hombres de toda forma de servidumbre. Todos los integrantes tratan de identificarse con El, capacitándose para "amar hasta el extremo" como El nos amó.

La comunidad es animada por la Palabra de Dios, parte de los diarios acontecimientos para iluminarlos a la luz de la fe, buscando el compromiso transformador, individual y comunitario, planificando y evaluando sus acciones, procurando que el evangelio se haga vida en la comunidad, en las organizaciones. Denuncia con palabras y con hechos los atropellos, la injusticia, la opresión que se hace contra las personas y los pueblos y por eso recibe el precio de su profetismo. Las comunidades llaman a la conversión personal, al cambio de la sociedad y de modelos de Iglesia contrarias al espíritu de Jesús, se busca un mayor compromiso en la lucha por la justicia y el amor fraterno. Las comunidades celebran la fe, dando sentido comunitario a la piedad popular, buscando participación y encarnación; la oración comunitaria, los cantos, los sacramentos, la lectura de la Palabra de Dios ayudan a celebrar la fe, el amor solidario y liberador, la acción profética.

Este amor solidario ha llevado a las comunidades a estructurar formas de organización popular con características propias, no han surgido las organizaciones como una segunda etapa, como algo separado, han surgido más bien en la experiencia de vivir lo que Cristo significa para la comunidad, la forma como el Reino de Dios se realiza desde sus esfuerzos por tener un pedazo de tierra para trabajar, un techo, un trabajo asegurado, luz, agua, escuelas, mejor precio a sus productos, salario justo, para construir una sociedad más humana.

Transcribimos textualmente la síntesis del trabajo de grupos y plenarias de un encuentro nacional en el que encontramos la autocomprensión de las comunidades eclesiales de base.

## **POR QUE NOS LLAMAMOS COMUNIDAD ECLÉSIAL DE BASE?**

### **Comunidad:**

Nos llamamos comunidad porqué:

- formamos como una familia (jóvenes y adultos, varones y mujeres).
- nos sentimos semejantes, iguales entre todos los miembros,
- compartimos el amor (no tenemos intereses lucrativos o egoístas).
- somos una célula organizada y organizadora: estamos unidos y nos reunimos con asiduidad.
- compartimos nuestro tiempo y nuestras cosas
- compartimos los mismos ideales
- actuamos en común (trabajo mancomunado)
- tenemos un mismo fin, que es buscar la liberación hacia una nueva sociedad.
- sin cerrarnos entre los miembros de la comunidad, antes abriéndonos a nuestros semejantes y manifestando nuestra solidaridad con ellos.

## **Eclesial:**

Nos sentimos comunidad eclesial porqué:

- somos convocados por Cristo y queremos seguirle viendo en él el primer revolucionario que entregó su vida por amor.
- a imitación de las primeras comunidades cristianas
- escuchamos la Palabra de Dios que nos reúne en comunidad y nos ilumina.
- participamos del sacerdocio de Cristo
- somos Iglesia viva, constituyendo células eclesiales de amor
- estamos unidos a los pobres (sacerdotes y obispos) no queremos estar separados de ellos
- cuestionamos a la Iglesia desde dentro, para que sea fiel en todo a Cristo
- somos esperanza de la Iglesia, una especie de renacimiento eclesial
- celebramos nuestra fe a partir de las luchas y esperanzas no contentándonos con rezar
- compartimos la fe cristiana y velamos por ella, participando en la evangelización.
- participamos como animadores en los actos sacramentales.
- damos testimonio de que la Iglesia es fermento de un mundo nuevo, de una sociedad justa y fraterna.

## **De base:**

Nos llamamos comunidad eclesial de base porqué:

- así como Cristo fué pobre y se identificó con los pobres, la Iglesia de Jesucristo nace de los pobres que toman conciencia de la situación de explotación y marginación y se comprometen por la liberación
- el pueblo pobre y oprimido que se organiza es la base del edificio de la iglesia
- Las comunidades eclesiales están constituidas por gente humilde que ha optado por los más pobres y por otras personas más acomodadas que han tomado la misma opción
- partimos de la situación real de nuestro pueblo
- se busca adquirir una conciencia crítica de nuestra realidad y del papel de las clases explotadas
- buscamos una línea de masas: no nos encerramos en la comunidad ni en el conjunto de las comunidades, sino que partimos de la situación de las masas del pueblo y orientamos nuestro trabajo a las masas no organizadas.
- servimos a los intereses comunes del pueblo
- somos fermento y semilla de una nueva sociedad igualitaria y fraterna.

El aspecto característico que nos distingue de otras comunidades cristianas, es el DE BASE. Indica que nuestra opción fundamental es por los pobres y su proyecto histórico, en seguimiento de Jesucristo Pobre. Desde los pobres que forman

estas comunidades, la Iglesia anuncia el Reino de Dios e invita a la conversión de todos los hombres. Las CEB son anticipo del Reino de Dios al comprometerse por la justicia y por la fraternidad.

## **COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE – COMUNIDADES CRISTIANAS CAMPESINAS – IGLESIA DE LOS POBRES – NUESTRO CAMINAR ECLESIAL Y POLITICO**

En el Ecuador el movimiento de Iglesia en la línea de Puebla Medellín y Opciones Pastorales, ha pasado de una primera etapa de contradicciones intraeclesiales, a una presencia activa, creadora en el seno de los sectores populares, de los pobres de nuestro país; obreros, campesinos, sectores poblacionales, indígenas, negros. En comunión de fe, servicio, eucaristía y misión (el movimiento) está vinculado a las Iglesias locales y nacionales. Es verdad que aunque todos los obispos firman el documento de Opciones Pastorales no todos están de acuerdo con esta forma de vivencia eclesial, por la que se asume comunitariamente la vida y misión de la Iglesia y su compromiso y vocación de servicio en la historia, en la que se actualiza la Pascua del Señor en términos de liberación, de transformación revolucionaria, de santificación.

La Coordinadora Nacional de Comunidades Cristianas Campesinas y la de Comunidades Urbanas tiene una presencia en las organizaciones populares y a través de ellas en las distintas centrales sindicales y movimientos a los que éstos están afiliados; desarrolla una reflexión teológica-política de nuestra experiencia; ejerce la coordinación a nivel latinoamericano con sectores populares y movimientos de Iglesia, los encuentros regionales, publicaciones, talleres; la presencia de algunos obispos a su interior le garantiza un carácter eclesial. Todo esto entre otras cosas, constituyen acciones que van fortaleciendo nuestra presencia en la vida de la Iglesia nacional y latinoamericana.

La Iglesia desempeña en nuestra sociedad un papel importante; esta presencia es criticada cuando se fundamenta en el compromiso que tiene con el poder económico y político, cuando se preocupa insistentemente y no como sacramento de salvación, comunidad de servicios. La Iglesia ecuatoriana ha realizado serios esfuerzos por aplicar a nuestra realidad los enunciados de Vaticano II, Medellín, Puebla. Las tendencias y conflictos que se dan en su seno, tenues si comparamos con los países vecinos, responden a su vez a la estructura económica-política y a la coyuntura actual de nuestro país.

La pluralidad de opciones estratégicas no es fuerte y en el seno de la Conferencia Episcopal se hace todo esfuerzo por mantener la unidad. Las ambigüedades y la falta de unidad se dan cuando se pasa a la práctica y las estrategias pasan a la práctica en las que se descubre la representación que las Iglesias diocesanas se hacen de sí mismas, del mensaje que transmiten, del "Dios" del que se da testimonio, del tipo de organización interna y del comportamiento religioso, y de como esas es-

trategias religiosas responden a su vez a estrategias políticas vigentes en la sociedad.

El movimiento que anima a las Comunidades Cristianas de Base, a las Organizaciones Populares, ha partido de la elección de un instrumento de análisis de la realidad que incluye una posición ético-político, nuestro compromiso práctico-político. La presencia eclesial en el proceso de liberación ha supuesto partir de un determinado análisis de la situación de nuestro pueblo.

Así mismo hablar de teología de la liberación no ha supuesto una simple manifestación de reformismo eclesiástico, sino una ruptura decidida con el análisis desarrollista en el plano socio-político. Ha supuesto debatir y aclarar posiciones ideológico-políticas que permitan establecer claramente distintas opciones frente a la euforia inicial, creada por Vaticano y Medellín, y el repliegue a posiciones intra-eclesiales, de vagos principios proclamatorios y genéricos, sin asumir los problemas estratégico-tácticos que supone la concreción histórica de la liberación, y la fe entendida como praxis histórica de liberación.

Teológicamente supuso un alejamiento del eje central primero de la fe entendido como un cuerpo de doctrina, una práctica cultural y un acercamiento al elemento profético como denuncia y praxis; asomó entonces el tema de la conflictividad al introducir la lucha de clases como concepto de análisis operativo.

Nuestra presencia permanente en el seno de las masas tuvo su primer impacto al desbloquear y debilitar la superestructura representada por los colores burgueses tradicionales y pseudocristianos introyectados en nuestro pueblo. El paso de una conciencia cristiana a una conciencia histórica es un aporte fundamental a nuestro entender para que nuestro pueblo recobre el pasado como explicación del presente y proyección del futuro.

La ahistoricidad ha sido siempre un elemento fundamental para una religión usada desde y para la dominación. Es en la superestructura, y no sólo en la infraestructura, donde se han eternizado bloqueos al cambio. Aquí toma relevancia un elemento básico de la fe cual es el compromiso y la tarea de crear el hombre nuevo, no sólo como producto espontáneo de las nuevas estructuras, sino a la vez como respuestas al llamado de una permanente conversión.

Hemos pasado por una profunda conversión al intentar ser consecuentes con nuestra opción por los pobres; conversión fundamentada, por otro lado, en su acercamiento al ser del pueblo. El descubrimiento de su ser, de su cosmovisión su racionalidad, sus mitos y ritos, su organización social, sus formas de autodefensa, su religiosidad, su articulación al mercado y al sistema. Esta realidad rompió nuestros esquemas mentales y resquebrajó nuestra supuesta sólida formación filosófico-teológico, nuestra forma de entender lo político y la política.

La confrontación diaria con la cotidianidad del pueblo nos lleva a entender que en todos los aspectos de la vida se presenta y representa lo político, y que por lo tanto es necesario participar en la politización de todas las esferas de la vida social; politización que entendemos como la conciencia de que toda la actividad tiene una dimensión política y que las implicaciones de este hecho, analizadas concre-

tamente en una situación histórica, coyuntural determinada, llevan a una acción y a una responsabilidad ética. Toda ética política del orden establecido, tiende a estrechar el campo de lo político, despolitizando áreas de la actividad humana. Por eso la ampliación o el entendimiento de la noción de acción política va ligada a un proceso de cambio o al mantenimiento de las estructuras vigentes.

Trabajando sobre la religiosidad del pueblo hemos descubierto paulatinamente, que en ésta se manifiestan de forma profunda y concentrada sus sueños, sus esperanzas, sus reivindicaciones. En esos espacios abiertos por la reflexión, por la investigación—acción, los sujetos se expresan solidarios de manera totalizante. Allí hemos descubierto que los violentados por el sistema tienen que liberarse desde el ámbito de la violencia que los condiciona, articulando dialecticamente la situación existente, históricamente interiorizada en su conciencia.

La lucha popular como lucha humanizada representa un trabajo que genera excedentes socio—culturales, ó si se quiere símbolos y mitos, cuya intención práctica, profunda, es la de estar en disponibilidad para el hombre en situaciones de sufrimientos, alegría, amor, muerte. Así, el mito, el símbolo, lejos de ser irreal y enajenante es parte esencial de la dimensión ética de la autoidentidad.

El capitalismo hace de la religión una mercancía, se apropia de esos excedentes socio—culturales, los pervierte haciéndoles ahistóricos, usándolos como una forma de incorporación al sistema.

En esos ámbitos, aparentemente tan subjetivos en las relaciones diarias, en las formas de comportamiento, en sus concepciones, hemos descubierto cómo los problemas van mucho más allá de la relación capital—trabajo. En tales ámbitos se generan nuevas formas de lucha y conflicto que generalmente son consideradas como secundarias; las relaciones familiares, las creencias, la ritualidad, la medicina, el transporte, la tierra, etc.

Este descubrimiento nos llevó necesariamente a dejar un lenguaje generalizador, cargado de ambigüedades teórico—políticas, incapaz de entender el ser del pueblo, para profundizar y analizar la presencia y conformación histórica de las étnias y sus particularidades. No podemos tener un mismo lenguaje semántico igual para el montuvio manabita, para el negro esmeraldeño, para el indígena de Cotopaxi, el chazo lojano, el Shuar, el obrero, el poblador. Es necesario comprender las características regionales, las formas como se desarrolla el capital, como se introduce y reproduce en la economía, en la ideología, y a la vez las estrategias de supervivencia y acumulación en su situación concreta y actual.

Desde nuestra práctica vemos clara la necesidad de una radicalización teórica para pasar de un análisis economista—obrerista hacia la comprensión de la multilateralidad de la expresión popular.

Al hablar de poder popular, de hacer del saber del pueblo poder del pueblo, hemos llegado a plantearnos la politización de todas las esferas de su vida poniendo en crisis una concepción del poder cosificada, que hace referencia únicamente a la constitución del aparato del Estado, de las clases y los partidos políticos, a la

separación de lo político y lo privado. Se requiere un análisis del poder totalizador, en el que se da cuenta acabada de su funcionamiento, como relación social de clase, como proyecto de acumulación, como funcionamiento de micropoder que genera contrapoderes. El poder dominante está presente en la tecnología, en el aparato escolar, en las autoridades parroquiales, al interior de la Iglesia, en el comercio, en las instituciones, en los programas del Estado, en los medios de comunicación, etc.

Si logramos una comprensión de la sociedad ecuatoriana en su diversidad, si radicalizamos nuestra percepción del poder como elemento que cruza todas las relaciones sociales, nos encontramos con la riqueza del ser popular, pero sobre todo con las formas de resistencia y contrapoder que ha generado en su vida diaria. Ejemplo de estas formas de resistencia está en las luchas por elecciones de autoridades parroquiales, en asambleas populares; el control popular de las escuelas; la denuncia de la medicina liberal y la recuperación de formas comunales del cuidado de la salud; los trabajos comunales; las formas comunales de autofinanciación para la movilización; la acción de las comunidades urbanas y rurales incorporadas a las organizaciones populares, la recuperación de la racionalidad en la producción y la lucha contra los nuevos modelos de desarrollo; la creación permanente de nuevos signos y símbolos, que expresan, las vivencias de lucha del pueblo; las formas de comunicación popular y creación de expresión cultural; la recuperación de la historia; la investigación acción como forma de ciencia popular y alternativa frente a la ciencia oficial y académica.

La no percepción del ser popular y el intento nuevamente agitacional conlleva la incapacidad de convocar, persuadir y organizar al movimiento popular y se tiende a reemplazar al pueblo por concepciones partidarias verticalistas, mecanicistas, dogmáticas, en las que muchas veces se repite el mismo esquema en el que se fundamente la Iglesia tradicionalista. La ortodoxia por encima de ortopraxis, la separación de teorías y práctica; la referencia textual a los libros y autores sagrados; la ausencia de autocrítica; la ritualidad para la iniciación e ingreso al "sancta sanctorum"; el adoctrinamiento permanente, etc.

Entender al Estado, y las relaciones sociales específicas que genera con su forma de dominación; entender el capital no sólo como proyecto de acumulación sino también como ejercicio ideológico y de poder, nos está llevando a descubrir una nueva dimensión, la capacidad de oposición que tienen los sectores populares en su cotidianeidad.

Un problema político y teológico largamente debatido entre nosotros es el de la autonomía del movimiento obrero y campesino frente a la Iglesia y el de la identidad de la Iglesia al interior del movimiento popular.

En el Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas Cristianas se llegó a tipificar las distintas experiencias tenidas a lo largo del país: a) comunidades cristianas que han nacido como fuerza paralela al movimiento popular y que están en proceso de integración; b) comunidades integradas en el movimiento popular; y, c) comunidades cristianas que están enfrentadas a los movimientos sindicales y políticos.

Indudablemente hay peligro de paralelismo, como el caso en el que nace de la Iglesia un movimiento popular diferenciado, de reeditar tercerismos, lesionando al movimiento popular; el caso de la instrumentalización y la reducción política de la Iglesia. Estos problemas se van clarificando en la práctica, en la dinámica interna del movimiento popular y de la Iglesia de los pobres. Allí va naciendo la teoría que ayuda a clarificar las mutuas exigencias de lo político y lo teológico. El movimiento popular afirma su autonomía en la medida en que la Iglesia afirma su autonomía y en la medida en que, afirme a la vez su carácter.

La autonomía del movimiento popular exige que la Iglesia no se convierta en poder paralelo y sea realmente comunidad de fe. La exigencia política se convierte así para la Iglesia en una exigencia teológica de constante conversión a su dimensión sacramental y oreyente y de la misma forma esta exigencia teológica se convierte para el movimiento popular en una exigencia política basando su poder en el poder de clase y no al amparo del poder eclesástico.

Esta experiencia de acompañamiento al proceso de organización popular nos ha llevado de lleno a afrontar los distintos aspectos del proceso; lo político, lo orgánico, lo teórico.

La política referida al movimiento popular y al pueblo como sujeto histórico de cambio; lo orgánico referido a todas las formas de organización e instituciones que va creando el pueblo en su proceso de liberación y la instancia teórica que es la que transforma la experiencia de organización y lucha del pueblo en teoría del cambio.

La práctica política liberadora no es pues una categoría abstracta sino que está cargada de toda una racionalidad histórica concreta, en lo político, orgánico y teórico.

Esta práctica supone un sujeto histórico determinado que está presente en las clases populares y el conjunto de fuerzas revolucionarias. Supone un proyecto histórico, una alternativa que va diseñándose como sociedad del futuro.

La construcción del hombre nuevo, del socialismo, de la civilización, del amor, supone a la vez elementos indispensables para su construcción: un programa, una estrategia, una táctica. Esta práctica política tiene su propia racionalidad y exigencia para el cristiano. La identificación es plena, sin ninguna idea anterior, sin ningún intento de bautizar la práctica política.

El sentido cristiano se descubre y construye inmerso en la lucha de los pobres. Hay como una pérdida y recuperación de la identidad cristiana que se realiza en la práctica política. Eso implica para el cristiano un proceso de continua conversión, la entrega de la propia existencia identificada con la causa del pobre. La práctica política, orgánica y teórica nos lleva a encontrar un nuevo sentido al evangelio, a la figura de Jesús, a nuestra oración, a nuestro compromiso, a nuestras celebraciones culturales.

Esta nueva forma de pensar y obrar que define a la Iglesia popular ha provocado el rechazo y la condena de algunos obispos que ven a la Iglesia de los pobres como

una Iglesia paralela, una anti-Iglesia. La Iglesia de los pobres no es fruto de una pelea intra-ecclesial, no nace en contra o al margen de los obispos, nace por el contrario desde la Iglesia convocada por los pobres. En ella el pobre no es el objeto de evangelización y amor preferencial por parte de la Iglesia como una actitud paternal. A diferencia de esa actitud tradicional, la Iglesia popular reconoce que el pobre es sujeto evangelizador y constructor de la única y universal Iglesia. El problema no es sólo eclesiológico sino político y es lo uno porque también es lo otro; la contradicción se da entre Iglesia de los pobres e Iglesia jerárquica marcada por las características de cristiandad que ve falsamente en la Iglesia de los pobres un poder alternativo que amenaza las estructuras eclesiales. La crisis de cristiandad y el surgimiento de la Iglesia popular es la contradicción fundamental desde los años 60 y seguirá siendo en esta década; ella nos indica el camino a seguir.

Nuestro compromiso cristiano con el pueblo, con el ser popular, significa una profunda relación con la organización popular, con la lucha y movilizaciones de campesinos, pobladores, obreros, indígenas. No entendemos nuestro trabajo como separado del ámbito político, al contrario, nos consideramos inmersos en él.

La Iglesia de los pobres tiene una nueva lectura del ser popular, en el que enfatiza la necesidad de politizar todas las prácticas; no sólo la explotación por las modalidades que asume el capital y poder, sino también los elementos que hacen parte en su forma de vida, su cultura, la religiosidad; porque eso es el pueblo, fuerza verdadera de la liberación nacional.

Nos interesa aportar también con la diversidad de las comunidades y organizaciones que se encuentran en espacios regionales diferentes de la Costa, la Sierra y el Oriente; con nuestro método de trabajo que permite la más amplia expresión; ya que los puntos de vista de pueblo no se contraen a las necesidades de la teoría y del programa, sino que, crean ese programa en la medida de que recuperan su esperanza, su fe, su creatividad y capacidad transformadora. Al poner al debate la diversidad del sujeto social, pensamos en la necesidad de unir lo diverso en su programa. Para unir lo diverso es necesario concomitantemente una lectura más general, que tome en cuenta los proyectos de dominación, las políticas globales del Estado y el capital, la unidad entre la lectura del Estado sobre la Sociedad Nacional y una lectura desde el ser popular al Estado Nacional.

En la actual coyuntura política se hace necesario un fortalecimiento democrático de las organizaciones populares, hay que pasar de las formas de resistencia espontánea, de los contrapoderes creados por el pueblo a programas más sólidos, alternativos, que puedan disputar al Estado y al capital un espacio. En este sentido, son las bases, los oprimidos los que tienen la palabra, son los actores privilegiados y no simples acompañantes de un proceso que no controlan. No se trata de hacer de la organización popular una simple correa de transmisión de consignas elaboradas en el ámbito político, sino posibilitar mecanismos que sustenten su propia politicidad, esa es nuestra comprensión de lo que consideramos fundamental en la actual situación.

Nuestro país heterogéneo y diverso, no sólo en sus paisajes y su geografía, lo es también en su gente y en las modalidades de desarrollo capitalista. Esto significa que todo programa liberador debe basarse en la especificidad de los ámbitos regionales y locales, alrededor de los que se organizan las expresiones populares.

Este contexto nos obliga a repensar radicalmente nuestro ser cristiano y nuestro ser como Iglesia. No sirve ya la aplicación de viejos conceptos; es la necesidad de vivir y pensar la fe desde categorías distintas esto produce temores, inquietudes, pero diariamente se presenta la urgencia de responder al llamado del Señor.

“Deja tus hermanos, deja tu padre y tu madre, abandona tu casa, porque la tierra gritando está no traigas nada contigo, porque a tu lado estaré es hora de luchar porque mi pueblo sufriendo está”



**FLACSO**  
ECUADOR



REU3048

# VISION PASTORAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Angel Salvatierra

## 1. INTRODUCCION

Iniciamos esta reflexión sobre la religiosidad popular (RP) indicando el propósito de la misma y su relación con otras visiones.

Objetivamente hablando, la realidad es la misma para todos; pero puede mirarse bajo ángulos diferentes. No es la misma la visión de la realidad que tienen un economista, un político, un historiador, un artista o un filósofo. Interpretan una misma realidad desde ángulos y con objetivos diferentes. Tales visiones son en sí mismas válidas y complementarias. Tanto más rica será una visión determinada cuanto más en cuenta tenga otras visiones distintas.

La Iglesia busca y trata de ofrecer una visión de la realidad desde la perspectiva pastoral como una exigencia y un derecho de su misión propia. Como agente de pastoral deseo ubicarme en esta perspectiva al hablar de la RP trataré de justificar este propósito y, a la vez, indicar los aspectos propios de una visión pastoral de la RP.

Las reflexiones siguientes son fruto de una larga experiencia de trabajo pastoral en equipo en sectores campesinos de Ecuador. Revelan una forma de compartir la vida del pueblo y de servirle. Deseamos que este estudio ayude a un acercamiento al pueblo creyente de los países de Latinoamérica.

### 1.1. EXIGENCIA DE UNA VISION PASTORAL

La Iglesia requiere de una visión propia de la RP para su labor pastoral. Esta tiene como objetivo último la evangelización del hombre concreto dentro de su cultura, de su circunstancia, de sus coordenadas espacio—temporales, de sus creencias y tradiciones religiosas. Evangelizar al hombre concreto conlleva evangelizar a los pueblos y culturas. Todo esto implica conocer la RP y partir de ella para la evangelización.

En alguna época no llegó a tematizarse debidamente esta exigencia. Hasta se llegó a pensar que la labor evangelizadora estaría por encima de los condicionamien-

tos históricos. Sería una tarea ahistórica y atemporal, donde la realidad concreta y la cultura de los pueblos tendrían poco que aportar al contenido y práctica de la evangelización. Así ésta estuvo vehiculada por la civilización occidental, de suerte que se confundían en la práctica civilización occidental y proceso de evangelización.

Casi hasta nuestros días la liturgia católica utilizó como única lengua el latín y llevó los ritos y símbolos de la liturgia romana a los demás pueblos, desconociendo la religiosidad y expresiones culturales propias de éstos. Este hecho explicará el sincretismo patente u oculto que se ha producido como consecuencia de un proceso de imposición cultural.

El Concilio Vaticano II consagra definitivamente para toda la Iglesia una pastoral que parte de la realidad concreta de cada pueblo y de cada hombre. Las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla harán otro tanto para nuestro Continente LA (Cfr. Documentos de Puebla: "Primera Parte: Visión pastoral de la realidad latinoamericana"). La Conferencia de Puebla es el mayor esfuerzo de nuestra Iglesia LA por encarnar el evangelio en la cultura y religiosidad de nuestro pueblo y llevarlo al hombre concreto de nuestro Continente. Todo ello es seguir la pedagogía de la biblia. En el N. T. tenemos el testimonio de la Iglesia naciente, que rompe amarras respecto del judaísmo para abrirse a los pueblos greco-romanos. El primer Concilio de Jerusalén marca para toda la Iglesia la exigencia de evangelizar a los hombres concretos a partir de su propia cultura y formas de religiosidad. San Ireneo recogería esta pedagogía pastoral con aquella frase: "Lo que no es asumido no es redimido".

## **1.2. CARACTERISTICAS DE UNA VISION PASTORAL DE LA R.P.**

### **1.2.1. Visión de fe.**

La visión pastoral de la RP es una visión a la luz de la fe. Comprende la RP desde el misterio de Dios, que se comunica y revela al hombre. Tiene una referencia esencial a la Palabra de Dios, que explicita la autocomunicación de Dios al hombre. Esta clave de lectura es ajena a otras visiones de la realidad: la del científico, la del artista o la del filósofo, aunque sean creyentes. No entra en competencia con éstas ni es paralela a ellas. La luz de la fe lleva a valorar y tomar en cuenta las demás visiones de la RP como formas de acceso a ésta; hasta necesita de ellas.

### **1.2.2. Visión integral**

La visión pastoral quiere ser una visión integral. ¿En qué sentido lo es? En el sentido de alcanzar la RP en sus aspectos fundamentales concretos, desde una dimensión de totalidad. No en el sentido de acumular todas las demás visiones de la RP dentro de un orden jerárquico, subordinándolas a la visión propia. Tendríamos una

enciclopedia; pero no una visión pastoral. Además tal enciclopedia no haría justicia a la autonomía y valor propio de cada una de las visiones de la RP. Menos aún podemos hablar de visión integral en el sentido de un conocimiento exhaustivo y definitivo de la RP.

La visión pastoral no contempla la RP con los ojos del científico. Este tiene una metodología propia, marcada por las exigencias de observación y experimentación que le llevan a formular leyes y teorías interpretativas de los hechos a un nivel empírico. Una característica es el ateísmo metódico. Así el sociólogo de la religión analiza los comportamientos de los creyentes prescindiendo de la fe, pues ésta no entra en el campo de la observación científica. Por su parte la visión pastoral no puede menos de tomar en cuenta los resultados de la visión científica. Son un medio de acceso a la RP. Recoge sus aportes y los interpreta a la luz de la fe. De esta suerte valora la ciencia en sí misma, reconoce su autonomía y se sirve de ella. Los datos científicos aparecen envueltos en una dimensión distinta: la de la fe.

Para poder utilizar el aporte de la ciencia es preciso dejarse conducir por ésta según su método propio. Sólo así se evita el simplismo del que utiliza unos datos u otros o los rechaza por "razones pastorales" nada más. Durante mucho tiempo la Iglesia rechazó las explicaciones científicas del origen de la humanidad como contrarias a la visión bíblica sin conocer ni experimentar el método científico. Lo propio de la visión pastoral es esa lectura en una clave distinta a la de la ciencia; la luz de la fe. Esta lectura está precedida de otras, que son otras tantas maneras de acceso a la RP.

Lo mismo podemos decir de la visión del político, del artista o del filósofo. Cada una de ellas llega a la RP desde una perspectiva propia. Todo ello interesa a la pastoral, en cuanto que desea llegar al hombre concreto en todas sus coordenadas y valora las otras visiones desde la suya propia, que es una dimensión de totalidad. De este modo, siendo integral, es asimismo una visión integradora, al reconocer el aporte específico de las demás formas de acceso a la realidad.

### **1.2.3. Con preocupación pastoral**

No se trata sólo de comprender la RP a la luz de la fe, sino de orientarla y evangelizarla o, mejor, de evangelizar al hombre a partir de su realidad concreta. Tal visión está al servicio de la práctica pastoral. No es, pues, una visión especulativa o estética. Desde luego ninguna visión es puramente especulativa o estética. Siempre lleva, al menos implícita, una orientación práctica o responde a una orientación práctica. Pero cabe una visión de la RP con ojos de artista que intenta descubrir los valores estáticos o potenciarlos, sin preocuparse de transformarla. Cabe igualmente una visión filosófica que intenta una interpretación especulativa de las cosas a la luz de los primeros principios del ser, que tampoco se preocupa de cambiar la realidad. No todos los artistas y filósofos concuerdan con tales visiones. Los filósofos de la praxis las critican como visiones ideologizadoras y alienantes. No obstante, son formas posibles de contemplar e interpretar la realidad.

Por contraposición a la visión del artista o del filósofo, la del político es justamente una visión que trata de orientar la práctica social de las personas en orden al bien común por medio del ejercicio del poder. Bajo este aspecto práctico se asemejan la visión pastoral y política. Sin embargo, se distinguen en cuanto a sus objetivos últimos y medios.

Tener finalidad práctica no es sinónimo de utilitarismo. Este reduce la realidad a algún aspecto particular y se pone a su servicio exclusivo. La visión pastoral correcta, lejos de ser reductiva, es integradora, como hemos señalado antes. Y lejos de estar al servicio de un solo aspecto particular, es un servicio que alcanza a la totalidad.

Desde una visión pastoral correcta se deben denunciar ciertas visiones pastorales estrechas que tienen mucho de utilitarismo al valorar las cosas sólo como servicio al "apostolado", entendido éste de manera muy recortada. Así se desconoce el valor propio de las realidades y ciencias humanas, que sólo serán evangelizadas cuando sean asumidas en sí mismas. En el caso de la RP esto da pie a actitudes impositivas de los agentes de pastoral. Muchos de ellos siguen esta tendencia. La RP es analizada y juzgada desde el prisma exclusivo de la religiosidad oficial de la Iglesia, supuestamente evangélica y pura. Para evitar este peligro las ciencias nos ayudan a acercarnos a la RP y a interpretar los datos empíricos en sus coordenadas propias.

Visión pastoral no es sinónimo de visión de los agentes de pastoral. Hay que tomar en cuenta la visión misma que el pueblo tiene de su propia religiosidad. El pueblo se va evangelizando desde y con su RP. Si bien la visión propia del pueblo resulta ingenua y mítica, es reflejo del alma popular, es expresión de su propia vivencia religiosa. Cualquier otra visión está en deuda con ella y debe partir de ella.

## **2. AREAS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR**

Vamos a recoger en este capítulo los rasgos principales de carácter empírico de la RP, agrupándolos en tres áreas: devocional, sacramental y moral. No abundaremos en detalles. Damos por supuestas las manifestaciones más frecuentes de la RP: bendiciones, rezos, procesiones, peregrinaciones, ritos sagrados, etc. Pretendemos, más bien, describir los rasgos generales de la RP. En forma de ejemplo o en casos particulares nos alargaremos en detalles concretos que avalen o clarifiquen nuestras afirmaciones.

### **2.1. AREA DEVOCIONAL**

Un primer aspecto fundamental de la religiosidad popular es la relación con los seres sagrados. Esta se dirige propiamente a las personas; pero en el pueblo llega también a los mismos objetos sagrados como imágenes, cuadros o santuarios, que con frecuencia suplantán a la persona representada por ellos. Se incluye en esta área, en primer lugar, la relación con los que el pueblo considera los "santos de su devoción".

Se incluye asimismo en esta área el culto a los difuntos e incluso la relación con el Malo o los espíritus malignos, estimados como personas sagradas con poderes maléficos, a las que hay que aplacar.

En el culto a los difuntos se distinguen dos situaciones: a) El difunto considerado como especie de santo para la familia: se le recuerda y venera con asiduidad. Su recuerdo es motivo de unión para la familia. Su "presencia" se hace sentir como bendición para ella. b) el difunto que pena y causa malestar a los vivientes. Es el caso del padre que murió sin dar la bendición a sus hijos o de cualquier otro finado con el que se mantuvo una relación de enfrontamiento o enemistad. El difunto se venga, molestando a las personas. Su "presencia" es turbadora. Se aparece de noche, perturba el sueño y la tranquilidad. La relación con él es semejante a la relación con el malo.

Dentro de esta área podemos distinguir tres formas de relación: alianza, contrato y temor. Adelantamos que estas tres formas no se excluyen necesariamente. Las dos primeras suelen ir unidas, prevaleciendo una u otra por motivaciones personales o por costumbres heredadas. Habitualmente tampoco falta la relación de temor, como temor reverencial o temor al castigo. El temor al castigo es prevalente respecto del Malo, los espíritus malignos o las ánimas que penan. Con todo, también se presenta ante los santos de devoción.

### **2.1.1. Relación de alianza**

Esta relación está incluida en lo que denominamos "devoción a los santos", dando a la palabra "santo" todo el alcance que le da el pueblo. El santo de devoción es una persona sagrada, con la que podemos tener una relación directa, porque es concebida como persona próxima al hombre. Es una persona sagrada con la que éste ha hecho una alianza, es su aliado celeste, al que se acoge con confianza y que vela por el bienestar material de la vida presente y por la salvación eterna. Dentro de este concepto se considera como santos la Santísima Trinidad, Jesucristo en sus diferentes denominaciones (Niño Dios, Jesús del Gran Poder, el Señor de los Milagros etc.), la Virgen en sus múltiples advocaciones, los santos canonizados por la Iglesia y todas las personas a las que el pueblo de hecho rinde culto religioso (como la Niña Narcisca de Jesús o el Hno. José Gregorio Hernández). Tienen un carácter similar los finados de la propia familia, que son reconocidos como intermediarios ante Dios y cuyos ejemplos luminosos son fuente de inspiración de buenas obras. Teniendo en cuenta la condición esencial de proximidad y familiaridad, cada advocación distinta es un santo al que el pueblo venera especialmente.

Hay una referencia última a Dios mismo. El pueblo cree en Dios; pero en su devoción no se dirige directamente a El en cuanto Dios, sino a los que reconoce como santos de su devoción, considerados como seres especializados intermedios, con los que el hombre se conecta en forma directa, dada su especial proximidad. Dios es el Ser Sagrado por excelencia. La relación con El está mediada por la conciencia de

total dependencia en el ser y obrar y hasta por el temor. Para el pueblo Dios se encuentra alejado en la inmensidad de los espacios; es el Gran Señor que dirige los destinos de todas las cosas por intermedio de sus agentes, los santos; que infunde veneración y respeto y a quien se debe agradecer para contener su ira.

### 2.1.2. Relación de contrato

La relación de alianza tiene carácter de gratuidad. Es un encuentro desinteresado entre personas que se estiman. Expresa el reconocimiento de la persona misma del santo, valorando la amistad con él. Con todo, tal relación nunca es pura en el devoto. Se une a una relación interesada, que la describimos como "relación de contrato".

Esta relación tiene naturaleza de contrato. "doy-des", entre el devoto y el santo que se venera en vista de la obtención de algún beneficio deseado, caso siempre de orden material. Mientras la relación de alianza tiene un carácter duradero, la de contrato por sí misma es pasajera, y puede deshacerse luego de alcanzado el beneficio impetrado y cumplidas las obligaciones tomadas por el devoto. Es típica de las promesas que se hacen con objeto de obtener un "milagro". El hombre se compromete a realizar algunos actos (oraciones, penitencias, limosnas, buenas obras) con la finalidad de conseguir algún favor.

En esta área el santo aparece, sobre todo, como el ser poderoso que protege al que se acoge a él. Esta concepción es bien nítida en los santos concebidos como especialistas en socorrer en determinadas situaciones. p.ej., San Antonio o Santa Rita.

Dos son las características principales de esta área: a) La relación con el santo es ocasional, e. d. cuando ocurre algún problema concreto o necesidad especial. Obtenida la gracia y realizado el acto de acción de gracias o la promesa, el fiel se olvida del santo protector. b) La otra característica es la finalidad utilitaria de los actos. No se busca una relación de amistad, sino comprometer al santo a conceder el beneficio pedido, con lo que éste acredita su prestigio y poder. Es una expresión de esta área el castigo del santo que no cumple lo solicitado: por ejemplo quebrar o acuchillar su imagen.

### 2.1.3. Relación de temor

Los seres sagrados son reconocidos por el pueblo como seres poderosos, a los que hay que contentar o aplacar, cuando están "bravos". La relación con ellos está, pues, cruzada por el temor sin que éste destruya necesariamente la relación de amistad. De entrada vale diferenciar el temor reverencial y el temor al castigo.

El temor reverencial, por sí mismo, acompaña al respeto que se tiene al santo. Es consecuencia de la relación de alianza con una persona sagrada, tenida en alta estima, de la que el devoto se siente dependiente y orgulloso de su amistad.

El temor al castigo ofrece una situación bien diferente. Es consecuencia del

incumplimiento de la relación de contrato o de la inseguridad ante el Malo. Teniendo en cuenta las variantes en la devoción a los santos, cabe unir ante la misma persona temor reverencial y temor a su castigo. La relación con el Malo tiene diferencias irreductibles y, por ello, la consideramos en el apartado siguiente.

El temor al castigo tiene su expresión máxima en el miedo al infierno. ¿Hasta dónde hay verdadera conciencia de castigo eterno? La idea de castigo eterno parece inducida por la predicación cristiana, pero no ha entrado en el alma de los campesinos de la Costa del Ecuador, con lo que tenemos relación pastoral directa. Un castigo eterno por parte de Dios o de los santos les resulta incomprensible e inconcebible.

#### **2.1.4. Relación con el Malo**

En la introducción a esta área indicamos que también incluíamos en ella la relación con el Malo, por ser considerado como una persona sagrada con poderes sobrehumanos, aunque maléficos. Esta relación ofrece características propias y opuestas a la devoción a los santos, si bien guarda alguna similitud con ella, habida cuenta de la mentalidad popular.

El pueblo considera al Malo como independiente de Dios, cual si tuviera algo así como entidad propia. Se le llama de diferentes maneras: el Malo, el Maligno, el Diablo, el Cachudo. Se aparece a las personas, y puede tomar posesión de ellas. Su poder se manifiesta por ciertas enfermedades (mal aire, mal de ojo, diferentes clases de susto) y a través de las personas que se sienten poseídas. Entre éstas se incluyen las ánimas o finados "que penan", que andan vagando, se aparecen y molestan a los vivientes.

Los vivientes se encuentran como indefensos ante el Malo. De alguna manera tratan de aplacarlo o ahuyentarlo. Los brujos, los curanderos, los mediums espiritistas y también los sacerdotes son los intermediarios a los que acude el pueblo. A veces recurre a sus santos protectores. Un recurso muy extendido es el agua bendita que se riega o se toma para ahuyentar a los malos espíritus.

Esta relación con el Malo está marcada por la inseguridad y el miedo, que sobrecogen al hombre indefenso. No hay relación de alianza o amistad, salvo casos de perversión.

## **2.2. AREA SACRAMENTAL**

Está mediada por los sacerdotes u otras personas investidas de un poder ministerial dentro de la Iglesia. En ella se realiza el culto oficial de ésta y es el canal principal de la gracia salvadora de Dios desde un punto de vista teológico. Algunos de estos ritos litúrgicos han entrado a formar parte esencial de la RP. Son aquellos que ritualizan las etapas de la vida: el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y los ritos fúnebres. En cambio, la participación habitual en la eucaristía y la

recepción del sacramento de la reconciliación, que darían continuidad al área sacramental, están ausentes de la mayoría del pueblo.

La vida de la Iglesia como comunidad de cristianos se actualiza principalmente a través de esta área sacramental. De ahí que la persona que frecuenta los sacramentos es el cristiano practicante que mantiene contacto habitual con la Iglesia y sus sacerdotes. Para los demás fieles la relación con el sacerdote es algo muy esporádico y sin significación vital en su experiencia religiosa.

Si bien los sacramentos en sí mismos son expresión de la religiosidad oficial de la Iglesia, su práctica entre el pueblo revela la articulación entre la RP y la oficial. Por consiguiente, deben analizarse tomando en cuenta ambas. Vamos a poner algún ejemplo significativo.

La celebración del bautismo manifiesta la concepción de la vida que tiene el pueblo. Envuelve aspectos característicos. Se unen al sentido teológico fundamental de hacerse hijo de Dios y entrar a formar parte de la familia cristiana aspectos como el dejar de ser moro o auca, el librarse del mal aire o de la enfermedad y concepciones culturales acerca del sexo, que indican cierto complejo de culpa en cuanto a las relaciones sexuales, etc.

Vamos a atender a lo que significa eso de dejar de ser moro o auca, que equivale a otra expresión similar en el fondo, que también usan algunas personas: dejar de ser animalito. Ser moro o auca se contrapone a ser cristiano. Cristiano viene a ser término sinónimo de persona humana. De ahí que, en ciertos populares, cristiano se opone a animal. Justamente el bautismo es el rito por el que la criatura empieza a ser cristiana, e. d. persona humana. Antes del bautismo no es todavía persona humana en sentido pleno; es, pues, como un animalito.

Todo esto confunde a nuestros esquemas mentales. Veamos como se ha operado esta trasposición: cristiano igual a persona humana. Vemos aquí, por un lado, el reflejo de una evangelización que, para reconocer a los indígenas como personas humanas, los empujó a bautizarse. Pero, por otro, descubrimos la concepción del hombre que tiene el pueblo: el bautismo es el rito por el que la criatura se constituye como persona humana al ser acogida por la comunidad cristiana. Implícitamente se sugiere que el nacimiento biológico no constituye plenamente a la persona humana. Esta necesita de la comunidad para realizarse como tal. El bautismo es el rito que expresa esta intuición profunda. De ahí, pues, por este sacramento se hace cristiano, e. d. persona humana y, en cuanto tal, es también acogido como hijo de Dios. No hay duda de que se halla aquí un contenido teológico profundo que se debe rescatar para la evangelización del pueblo.

Entre los indígenas que viven en la Sierra del Ecuador (Cordillera de los Andes) se da un doble rito matrimonial. Realiza, primero, el matrimonio según la Iglesia y, después, hacen sus propias ceremonias, sin las cuales los cónyuges no quedan bien casados. Este ejemplo nos ayuda a comprender que, cuando no hay duplicidad de ritos —como en el caso del bautismo—, la concepción de la vida que tiene el pue-

blo va involucrada en el rito oficial. De ahí la necesidad de rescatar ésta en su originalidad y no sólo como reflejo de la religiosidad oficial.

Somos conscientes de que en la exposición sobre el bautismo hemos pasado de una descripción empírica a una interpretación valorativa. Nos hemos adelantado en nuestro discurso para explicar que en el área sacramental se conjugan la RP y la oficial.

### **2.3. AREA MORAL**

Esta área abarca el conjunto de actos humanos que no son propiamente religiosos. No obstante, hay una vinculación notoria entre la moral y la religión, principalmente en el cristianismo, que justifica su inclusión dentro del estudio de la RP.

Todavía cabe hacer otra advertencia. Esta área se extiende más allá de la moral individual al conjunto de actos que vinculan a las personas humanas entre sí y que regulan su comportamiento en sociedad. La RP guarda una clara vinculación con el conjunto de relaciones sociales.

Descubrimos algunos rasgos morales en la relación con los santos: fidelidad en cumplir las promesas, agradecimiento por el beneficio conseguido, etc. Está, además, la caridad cristiana como actitud que inspira un compromiso moral en todas las situaciones. Sin duda el pueblo la valora grandemente como exigencia de ayuda a nuestros semejantes. Con todo, el comportamiento moral del pueblo es más bien una actitud inspirada en sus propios valores culturales que respuesta a un compromiso cristiano. En esta perspectiva vamos a presentar el área moral. La subdividimos en moral individual—familiar y moral social.

Para una valoración del comportamiento moral del pueblo téngase presente la difícil situación humana en que se encuentra. Las normas morales concretas proceden de situaciones a menudo inhumanas, en las que la vida enseña a subsistir con medios poco limpios para un observador extraño. De ahí, pues, trataremos de describir el comportamiento moral evitando dar juicios de valor ético.

#### **2.3.1. Moral individual y familiar**

Unimos en un mismo apartado la moral individual y familiar, ya que, con frecuencia, se entrecruzan: por ejemplo, en lo relativo a la moral sexual. Además entre el pueblo lo individual está muy inserto en lo familiar y comunitario, hasta quedar prácticamente absorbido en ello en comunidades indígenas. Por supuesto, tampoco cabe una demarcación rígida entre moral individual—familiar y moral social. No obstante, esta última tiene una consistencia propia que merece destacarse. Recogemos aquí algunos de los grandes principios morales que rigen la vida del pueblo. No pretendemos una descripción prolija de su comportamiento moral. Procuramos destacar la vinculación entre la religión y la moral popular.

En las relaciones familiares el padre tiene la autoridad plena y exige obediencia

cia ciega a los demás miembros de la familia; exige sumisión total. La obediencia así entendida es una de las principales normas morales. Esta situación comienza a cambiar al entrar en contacto con el mundo moderno. La religión sacraliza la autoridad paterna y la del varón respecto de la mujer. El varón es cabeza de la familia e imagen de Dios Padre.

Esta concepción de la autoridad acarrea el autoritarismo paterno, que no duda en flagelar a los hijos por motivos muchas veces leves. Acarrea asimismo una actitud de sumisión pasiva en el hijo obediente, que piensa cumplir con ello con la voluntad de Dios. A su vez conlleva una distorsión de la imagen de Dios mismo, como alguien que castiga e infunde temor. Esta situación tiene como contrapartida la abnegación proverbial de la madre. El amor en la relación madre—hijo resulta norma fundamental de la ética familiar.

La comprensión es también norma básica; pero en la práctica se queda muy recortada. No lleva a la igualdad entre los miembros de la familia ni a la verdadera amistad. La comprensión es una especie de ideal, que se reduce en el mejor de los casos a no cometer abusos de autoridad. No entran el diálogo y discusión en común de los problemas como exigencia ética y menos aún la corresponsabilidad.

En la relación entre los sexos se reproduce el mismo esquema. El varón domina a la mujer y le exige obediencia ciega. La mujer debe someterse a esta autoridad, aceptando en ciertos ambientes indígenas como expresión de afecto la brutalidad del esposo que la maltrata. Si alguien se interpone cuando el varón maltrata a su mujer, ésta misma sabe salir a defenderlo: "Para eso es mi maridito".

La moral sexual está atravesada por el machismo. Por más que haya una censura teórica de la infidelidad del varón, en la práctica apenas influye. La mujer, en cambio, debe ser sumisa y fiel al marido y comprensiva con sus deslices. El tener relaciones con mujeres se considera signo de virilidad y, por ende, expresión de una moral sexual sana. Por el contrario, se desconfía del varón que no tiene relaciones con mujeres y se le critica como invertido.

Esta concepción moral está a la vez cruzada por ideas acerca del sexo como algo sucio y malo, que hay que ocultar. Se deja sentir el peso de la religión cristiana acerca del pecado original, de algún modo relacionado con la desnudez de nuestros primeros padres. Hay aquí también residuos ancestrales propios de la religiosidad pre—colombina. Ciertos ritos purificatorios de la mujer, de carácter religioso, responden a esta mentalidad.

### **2.3.2. Moral social**

El pueblo valora mucho la caridad como exigencia de ayuda a nuestros semejantes. Son abundantes las pruebas de desprendimiento, hospitalidad y solidaridad que dan fe de ello. La referencia al mandamiento del amor fraterno es muy frecuente. A menudo el pueblo define al cristiano por el amor a sus semejantes. Quedan también vestigios de costumbres solidarias anteriores a la llegada de los españoles, que se

conservan hasta nuestros días. Entre éstas podemos citar la "minga" (trabajo colectivo en beneficio de toda la comunidad con cierto ambiente festivo) y el "cambia-manos" (ayuda que consiste en echar una mano gratuitamente en el trabajo que alguien tiene que realizar en su parcela propia). Aunque la dominación llevada a cabo durante cuatro siglos ha modelado interiormente al pueblo, en situaciones de emergencia vuelven a asomar las virtudes comunitarias, manifestándose un gran desprendimiento en favor de los demás y un sentimiento vivo de pertenencia a la comunidad, robustecidos por la caridad cristiana. A pesar de todo, la caridad así practicada no afecta a las estructuras sociales. La caridad que se expresa en forma de limosna o ayuda espontánea a los demás no interfiere en el mundo de explotación e injusticia. En esto juega también un rol la religión al sacralizar la propiedad privada.

El respeto a la propiedad privada se ofrece como norma básica de la convivencia social. Esta tiene un carácter sagrado, sin hacer consideraciones respecto de su origen y del cumplimiento de la función social. Se fomenta el temor al comunismo como atentatorio de la religión y de la propiedad privada inviolable, sin hacer las necesarias distinciones y consideraciones de cada caso.

La RP sacraliza las relaciones sociales imperantes. Enumeramos algunos aspectos, que dan consistencia ético-religiosa al tejido social: respeto a las tradiciones de los mayores, el compadrazgo y el conjunto de relaciones que se despiertan y mantienen alrededor de la fiesta religiosa.

### **Respeto a las tradiciones**

El respeto a las tradiciones de los mayores está por encima de toda discusión. Implica: a) La sacralización de la autoridad (paterna, social, religiosa): sacralización de la persona que tiene alguna responsabilidad o autoridad en todo el ámbito social. b) Sacralización de ciertos actos (ritos, danzas, gestos, etc.) con motivo de acontecimientos importantes a nivel familiar o social: bautismo, matrimonio, fiesta religiosa, elección de cabildo y otras autoridades de la comunidad, etc. En lo posible hay que contar con la presencia del sacerdote para todos estos actos, así no sean propiamente religiosos. c) Sacralización de ciertos lugares (santuario, cumbre de los montes, la tierra misma, etc.)

### **El compadrazgo**

El compadrazgo entre padres y padrinos con motivo del bautismo es la relación social más fuerte después de la de padres-hijos. Es la base de las relaciones interfamiliares. Es más fuerte que la que se establece entre padrino y ahijado. Entre compadres no cabe la pelea; las relaciones sexuales entre ellos tienen gran censura social, parecida al incesto. El compadre interviene como mediador en la familia y su-voz es autorizada para resolver los conflictos.

El hacendado ha solido ser el padrino de los hijos de los indígenas que traba-

jaban en la hacienda. Si consideramos que el bautismo conlleva el reconocimiento de la identidad humana, se comprende que la relación de compadrazgo sirve para sacralizar el respeto y sumisión respecto del hacendado. Las relaciones de dominación quedan encubiertas.

Si bien ha cambiado bastante esta situación, la gente pobre sigue eligiendo como padrinos de sus hijos a personas acomodadas que den protección a la familia.

El compadrazgo se ha extendido a otros acontecimientos: Primera Comunión de un hijo, Confirmación, bendición de alguna imagen, etc. Esta extensión consolida lo que hemos dicho del bautismo; pero en ningún caso otras clases de compadrazgo se igualan en importancia al del bautismo.

### **La fiesta religiosa**

La fiesta religiosa es la principal manifestación colectiva de la RP. En ella se expresan todas las áreas de las que venimos hablando. Pero sólo queremos aludir a su significación en el ámbito socio-moral.

La fiesta religiosa es expresión de la identidad del pueblo. Junto a lo estrictamente religioso hay otros muchos elementos de carácter social y folklórico-recreativo, que recogen aspectos propios de la cultura popular.

Normalmente la celebración está a cargo de uno o varios sacerdotes (— encargados de la fiesta), que cubren los gastos y se responsabilizan de la ejecución estricta del ceremonial, hasta en sus mínimos detalles. Omitirlos traería gran censura social al poner en peligro el equilibrio de la comunidad. El cumplimiento de este encargo acarrea prestigio social. Aceptar este servicio es una norma social ineludible, así que de empeñada la persona para toda la vida.

## **3. MOTIVACIONES PROFUNDAS**

Para conocer la RP debemos adentrarnos en el alma popular. No se trata, en sentido estricto, de un análisis de las causas de las manifestaciones religiosas. Las causas pueden ser externas: por ejemplo, el proceso de evangelización. No así las motivaciones profundas, por las que tratamos de llegar a la profundidad del alma popular, de leer por dentro lo que el pueblo siente y vive en su ser más íntimo.

Comprendemos que no es fácil descubrir las motivaciones profundas de la RP cuando procede uno de una cultura diferente a la del pueblo. Sería necesario tener su misma experiencia para conocer adecuadamente esas motivaciones. De ahí, pues, nuestras reflexiones tienen un cierto carácter de aproximación. Nos dejaremos conducir por los hechos y manifestaciones exteriores. ¡Ojalá acertemos en nuestro empeño!

### 3.1. SENTIDO DE DEPENDENCIA TOTAL DE LO SAGRADO

Lo sagrado abarca la totalidad de la vida del pueblo. El hombre se siente en referencia radical y dependencia total de lo sagrado. Esta dependencia expresa en último término la relación con el absolutamente Otro. Como Alguien del que procede todo.

Este sentido de dependencia viene envuelto en el misterio que desborda y, por ello, produce temor y necesidad de recurso a lo sagrado para tenerlo propicio. Este misterio es experimentado como algo totalmente otro en relación a lo humano y a lo cósmico, aunque mediado por esto último. De ahí el sentido de nulidad e impotencia del pueblo, que se expresa a menudo en la tendencia al conformismo y fatalismo.

Lo sagrado se manifiesta y encarna a través del mundo sensible. Los científicos conocen este fenómeno con el nombre de "hierofanía". Lo sagrado se manifiesta en lugares, cosas y personas sagradas. Es la historización de lo sagrado, que acepta limitarse, para revelar asintéticamente lo absolutamente Otro desde ahí.

En el pueblo LA se expresa esta hierofanía en las áreas devocional y sacramental: personas sagradas (los santos, los difuntos, los ministros de la Iglesia), ritos sagrados (sacramentos y prácticas religiosas), lugares y objetos sagrados (santuarios, templos, imágenes, la tierra misma, la montaña sagrada).

La referencia al Malo entra en esta perspectiva. El Malo es el reverso de lo sagrado. Esto tiene su "hierofanía" característica: personas (ánimas que penan, poseídos) ritos (hechicería, brujería), lugares (casas embrujadas, cementerios, sitios apartados y solitarios).

El aspecto de misterio que sobrecoge y espanta está latente en la manifestación del Malo.

### 3.2. PROYECCION Y LIBERACION DE ANGUSTIAS

La limitación unida a la necesidad impele al hombre a recurrir a los seres sagrados para librarse de sus angustias, la pobreza y enfermedad preferentemente. La religión ayuda al pueblo a superar obstáculos y obtiene a veces los que él mismo llama "milagros". Con todo, a menudo no se alcanza una solución eficaz de las angustias. La religión ayuda a una liberación de ellas al proyectarlas en los seres sagrados.

Hay una gran identificación con aquellos santos que han vivido la dura experiencia del sufrimiento: principalmente Cristo Crucificado y la Virgen Dolorosa. Esta identificación está mediada casi siempre por sus imágenes. Imágenes sangrantes que parecieran horribles ante una sensibilidad estética resultan privilegiadas de la piedad popular.

La liberación de angustias viene a través de mediaciones, no a través de pensamientos o ideas. La mediación privilegiada es el contacto con el santo sufriente a través de una oración bañada en lágrimas o sobando su imagen.

Esto produce conformismo en la vida (resignación). Ven que no pueden llegar a lo perfecto o que no pueden alcanzar lo que desean. La vida es para gozar; pero nos toca sufrir en este "valle de lágrimas", y se resignan a ello.

Tal liberación comporta inmediatez y evasión. En cuanto se puede hay que gozar de la vida, sin preocuparse de soluciones a largo plazo.

### 3.3. AFIRMACION DE LA IDENTIDAD DEL HOMBRE Y DEL PUEBLO

La religión conduce al hombre a afirmar su identidad personal y al pueblo, a defender su identidad colectiva. El pueblo se ha visto despojado de sus bienes materiales, de sus instituciones políticas y hasta de gran parte de sus expresiones culturales. Ha perdido el poder; le han arrebatado la responsabilidad histórica. Pero no han podido despojarle de su religiosidad. Ella es un refugio para la cultura popular y un medio para conservar la dignidad e identidad como persona humana y como pueblo frente a las varias formas de dominación que se le han impuesto.

Por el bautismo la criatura es reconocida como persona humana en el seno de la familia y de la comunidad. Es alguien. No es un animalito. El nombre que se le pone ratifica una vocación. En la relación con los santos se da una fuerte personalización. El pueblo cree que sus peticiones son escuchadas por Dios y los santos. Ellos no le ningunean.

La religión es lugar de convocación familiar y popular. En la fiesta religiosa el pueblo celebra su identidad con signos de amistad y fraternidad. En ella recobra vida la cultura popular que sigue resistiendo a la cultura occidental impuesta. Los ritos, danzas y cantos y el vestuario actualizan una tradición cultural que perdura gracias a la religión.

### 3.4. HUMANISMO POPULAR

En la vinculación entre religión y moral el pueblo expresa su concepción acerca del sentido de la vida y de las relaciones interpersonales. Dicha concepción resiste el embate de la cultura dominante con el apoyo de la religión. Presenta un espectro variado, correspondiente a la riqueza del humanismo popular.

La vida es el principal don de Dios. La economía tiene como objetivo la subsistencia, e.d., la satisfacción de las necesidades básicas. El pueblo trabaja para vivir, no para ganar o acumular riquezas. Los valores primarios son aquéllos que ayudan a una convivencia armoniosa: la amistad, la colaboración, la hospitalidad, la alegría, la amabilidad, la solidaridad.

Lo material y lo espiritual van unidos. La dicotomía fe—vida no es propia del pueblo. Para éste lo material y sensible es manifestación de lo espiritual y sagrado.

La fiesta es la celebración gozosa del sentido de la vida. El pueblo busca disfrutar de la vida. Cualquier motivo es excusa para una fiesta, aun el trabajo comunitario (la minga). No obstante, no se trata de hedonismo, por cuanto no van a la

búsqueda del placer por el placer. Es más bien la celebración comunitaria del sentido de la existencia. Dicha celebración se expresa igualmente, y hasta con mayor vigor, en la lucha, en el sufrimiento compartido y en la abnegación. Hay siempre una referencia implícita o explícita a Dios que da sentido último a la fiesta.

Existe cierta vinculación entre la religión y la justicia social. Hablaríamos del deseo de justicia y de liberación de la injusticia por proyección en los santos. El pueblo espera la justicia de Dios y recurre a los santos de su devoción pidiendo venganza para sus opresores. Más que de resignación pasiva cabría hablar de anhelo frustrado de justicia.

### **3.5. INTEGRACION EN LAS RELACIONES SOCIALES**

La RP es el principal medio de integración en las relaciones comunitarias y sociales y constituye un vínculo de unión del pueblo. Las manifestaciones religiosas del pueblo son un medio de socialización.

La RP es reflejo de las relaciones sociales y, juntamente, las refuerza. El compadrazgo refleja la estructura social (el padrino es el hacendado) y refuerza esta estructura al sacralizarla. Las relaciones sociales tienen así cohesión y consistencia. Las autoridades se hacen presentes en momentos privilegiados de orden religioso: ciertos sacramentos —bautismo y matrimonio— y fiestas religiosas. Suelen tener puestos y roles reservados. La religión contribuye eficazmente a robustecer el papel de la autoridad y a mantener el orden social.

La RP conlleva necesidades de orden material: subsistencia de las personas y ofrendas a los santos. La fiesta religiosa atrae a los comerciantes. Así el comercio busca su legitimación en la esfera religiosa. El comercio, por su parte, desarrolla las necesidades que le traen algún beneficio y trata de controlar la fiesta religiosa. Con frecuencia los comerciantes son los encargados de organizarla. Hay fiestas creadas por éstos: días del padre y de la madre, que de hecho son fiestas religiosas para el pueblo.

### **3.6. TENDENCIA A SENSIBILIZAR**

El pueblo no vive de ideas abstractas, sino de lo sensible y concreto: acontecimientos, problemas, ritos, símbolos. El tacto es uno de los sentidos privilegiados. Al pueblo le gusta ver y tocar. La música dice más que la letra. El gesto y movimiento sugieren más que el concepto. El rito tiene más fuerza que la palabra; tiene eficacia por sí mismo.

Lo sensible como tal se presenta como manifestación de lo sagrado: en la imagen se encarna el santo de devoción; en el catafalco se hace presente el difunto.

## **4. INTERPRETACION VALORATIVA**

En este capítulo ofrecemos una visión de la RP recogiendo sus valores posi-

tivos y sus ambigüedades y desviaciones. Todo juicio de valor suele tener mucho de personal y subjetivo. El acercamiento al pueblo por el trabajo pastoral y las reflexiones que los agentes de pastoral hacemos a la luz de la fe son la base para esta valoración.

Sin hacer una referencia explícita a la biblia para justificar cada afirmación, hacemos notar que la perspectiva para este juicio es la construcción del Reino de Dios, tal como es proclamado por Jesús: un reino de hermanos que se reconocen como hijos del mismo Padre, del que los pobres son los principales constructores. Lo que promueve esto es positivo y lo que lo obstaculiza, negativo.

El Reino de Dios es tarea histórica. Lo sagrado, en primer lugar, es Dios mismo y, como imagen suya, el hombre. Este en la perspectiva del Reino es corresponsable: e.d. hace la historia. De esta suerte lo sagrado es la historia y no la naturaleza por sí misma, sino en cuanto que contribuye a la tarea histórica de la construcción del Reino.

Esta conciencia histórica es el aporte cultural más importante del pueblo judío, capacitado por la revelación divina.

#### 4.1. LA FE COMO RAIZ DEL ALMA POPULAR

La dependencia total de lo sagrado tiene como referencia última al absolutamente Otro, e.d. a Dios mismo. Revela, por consiguiente, la fe del pueblo como referencia consciente a Dios, reconocido como fundamento y fin del hombre y de todo el universo. He aquí la raíz del alma popular. El hombre se experimenta como relacionado radicalmente con Alguien mayor que él, del que procede en la existencia y que lo jala hacia Sí.

Por ser absolutamente Otro y superior hay experiencia de misterio. Esta experiencia alcanza al hombre entero en todos los planes y dimensiones: lo material y lo espiritual, lo afectivo y lo racional, lo individual y lo social.

La experiencia de Dios tiene sentido liberador para el pueblo, aunque no haya descubierto todas sus potencialidades. Desde Dios y por Dios reconoce la dignidad de todo hombre, por indigente que sea. Hay una fuerte personalización en las relaciones religiosas: Dios es Alguien que inspira confianza, que nunca defrauda ni desprecia a nadie. Los pobres tienen conciencia de que Dios está de su parte; es su defensor. Aquí radica su fuerza colectiva.

Dios se manifiesta y se comunica al hombre, por ser la realidad última, más íntima y profunda. Se manifiesta a través de las realidades sensibles. Hay aquí una apertura a la autocomunicación de Dios. Por ello el pueblo estuvo y sigue abierto a la manifestación de Dios en Jesucristo. Aquí radica la apertura a la evangelización.

Veamos seguidamente algunas ambigüedades. El hombre quiere poseer y dominar lo sagrado. En eso consisten los peligros de idolatría y magia. El hombre de mentalidad moderna puede equivocarse al juzgar apresuradamente como idolatría o ma-

gia ciertas manifestaciones de la RP. La devoción a un santo o el apego a su imagen ordinariamente no excluyen la referencia a Dios como el absolutamente Otro y el único digno de adoración en sentido estricto. No nos debe confundir el lenguaje popular que "adora" a los santos, pero sin dar a esta adoración el sentido fuerte que sólo vale de Dios. Pues bien, las manifestaciones de devoción a los santos son formas de hierofanía, que al pueblo le parecen tan válidas como la manifestación de Dios en Jesucristo. Hay que verlas en esta perspectiva. Cabe hablar de insuficiente evangelización; pero no tanto de idolatría, sobre todo, si consideramos la tendencia a sensibilizar tan propia del alma popular.

Algunas prácticas que buscan dominar las fuerzas sobrenaturales para obtener resultados empíricos tienen sabor mágico; al menos se prestan al peligro de magia. El juicio concreto debe tener en cuenta algunos rasgos de la vida del pueblo: deseo de liberarse de sus angustias y de la situación de marginación e impotencia. Son, pues, recurso de debilidad antes que profanación de lo sagrado. El conformismo y fatalismo son también manifestaciones de esa misma impotencia.

## 4.2. EL MALO COMO PROYECCION DE LA LIMITACION HUMANA

Contra la opinión del pueblo estimamos que el Malo no tiene consistencia propia en la RP. Adquiere consistencia en referencia a lo sagrado, como su reverso, como lado negativo de lo sagrado que no es propicio al hombre, por la limitación o culpa de éste.

Por su propia grandeza lo sagrado sobrecoge y espanta al hombre débil y pecador. Este proyecta tal experiencia de limitación, vacío o culpa en la existencia del Malo. Este es el reverso negativo de lo sagrado.

Lo sagrado—divino y el Malo no son dos entidades autónomas equivalentes, pero de signo contrario. Lo sagrado—divino es lo único consistente en sí mismo, la única realidad radical, de signo positivo. Pero el hombre experimenta esta realidad como atravesada por lo negativo de su propio ser limitado. De este modo el bien y mal se experimentan como polos opuestos de la misma realidad. Van unidos. Ciertos fenómenos religiosos descubren esta dualidad, que, sin embargo, no es propiamente dualismo para nuestro pueblo.

El santo de devoción que es muy milagroso es, a la vez, considerado como muy bravo y vengativo. Los difuntos de la propia familia son recordados con respeto cariñoso y con temor. Y Dios mismo es visto como el Señor todopoderoso que, al revelarse, espanta y sobrecoge al hombre. Es el caso de Moisés que se tapa el rostro, temeroso de mirar a Dios que se le manifiesta en la zarza ardiendo.

Ciertos fenómenos "sobrenaturales" (casas embrujadas, donde ocurren cosas horripilantes) parecieran ser manifestación directa del poder del Malo. Pero, cuando pudieron ser analizados, se ha descubierto en su origen el complejo de culpa (por ejemplo, por un asesinato o violación ocultos) o de frustración (celos). Tales fenómenos a menudo contienen un sentido de protesta social contra la explotación.

El rico explotador está poseído del Diablo y, al morir, anda penando como castigo de Dios.

El Malo expresa el lado sobrecogedor del misterio que espanta al hombre dependiente y débil. Todo lo sagrado y divino es visto como lo que el hombre más anhela y espera y como lo que le interpela e incomoda. El hombre busca sacudirse el cuestionamiento e interpelación de lo sagrado proyectándolo en la existencia del Malo. Este es la proyección de la propia limitación humana ante lo sagrado que no resulta propio al hombre, sobre todo cuando éste carga con un complejo de culpa.

#### 4.3. LIBERACION Y ALIENACION

El hombre necesita satisfacer sus necesidades básicas. Ante la impotencia procura liberarse de las angustias, proyectándolas en los seres sagrados. Esto resulta inevitable cuando no hay soluciones directas y eficaces de los problemas. Tal liberación es ineficaz en el plano mismo de la necesidad material, por ej., la enfermedad; pero tiene una función en el plano psicológico o espiritual. Se debe reconocer esta función, que no deja de tener algún valor.

Cabe hablar en este caso de conciencia alienada, porque no descubre las causas reales y soluciones eficaces de los problemas. Pero hemos de reconocer asimismo que la liberación por proyección de angustias resulta inevitable, supuesta dicha conciencia. Una simple desvalorización teórica de ella es ineficaz. La única salida válida es la que provoca una nueva práctica que libere realmente de la situación angustiosa.

Para juzgar este aspecto de la RP se debe considerar la manipulación ejercida por quienes están en el poder. La estructura de poder dirige la liberación de angustias del pueblo hacia una religión pasiva y alienante. Manipula el sentimiento religioso para sus intereses. Reprime las manifestaciones que pueden llevar a una liberación integral del pueblo. El juicio de la alienación religiosa recae, en primer lugar, contra los que manejan al pueblo y lo mantienen dormido y sumiso.

Esta manipulación nunca es total. La cultura del pueblo se sigue manteniendo. La religión es afirmación de la identidad del pueblo y refugio para sus expresiones culturales propias. Hay pues, una gran resistencia cultural contra los patrones de vida foráneos. Este dato manifiesta que el pueblo, aunque se halla dominado, no está totalmente vencido. Hay en él un potencial de liberación.

Lo mismo cabe decir de la capacidad de subsistencia del pueblo, especialmente del pueblo indígena. Reducido a una situación de despojo casi total, ha sido capaz de subsistir durante siglos en condiciones realmente infrahumanas. Su religiosidad lo ha ayudado a encontrar un sentido a su vida infrahumana. Vale la pena resistir y vivir dando testimonio colectivo de un proyecto de vida distinto al de los dominadores; de ahí la capacidad de esperar contra toda esperanza.

En el conjunto de manifestaciones de la cultura popular se descubre el respeto a la dignidad de la persona humana como valor fundamental, tanto en las relaciones interpersonales como en las socio-económicas. La persona humana tiene una esencial referencia comunitaria, pues dentro de la comunidad se realiza como persona y es reconocida como tal. Esto es el primer principio del humanismo popular.

Enumeramos algunas facetas que avalan las afirmaciones anteriores.

La economía tiene como objetivo la subsistencia de cada miembro de la comunidad. De ahí la exigencia de compartir y solidaridad.

La fiesta es expresión colectiva del sentido de la vida como afirmación de la persona comunitaria. Si hay algún ahorro, normalmente forzoso, no es para acumular, sino para celebrar y festejar algún acontecimiento de la propia familia o de la comunidad. El pueblo celebra en la fiesta su ser comunitario.

De ahí se reconocen como valores fundamentales los que responden a esta perspectiva: amistad, hospitalidad, alegría, colaboración, solidaridad, abnegación. El sentido de la eficacia, del ahorro de plata o tiempo, del rendimiento productivo, de la seguridad personal están, por el contrario, prácticamente ausentes. Al menos no se consideran como valores estimables por sí mismos, si bien cierto sentido de eficacia es imprescindible. El pueblo ha encontrado soluciones eficaces a sus problemas de subsistencia.

La mentalidad popular es totalizadora. Abarca al hombre entero. No hay dicotomía o dualismo en sentido propio. En tres aspectos: sensibilidad—razón, individuo—comunidad, fe—vida. Su tendencia a lo sensible y concreto es una forma de vivir la totalidad sensible—racional del hombre. La religión se presenta referida al hombre entero, y no sólo a lo racional o espiritual. El sentimiento religioso abarca al hombre completo. El individuo está integrado en la comunidad; es persona en ella y por ella. La fe no está aparte de la vida, sino en total relación a ella. Da sentido a la vida y se expresa en todos los acontecimientos de la existencia. Llega también al ámbito de la justicia, revelando de algún modo el anhelo de justicia en el recurso a los santos protectores. La dicotomía fe—vida es propia de una práctica religiosa en medios burgueses, en los que ha penetrado la privatización de la fe; pero no en ambientes populares.

Este conjunto de aspectos parecieran ofrecer un humanismo puro e integral, exento de egoísmo y limitaciones. Nada más alejado de la realidad. Por ello hemos de ver las sombras del mismo, no poniendo las luces por un lado y las sombras por otro, sino comprendiendo que luces y sombras son dos caras de una misma realidad. Tampoco se deben absolutizar tales luces y sombras. Son tendencias o insidencias de una forma de ser y actuar.

La comunidad reduce el ámbito propio de la persona. Las tradiciones y costumbres sociales no admiten contestación. Transgredirlas es negar el ser de la comu-

niad y, por ende, el individuo queda rechazado y anulado. La religión favorece esta tendencia, al sacralizar esas tradiciones y costumbres. No queda espacio para la libertad de conciencia. Se favorece el gregarismo.

Falta sentido de responsabilidad histórica como resultado de lo anterior. La fuerte tendencia a mantener la tradición lleva a rechazar todo cambio. No hay cambio bueno. Los cambios están sin más censurados. La religión robustece esta tendencia al subrayar el respeto a la tradición como valor sacro incuestionable. Esto no es una censura de toda religiosidad popular. La del pueblo judío alcanzó un grado eminente de sentido de la historia, en referencia a Dios liberador. Pero no es así como nuestro pueblo vive su religión.

La tendencia a sensibilizar revela la índole del "pensamiento popular". Es de carácter particular y concreto. Mostrando un aspecto positivo por el lado de la totalidad, es a la vez síntoma de falta de desarrollo de lo racional. Los aspectos particulares y concretos absorben el pensamiento popular. Se le escapan los aspectos universales y abstractos. De ahí la reducción de la dimensión comunitaria al propio grupo humano. Falta conciencia crítica para ver los aspectos generales de la persona humana, como su conciencia o libertad, o factores generales de los grupos humanos, como opresión, marginación o explotación. La religión apoya de hecho esta tendencia, al aferrarse el pueblo a costumbres y devociones religiosas, hasta advocaciones determinadas, como algo determinante de su vivencia religiosa.

La unión fe—vida está muy recortada en la práctica como consecuencia de una conciencia alienada. Si bien toca el campo de la justicia como anhelo, falta conciencia de responsabilidad histórica colectiva. El conformismo y la resignación muestran un anhelo frustrado de justicia, tal vez más como signo de impotencia que de indiferencia o quemimportismo.

En este juicio general hay que tener en cuenta lo que anotamos anteriormente de la manipulación de los que detentan el poder. Se requiere echar una mirada global al proceso de dominación operado en L.A. desde la Colonia. La necesidad de autodefensa ha llevado al pueblo a refugiarse en su cultura y religiosidad como único ámbito propio. Esta autodefensa explica, en parte, reacciones como la oposición a cualquier cambio. Juicios extremadamente severos no tienen en cuenta este dato. Lo negativo es, en buena medida, reflejo de la dominación social y cultural.

## 5. DOMINACION CULTURAL

La RP es el resultado de una articulación cultural. Este es un dato histórico de suma importancia para leer por dentro (— entender) la RP. Cada vez se puede hablar menos de culturas puras. Hay articulaciones culturales: e.d. síntesis que son resultado de la relación entre varias culturas. En el caso de L.A. la RP es el producto de la religiosidad pre—colombina y la evangelización cristiana. Este fenómeno se desarrolló en el marco de la dominación colonial y guarda este signo. La evangelización vino traída por los conquistadores. Esto no es un juicio de valor contra

el proceso de evangelización, sino la constatación de un dato tal como es percibido por los indígenas. Los conquistadores no traen sólo la evangelización, sino toda su cultura, que se presenta como superior y dominante. Ante ella la cultura indígena queda como dominada y en situación de inferioridad. De la articulación entre ambas surge la RP latinoamericana.

Vamos a dar un juicio de valor sobre los elementos positivos—liberadores y negativos—alienantes de las dos culturas articuladas. Lo hacemos en base a la perspectiva del Reino de Dios, de que hablábamos en el capítulo anterior.

## **5.1. ELEMENTOS LIBERADORES**

### **5.1.1. En la cultura dominada**

- a) Sentido comunitario, solidario, de acogida.
- b) La economía al servicio de la subsistencia de las personas. El trabajo al servicio del hombre.
- c) Resistencia colectiva: capacidad de subsistir en condiciones infrahumanas. Reconocimiento y defensa de los valores propios con capacidad de lucha y organización subterránea para ello.

### **5.1.2. En la cultura dominante**

- a) Conciencia de la historia: el hombre gestor de ésta. No existe el destino como independiente del hombre.
- b) Aplicación de la ciencia a la naturaleza: la técnica como dominio de la naturaleza para ponerla al servicio del hombre, para que no sea hostil a él.
- c) Conciencia personal: la persona como conciencia crítica ante el mundo y la sociedad con derechos inalienables.

## **5.2. ELEMENTOS ALIENANTES**

### **5.2.1. En la cultura dominada**

- a) Sacralización de la naturaleza que lleva a una visión mágica y a una visión cíclica de la historia. Origina comportamientos mágicos, conformistas o fatalistas.
- b) Tradición entendida como estancamiento: simple fuerza de la costumbre. Engendra pasividad y falta de visión crítica.
- c) Interiorización de la dominación: de ahí procede la falta de conciencia del conflicto cultural, el complejo de inferioridad y la tendencia a la imitación mecánica.

## 5.2.2. En la cultura dominante

- a) Absolutización del crecimiento económico: la economía en función de la acumulación creciente del capital. El hombre subordinado al trabajo, y éste en función de la ganancia. El dinero vale más que la persona. La persona vale por lo que tiene; no por lo que es. El motor de la historia es el interés individual: de ahí el individualismo, la competencia, el arrivismo y el consumismo artificial.
- b) Imposición: la cultura dominante se considera como universal y superior. Se impone por la fuerza de las armas, despreciando o manipulando las culturas "inferiores".
- c) Poder basado en la fuerza, no compartido, sino entregado a las élites, para que sean correa de transmisión de la cultura dominante.

En esta breve presentación de ambas culturas hallamos la raíz de los valores y contravalores de la RP, si añadimos el significado profundo del evangelio. Creemos haber aportado con ello un aspecto fundamental a la comprensión profunda de la misma. Con alguna frecuencia se oyen críticas demasiado generales e ingenuas que ponen todo lo negativo del lado de la cultura occidental y todo lo positivo del lado de las culturas aborígenes. Por supuesto hay quienes invierten los términos. La realidad es mucho más compleja, cuestionadora y rica. ¿Por qué no pensar que las culturas articuladas contienen riquezas latentes insospechadas? Las críticas excesivamente negativas de la cultura occidental en el fondo suelen ser farisaicas. Proceden de quienes han sido educados en ésta. Su capacidad crítica proviene de ella. En estas circunstancias el rechazo de la propia cultura encubre un complejo de culpa de signo negativo. Es mucho más enriquecedor dejarse cuestionar por las culturas autóctonas para llegar a síntesis más ricas, sin dejar de reconocer los aspectos positivos de la propia cultura.

## 5.3. ACULTURACION SINCRETISTA

Con la presentación de los rasgos alienantes y liberadores de la cultura dominada y dominante tenemos base para una valoración global de la RP en cuanto dominada.

La dominación produce el fenómeno de aculturación y sincretismo. Este fenómeno es simultáneamente signo de resistencia y de aceptación. La dialéctica resistencia—aceptación muestra una situación de conflicto cultural. Se trata de una articulación cultural distorsionada. La cultura dominante cubre la cultura dominada, pero la penetra sólo parcialmente, como a la brava. Tal penetración es al modo de la cultura dominada. Es decir, ésta crea una síntesis distorsionada. Por un lado, refleja y rechaza la cultura dominante y, por otro, expresa la cultura dominada en forma no—oficial o encubierta.

Desde luego, se acepta todo aquello que corresponde a las tendencias de la cultura propia: por ejemplo, la exigencia de hierofanía en lo sensible y concreto encuentra eco en los santos traídos por los evangelizadores y en las múltiples procesiones. El pueblo se aferra a todo esto como el exponente más idóneo de su propia cultura.

En otros casos se provoca un rechazo de las formas de la cultura dominante. De ahí la terquedad del pueblo ante las innovaciones y cambios propuestos por la Iglesia oficial. Son considerados, en principio, como agresiones a la propia identidad.

No pudiendo expresar en los ritos oficiales de la Iglesia su propia cultura religiosa, el pueblo recurre a prácticas no—oficiales: por ejemplo, el matrimonio propio de los indígenas y el ritual de la fiesta patronal y de los velorios de difuntos.

Hay una variante de esta última tendencia: expresar la propia cultura en forma encubierta: e.d. sirviéndose de las expresiones de la cultura dominante. Esta es la faceta más característica y cuestionadora del sincretismo religioso. El pueblo "re-crea" su religiosidad tomando pie de la religiosidad oficial que se le impone. Pongamos un ejemplo.

Los indígenas veneraban a la Pacha—mama como divinidad femenina fecundadora. Para ellos lo femenino y materno es apertura a la divinidad frente a lo masculino y paterno, que es agresivo y dominador. A esto se añade que el Dios Todopoderoso del cristianismo se asimila a la imagen del patrón que domina. Parece, según esto, bastante probable la hipótesis de que el arraigo de la devoción a la Virgen en Latinoamérica tiene como base la adoración precolombina a la Pachamama. En esta devoción el indígena expresa "subrepticamente" su veneración a la Pachamama a la par que su protesta contra el sistema de dominación. Simultáneamente destaca el aspecto de amor y fecundidad de Dios según la sensibilidad popular. El juicio del pueblo contra el sistema de dominación alcanza al mismo proceso de evangelización en cuanto sirvió de vehículo y justificación para aquélla. Esta hipótesis no pretende ser la explicación completa de la devoción popular a la Virgen; pero sí recoge elementos a tener en cuenta.

Este conjunto de aspectos explica: a) la resistencia a reconocer y aceptar los valores de la cultura dominante; de ahí el empeñamiento en mantener ciertos ritos, prácticas y creencias que nos parecen ahistóricos desde la cultura occidental. b) La distorsión de los valores de la propia cultura. Al penetrar la cultura dominante, provoca rupturas en los valores culturales autóctonos. Se da una inclinación creciente hacia el individualismo y arrivismo, que ponen en peligro los vestigios de costumbres comunitarias y solidarias ancestrales. c) La creación de una síntesis que implica nuevas posibilidades. Entendido esto como un proceso en marcha, que hay que potenciar, pues abre perspectivas insospechadas de evangelización y liberación.

## 6. EXIGENCIAS DE EVANGELIZACION

Basados en una práctica pastoral en equipo, reflexionada a la luz de la fe, concluimos este trabajo recogiendo algunas exigencias para la evangelización de la RP. Las agrupamos en tres apartados: 1) Práctica de liberación histórica. 2) Método. 3) Actitudes pastorales.

### 6.1. PRACTICAS DE LIBERACION HISTORICA

El Concilio Vaticano II fue una gran sacudida para la Iglesia. Uno de los aspectos que cuestionó fue el de la liturgia, incentivando la exigencia de una renovación litúrgica. Algunos llegaron a pensar que ésta sería la punta de lanza para otros muchos cambios necesarios. La experiencia ha mostrado que quienes empezaron por la liturgia se quedaron en ella. En la actualidad se estaría dando incluso una involución litúrgica. Quienes plantearon como lo primero y fundamental el transformar la realidad misma fueron más audaces en las renovaciones litúrgicas. Este hecho denota que la primera exigencia de evangelización es transformar la realidad de injusticia, marginación y pecado. De aquí brota una auténtica conversión que trae como consecuencia otros cambios necesarios: en la liturgia, en la teología, en la espiritualidad. Las expresiones y símbolos litúrgicos por sí mismos no son mediación adecuada de liberación. La mediación fundamental no es simbólica, sino real e histórica. No basta cambiar las expresiones, sino transformar la historia real de los hombres.

Enumeramos algunas exigencias de esta práctica de liberación:

— Tarea de conscientización: ayudar a tomar conciencia crítica de la situación, analizando sus causas y consecuencias. La Palabra de Dios leída en comunidad está comenzando a ocupar un puesto central en la RP. La lectura comunitaria de la Palabra de Dios, hecha por el mismo pueblo, le está ayudando a leer su realidad a la luz de la fe y a descubrir la dimensión histórica.

— Práctica de liberación: se requiere una liberación real que llegue a las causas y consecuencias de las situaciones de opresión y esclavitud. Sólo así el pueblo se libera de sus angustias, superando una proyección alienante de las mismas en el área devocional. Esta liberación es un proceso colectivo de organización y lucha en contra de la mentira e injusticia y en pro de una sociedad justa y fraterna.

— Celebración de la fe: la liturgia debe celebrar momentos importantes de las luchas de liberación del pueblo y expresar en gestos reales el compromiso solidario del pueblo con otros hermanos necesitados.

— Ayudar a que el pueblo recupere la fiesta religiosa, allí donde esté acaparada por personas influyentes o comerciantes, para que sea vivencia de comunidad y fraternidad y el pueblo vaya recuperando su poder.

— El sujeto primero de este proceso es el pueblo sencillo, los pobres según la biblia. Ellos son los primeros evangelizados y evangelizadores, portadores de la causa del Reino de Dios. El proceso de liberación debe hacerse desde el pueblo, con el pueblo y para el pueblo.

— Esta transformación histórica no se realiza sólo en el compromiso personal, carismático, de los líderes. Requiere de grupos organizados. Estos con sus líderes o animadores deben estar vinculados a la gran masa de los pobres.

— La Iglesia como institución está comprometida en esta tarea. No es sólo propia de grupos minoritarios de cristianos.

## 6.2. METODO

Método y tarea histórica van unidos. En el método agrupamos aspectos de la misma tarea de liberación, que nos revelan un procedimiento correcto para ella.

— Coherencia entre práctica de liberación y celebración de la fe, entre praxis humana y ritos religiosos.

— Partir de lo concreto: acción—reflexión—acción.

— Participación real del pueblo a todos los niveles: preparación de celebraciones con responsabilidades compartidas, recuperación y creación de signos, símbolos y expresiones populares, diálogo.

— Rescatar el contenido teológico y el simbolismo de las prácticas religiosas populares, para elaborar una teología popular y evitar que las expresiones de fe y los ritos se vuelvan signos vacíos.

— Tener en cuenta los momentos más importantes de la RP, que suelen ser las grandes fiestas de Navidad y Semana Santa, las fiestas patronales y ciertos acontecimientos familiares y sociales. Otras celebraciones litúrgicas dicen poco al pueblo.

— Partir de los valores del humanismo popular. Estos deben ser tomados como aspectos fundamentales del anuncio del evangelio, haciendo práctico el principio de encarnación formulado por San Ireneo: "Lo que no es asumido no es redimido".

## 6.3. ACTITUDES PASTORALES

Los agentes de pastoral son los que mantienen en buena medida una religiosidad alienante o impulsan una evangelización liberadora. De ahí, pues, conviene revisar sus actitudes para que la RP sea potencial de evangelización liberadora. He aquí algunas exigencias:

— Amor y respeto al pueblo: acercamiento y estima del pueblo, compartiendo su vida, y dejándose cuestionar por su situación y evangelizar por sus actitudes de acogida, desprendimiento y solidaridad.

— Trabajo pastoral en equipo con análisis de la realidad en todos sus aspectos.

tos y evaluación de los resultados y deficiencia, a la luz de la fe.

— Respeto crítico de la RP: apertura a las expresiones de la cultura y religiosidad del pueblo, para conocer y valorar las motivaciones profundas del alma popular. Desde ahí vendrá el cuestionamiento a las desviaciones y el apoyo a los elementos positivos de la RP. Tener en cuenta lo que hemos anotado más arriba sobre el proceso de articulación cultural, para no poner sólo de un lado los aspectos liberadores o alienantes.

— Cuestionar las actitudes ingenuas de muchos agentes de pastoral y, para ello, tomar en cuenta las aportaciones de las ciencias sociales. Hay agentes de pastoral que, con poco sentido crítico o con bastante hipocresía, hacen una defensa cerrada de la RP alegando que "todo es puro, limpio y sano".

— No manipular la RP para mantener el poder social o económico de los agentes de pastoral o para mantener una pastoral tradicional que legitime la situación de injusticia en que vive el pueblo. Una de las exigencias para esto será deslindar lo sacramental y económico, buscando formas voluntarias de financiamiento.

— Revisar las actitudes impositivas de los agentes de pastoral que suelen justificarse en la supuesta ignorancia del pueblo o en nombre de un proyecto de evangelización que descalifica o no toma en consideración ni las motivaciones ni las expresiones de la RP.

## RELIGIOSIDAD POPULAR: REFLEXIONES CRITICAS SOBRE UNA EXPERIENCIA (\*)

J. Comblin

Se parte del siguiente interrogante: El hecho de hablar de Cristo, no ha perturbado un poco la encuesta? Los hombres corresponden al contenido?

### UBICACION DEL PROBLEMA.

Qué es la religiosidad? Cuando decimos religiosidad popular estamos hablando de dos cristianismos: el nuestro que lo creemos bueno, y, el del pueblo, el de ellos . . . Usamos esta expresión cuando nos situamos fuera del pueblo. Esta es una expresión ambigua porque supone que hay personas que no tienen esa misma fe.

Cuál es el problema?

Por qué hemos perdido esa fe que fue la de nuestros abuelos?

Por qué hemos sido infieles a esa religión?

El problema es la división que se ha producido tanto en la Iglesia como en la población. Una vez que uno se ha salido del pueblo y ha pasado por las escuelas, es muy difícil comprender lo que piensan los otros.

Se llega a tener un vocabulario distinto. Se llega a decir palabras diferentes con contenidos distintos en unos casos, y en otros, se puede estar diciendo lo mismo con palabras distintas. Qué es lo que hay detrás de todo esto? No podemos adivinar los pensamientos que están detrás de las palabras; es mejor ver las acciones, los comportamientos, las actitudes, y, ver en qué circunstancias se invoca a Jesús. Cuáles son los canales o los caminos para conocer a Jesús? No es el libro, el Evangelio, lo que lleva al pueblo a un conocimiento de Jesús, porque la mayoría no lee o lee poco. Ni siquiera en las misas se lee bien. Lo que entra por el Evangelio es poco. Las mayorías no conocen a Jesús por el Evangelio.

### LA IMAGEN COMO MEDIO DE CONOCIMIENTO DE JESUS

Si no es el Evangelio, de dónde viene el contenido del conocimiento de Jesús? Viene de las imágenes de Jesús que se ha mostrado al pueblo. El tipo de contenido

(\*) *Este artículo forma parte de un encuentro celebrado en Riobamba en Julio de 1983; en él se recogen algunas fases del trabajo que nos han parecido completar las aportaciones del autor.*

que entra por los ojos es más sencillo que el que entra por los oídos. Las imágenes que se han difundido entre el pueblo revelan que el conocimiento que tiene de Jesús es muy sencillo y no puede ser expresado en palabras. Hay una serie de temas que se repiten con insistencia: el Cristo crucificado, sufriente, y temas que se ignoran o se silencian: Cristo rey, emperador, Cristo victorioso, resucitado.

Las imágenes se seleccionan porque el conocimiento que se adquiere por los ojos queda fijado más hondamente que cualquier otra forma de conocimiento. Por ejemplo la evangelización en el momento de la colonia se cuidaba de presentar un Cristo victorioso, resucitado por las consecuencias fatales que podía tener en el esclavo que había que someter. Algunos evangelizadores que no entraron en este tipo de evangelización, fueron devueltos a España bajo el pretexto de no tener vocación para América Latina.

Existen dos formas de mostrar y difundir las imágenes:

- . imágenes fijas o estáticas que se exhibe en los templos,
- . las procesiones, que es el movimiento de las imágenes con el cual se identifica el pueblo.

Transmitir un conocimiento al pueblo a través de una expresión verbal, se hace muy difícil porque no hay una experiencia directa ni una visualización del contenido.

A qué lleva la identificación del pueblo con estas imágenes? La experiencia de los jesuitas de insistir con la imagen del Sagrado Corazón, en las campañas de evangelización, ha demostrado el éxito de utilizar este canal para las mayorías del pueblo. Esta imagen se originó en el Siglo XVII. Más tarde los franciscanos hicieron lo mismo con la imagen del crucificado. Lo que importaba era llegar al pueblo y no tanto el contenido que se transmitía.

No es fácil cambiar las imágenes porque hay una resistencia inmediata a causa de la identificación. Pero no es imposible. Ninguna de las imágenes existentes ha surgido espontáneamente.

En los últimos siglos no se ha dado importancia a las imágenes. Por eso no han evolucionado. Hay una interrupción de doscientos años porque la Iglesia ha dado prioridad a los métodos intelectuales de fórmulas, discursos para formas élites. Esto ha demostrado que la Iglesia, siguiendo los principios de la escuela vigente, ha ocupado un método de selección y no de formación. Es una metodología que lleva a una clasificación de las personas.

El problema sigue sin solución dado que el abismo entre élites y masas es cada vez mayor. Incluso las CEB han tenido dificultad de alcanzar a las masas porque no existe canal de comunicación.

El problema se plantea así:

- . Cómo dar un contenido nuevo a las masas?
- . Cómo lograr un lenguaje común entre élites y masas?

¿ Cuáles son las imágenes que pueden dar un nuevo contenido?

Las religiones que tienen éxito actualmente son las religiones orientales, como la hindú y las animistas africanas. Estas religiones reprimidas en épocas anteriores, ahora que tienen posibilidad de expresarse atraen adeptos porque han venido por un canal adaptado al medio. Estas religiones se basan fundamentalmente en imágenes y liturgias y carecen de contenidos conceptuales.

Junto a la imagen es necesario mezclar el gesto y la expresión corporal. Estos gestos se han perdido para los intelectuales. El pueblo necesita de los gestos porque no puede expresar su fe de forma abstracta como los intelectuales. Los gestos están también seleccionados. Se reserva al pueblo el gesto de caminar, de acompañar a la imagen, estar de pie, arrodillarse; este último que significa subordinación y sometimiento. El gesto de los intelectuales es permanecer sentados, es la actitud de quien escribe. El mundo moderno ha desintegrado al cuerpo, lo ha convertido en una máquina, así ha quitado todo valor al gesto y a la expresión corporal.

El canto es una forma de gesticulación. El canto religioso popular ha sido abandonado hace unos 200 años y reemplazado por cancionetas que no son cantos religiosos porque no expresan un contenido de fe. Las letras antiguas eran repetitivas y fácilmente asimiladas por las masas.

La burguesía se ha olvidado que el cuerpo tiene un lenguaje y que no sólo funciona la cabeza. Así la ilusión del intelectual es comunicar al pueblo su forma cultural de expresar la fe creyendo que es la mejor. Esta religión intelectual no tiene salida porque no va a llegar nunca a las masas.

A pesar de todo esto la Iglesia se va intelectualizando. Es una forma de buscar la seguridad, por un lado conceptualizando todo y reduciendo la fe a definiciones y fórmulas a las que el pueblo debería "ascender"; por el otro, silenciando contenidos para evitar las reacciones del pueblo. Como ejemplo el triunfo de la vida, la resurrección. Por eso no se han desarrollado imágenes en este sentido.

Cómo va a permitir una Iglesia intelectualizada que se expresen en su interior las masas populares? Cómo podemos discernir que el conocimiento que tiene el pueblo a partir de las imágenes de Jesús, el Dios hecho hombre, o es una pura representación?

El conocimiento de Jesucristo se da a través de personas concretas que son imagen de El. La fe en las imágenes se hace real cuando se encarna en una persona. Para que esa fe sea fe cristiana necesita modelos concretos que lleven a una realidad vivencial. Esta es la fe que da vida a las imágenes. Cuando no se da este tipo de modelos no hay evangelización posible. Las imágenes son necesarias para reconocer el hecho. No se puede evangelizar prescindiendo del evangelizador.

Sin embargo, no hay una metodología para fabricar cristianos. La planificación pastoral no puede revelar el surgimiento de santos. Cuando aparece un cristiano auténtico, imagen viva de Jesús es necesario aprovecharlo y saber mostrarlo. No reducirlo a su grupo familiar. Para evitar que las imágenes vuelen al cielo es indispensable darles un contenido humano. No se puede reemplazar a las personas por discurs-

sos. La presencia de personas así es carismática y no aparece con la misma densidad en todos los lugares y en todas las épocas. Esto plantea un problema pastoral: abrir las posibilidades de crecer y desarrollarse a quienes tienen este carisma. Obtener este carisma no es cuestión intelectual, es cuestión de hacer lo que hizo Jesús. Hay muchas personas que funcionan como santos aunque no se reconozcan con lenguaje eclesialístico. La masa se convence por la actuación de estas personas.

La tentación está allá donde no se deja actuar al Espíritu, o se pretende mantener el orden establecido y se da la lucha enconada por el poder, la ambición. Hay personas con el carisma de liberar de estos demonios. Los demonios, cuyas imágenes han variado muy poco, son fuerzas no puramente humanas que quitan la libertad a las personas.

## RELIGIOSIDAD Y LIBERACION DEL PUEBLO

¿Qué busca la gente en Jesucristo? ¿Por qué son atraídos por las imágenes? ¿Cuál es el movimiento que lleva a esa gente a la imagen? ¿Qué es lo que les convoca y el cambio que se produce en ellos?

Lo que buscan es la vida, el ánimo, la fuerza para vivir. El problema de la vida ha dejado de ser problema para sacerdotes y religiosos y así pueden dedicarse a otras actividades hasta a planificar la liberación del pueblo.

La liberación para la gente de América Latina es algo vital. Los problemas son el pan de cada día, cómo sobrevivir a las enfermedades; el espacio para vivir es tan reducido y siempre lleva a peleas; la vida es una continua lucha.

La exigencia de esta liberación se concretiza en como tener fuerzas para vivir? Jesús es el que da fuerzas para vivir, la incredulidad es un lujo de los burgueses. La gente pobre necesita de Dios para vivir porque su porvenir no está asegurado. Sin embargo, la gente sabe que si bien Dios le da la fuerza, ellos deben hacer algo.

¿Cómo pensar en otra liberación si no tienen la fuerza para vivir? El suplemento de energía sólo puede darlo Jesús; pero, eso, será sólo una ilusión? Si recomienza cada día abriéndose para la vida, no es ilusión, es fuerza real. La religión da fuerzas para vivir pero es algo individual. El signo de la santidad es pensar en los demás, allí la religión se hace cristiana.

Tanto por arte de los políticos como por parte de la Iglesia hay una incomprensión de esta lucha de liberación del pueblo. Sin embargo el pueblo actuará a otro nivel cuando haya condiciones históricas para ello.

Lo básico para el pueblo es la vida. Los partidos políticos han fracasado con el pueblo porque no parten de su necesidad elemental de subsistencia. Desde el pueblo la liberación se orienta hacia la posibilidad de vivir. Hay que colocarse en la necesidad real de liberación del pueblo.

Muchas veces las devociones quieren ser desviadas por los ricos y por el clero, pero el pueblo no cae en este tipo de manipulaciones.

## TRABAJO EN GRUPOS

### PREGUNTAS

- 1.- Enumerar las imágenes que más fuerza tienen en el pueblo. Señalar las tres principales.
- 2.- ¿Qué habrá que hacer para rescatar el valor liberador en estas imágenes?
- 3.- ¿Qué nuevas imágenes liberadoras debemos buscar.

### RESPUESTAS DE LOS GRUPOS

- 1.- Una imagen que aparece constante en todos los grupos es la imagen del Jesús del Gran Poder. Otra imagen bastante frecuente es la del Niño Jesús. A nivel nacional se nota que la imagen de mayor acogida es la del Sagrado Corazón. Y en la Costa el Cristo del Consuelo.
- 2.- Como método para rescatar el valor liberador en estas imágenes se propuso lo siguiente:
  - No quitar imágenes y procesiones pero tampoco fomentarlas.
  - Dar a conocer la historia de Jesús, la razón de la imagen, confrontando con el Evangelio.
  - Identificar las necesidades del Pueblo relacionadas con una imagen.
  - Mirar cómo una imagen es sentida en el pueblo y descubrir las implicaciones liberadoras.
  - Hacer la distinción entre los intereses económicos, los vicios, las utilidades y la devoción del pueblo.
  - Asumir las fiestas preparándolas con el pueblo y teniendo en cuenta sus iniciativas.
  - Potenciar los valores del Reino allí presentes.
  - Estos valores son: el compartir, la generosidad, la posibilidad de relación con Dios. Hay valores como la capacidad de convocatoria, de reunión y de organización que se ponen de manifiesto con motivo de las fiestas y de las imágenes.
  - Relacionar las imágenes con la problemática social. Personificar las imágenes.
  - Rodear a las imágenes de personas, circunstancias.
  - Conscientización de los agentes de pastoral para que asuman la religiosidad popular en unión con la comunidad cristiana mediante una conversión efectiva al pueblo.

Un grupo ha señalado valores específicos que se debe rescatar en las siguientes imágenes:

- En Jesús del Gran Poder: el valor de la Cruz y del sufrimiento dentro del proceso de liberación: aprender a dar la vida por los demás.

- En el Santísimo: La identidad de Cristo con el hombre. La solidaridad como forma de encarnación. La asimilación y la vida.
- En el Sagrado Corazón: rescatar el Cristo familiar que reina por su corazón, proyectar este reinado a todos los ámbitos: social, político, económico.

El Grupo de los Campesinos señaló que las tres imágenes de Jesucristo en el pueblo son: los misioneros campesinos, los catequistas y los responsables comprometidos con las comunidades en un plan de liberación.

- 3.- Las nuevas imágenes liberadoras que han propuesto los grupos son:
- Una imagen de vida y de resurrección que se vincule, mediante la celebración, a experiencias de vida y de esperanza.
  - Imágenes de vida comunitaria.
  - La imagen de un Cristo encarnado en el hombre pobre y comprometido, ya que el "hombre es la verdadera imagen del Dios de Jesucristo".
  - Imágenes vivas entre las personas: obispos, sacerdotes, campesinos que han dado su vida en la lucha por la justicia.
  - Imágenes de Cristo obrero, indígena, negro.
  - Imágenes de un Cristo autóctono.

## INQUIETUDES QUE HAN SURGIDO

- 1.- Buscar las causas que llevaron a la degradación del valor de las imágenes.
- 2.- ¿Cómo compaginar gestos y ritos con contenido y reflexión de la Palabra?
- 3.- ¿Cómo concretar la iniciativa de buscar lo liberador de las imágenes y las imágenes liberadoras?
- 4.- ¿Qué método hay que seguir para asumir la religiosidad popular?
- 5.- ¿La oración ante la imagen, es o no alienación?
- 6.- Corresponde a la Iglesia permitir nuevas formas de expresión religiosa del pueblo?
- 7.- ¿Es cierto que el pueblo no se deja utilizar?
- 8.- ¿Cómo pasar de una expresión individualista a una expresión comunitaria?

## ACLARACION A LAS INQUIETUDES SURGIDAS EN LA PLENARIA

José Comblin

Para el tratamiento de estas inquietudes se ha hecho la siguiente constatación histórica:

Cuando llegaron los misioneros había una distancia insalvable entre su lenguaje y la civilización oral que encontraron. Así no se dio ningún contacto entre las dos culturas. El mensaje no llegó al pueblo.

Hasta ahora, en los seminarios, los futuros sacerdotes aprenden un modo de pensar y de hablar distinto.

En la Colonia no se produjo la evangelización a través del Evangelio ya que reemplazaron el Evangelio por el catecismo que respondía más a sus categorías mentales. No se ha anunciado a Jesucristo por la palabra. Esta evangelización no ha penetrado en las masas. No hay restos visibles de tal evangelización. Lo que quedó es el conocimiento que dieron las imágenes. Este fue el medio para conocer a Jesús.

## **DEGRADACION DE LAS IMAGENES:;**

La degradación de las imágenes se produjo cuando el sacerdote abandonó las imágenes como medio de evangelización. Las utilizó únicamente en el sentido financiero. El desprecio por las imágenes ha impedido su evolución. La representación de Jesucristo es la del español del siglo XVI, y ésto ha llevado a una fijación de las formas y a una disminución del contenido. Las imágenes no han evolucionado como medio de dar a entender a Jesucristo, aunque el fetichismo está más en la mente de los sacerdotes que en la de la gente. Siempre se ha pensado que los campesinos tienen mentes inferiores y necesitan medios inferiores. Han dado imágenes sin vida. Las imágenes se han fetichizado y han perdido su humanidad.

La gente se ha acostumbrado a cierto tipo de imágenes y se resisten a toda imagen nueva. Cuando se les presentá un Niño Jesús negro la gente se resiste a creer porque está acostumbrada a la imagen tradicional de un niño blanco y rubio. Esto ha sido un menosprecio hacia los pobres.

¿Por qué ha disminuido el valor real de las imágenes? Porque evocan cuestiones y situaciones pasadas que no tenían vigencia histórica actual. Como ejemplo vemos que junto a un Crucificado se representa los soldados según el siglo XVI, XVII o XVIII de España, y no se toma los soldados ecuatorianos del siglo XX.

A partir del siglo pasado los sacerdotes han dado más valor a su predicación con la ilusión de que algo podían dejar, aunque el contenido ha sido muy débil. A fines del siglo XX qué se puede hacer para rescatar las imágenes después de 500 años irreversibles? ¿Hasta qué punto la imagen puede ser rehecha, revalorizada?

El problema es más bien de artistas y artesanos que deben buscar algo que pueda convencer a la gente que nos viene a escuchar. El artista habitualmente copia las imágenes ya existentes; no hay creatividad porque nunca oyeron hablar de esos otros rasgos liberadores. Los artistas deben tener inspiración nueva para crear nuevas imágenes. Se ha dado una interrupción del diálogo entre sacerdotes y artistas. Un reencuentro favorecería el resurgimiento de nuevas imágenes.

## **GESTOS Y RITOS**

La degradación de la comunidad degrada las fiestas y viceversa. Lo que ha degradado los ritos colectivos ha sido la penetración de la nueva civilización. Antes eran fiestas controladas, expresiones de la comunidad con la participación de todos. Otro factor que ha contribuido a esta degradación ha sido la penetración

de los comerciantes, el deseo de promoción porque la sociedad moderna ofrece más cosas. Se ha producido pues una corrupción de las fiestas y de la ritualización.

¿Hasta qué punto se pueden reconstruir las fiestas?

Otra cosa importante es rehacer los gestos, expresión corporal, etc. y esto sólo podemos hacerlo con la gente que tenemos cerca, con la que tenemos contacto. Es difícil hacer una reeducación en este sentido ya que habría que buscar una imagen fuerte y unos medios de comunicación adecuados, pero de todas formas, esto es una pretensión idealista. Sólo se puede intentar algo con grupos a nuestro alcance, que pasarían a ser también "grupos élites", fuera de la relación popular.

Africa ha conservado un tesoro en gestos que será su aporte a la humanidad. Es contradictorio creer que los intelectuales, sin cuerpo, puedan crear gestos.

El clero, con su cultura, es el mayor obstáculo en la evangelización. El problema es que ellos no están convencidos de esto y abrirles los ojos no será tarea fácil.

Hay un rechazo de parte de la Iglesia a las formas de expresión del pueblo. Como ejemplo, tenemos la misa de los quilombos (repúblicas negras independientes) del Brasil, en Joao Pessoa, que Mons. Pires, y desde la Sta. Sede, prohibió hacer misas con formas culturales negras. La misa con las formas actuales no es capaz de despertar a los muertos ni a los vivos. Es pobre de expresión y la participación de las masas no existe. Una liturgia viva nunca podrá ser creada por intelectuales sino a partir del tesoro de la humanidad que es lo que tiene valor para todos. Estos grandes tesoros proceden del Africa y la India, allí vamos a encontrar la herencia de la humanidad. Si no es recuperado por la Iglesia será fuera de ella.

¿Cómo convencer al clero que ellos son el mayor obstáculo para la evangelización?

La participación formal, en las Misas, con respuestas aprendidas, no es participación. El pasado de la cristiandad ha sido casi destruido.

## VALOR LIBERADOR DE LAS IMAGENES

La imagen de Jesús del Gran Poder, no explica que Cristo muere como servicio a los otros. Es el que aguanta hasta el final, soportando sus sufrimientos, permanece él mismo (se salva) pero no se visualiza esa entrega de su vida por los otros; no hay imágenes que expliquen ese mensaje. El servicio a los otros es novedad del Evangelio y viene dado por la presencia de otra persona que da su vida por los demás, es Cristo quien se encarna en esa persona. No hay método de economizar la persona.

No se escucha materialmente esta explicación, y es tan nueva, que hay que verlo para creerlo. Cuando se ve a un sacerdote no llama la atención como alguien que viva para los demás, se ve que eso es su profesión.

La única manera de fabricar santos es que se viva y se contagie a los demás.

Colocar a las personas junto a otras que viven por el prójimo. No hay un método para fabricar gente así, esto es un carisma, un Don de Dios.

## ALIENACION

La alienación se da, cuando la persona en lugar de buscar su perfección personal está subordinada a otra. El término es ambiguo. Vistas así las cosas, el más alienado fue Jesucristo que no vivió para él sino para los demás, pero lo suyo fue una alienación voluntaria y consciente, no por fuerza u obligación.

La religión aparta de las luchas conscientes y sociales, esta es la visión del optimismo racional: esta que da pie al marxismo tradicional para decir que la religión es "opio del pueblo". Marx cree que la razón entró en la humanidad y que es el motor que mueve a los hombres.

Marx explicó la religión por las relaciones económicas, que son el reflejo de explotación y dominación de unas clases sobre otras. Esto da pie para pensar que él nunca tuvo una experiencia religiosa y no vió nunca ningún modelo religioso cristiano. Marx no vivió con el pueblo, era aristócrata, filósofo, sin experiencia de los obreros sino por los libros; así no puede imaginar el por qué de lo religioso.

Gran parte de la burguesía sigue siendo incrédula, viven aislados del pueblo y tienen una visión fabricada por ellos mismos de lo que es el pobre o el obrero. Lenin reconoce que la revolución no se hace por los obreros sino por un partido revolucionario de profesionales. Ninguna revolución del Siglo XX se ha hecho con la teoría marxista.

Donde triunfan los partidos marxistas ellos mismos se convierten en nueva religión, la que se mostró como vencedora. Todos los países comunistas tienen sus imágenes, en la Unión Soviética se venera a Stalin, la doctrina no se entiende y no importa. La adhesión al movimiento se hace contemplando la imagen y no comprendiendo la doctrina.

El hombre no es sólo razón. La vida no se reduce a esquemas racionales. La religión procede del cuerpo, que es el que tiene miedo a la enfermedad, al hambre. El hombre normal tiene miedo, es un sentimiento biológico. Se vive con miedo y en miedo. No igual el intelectual que siempre puede encontrar recursos para vivir bien. Tampoco tienen inseguridad los religiosos porque tienen el porvenir asegurado.

No sucede lo mismo con el obrero o el campesino que tienen miedo porque saben que perder el empleo es perder el pan. Para vencer el miedo no basta el raciocinio. Cristo es el hombre que venció el miedo. Se necesita una motivación fuerte para obligar a dar la vida. No hay motivación humana posible que lleve a eso. Hace falta motivaciones fuertes, religiosas, para vencer el miedo a la muerte.

Cuando se ataca a la religión, se ataca la razón de vivir, el suplemento que da fuerzas, que ayuda a vivir. La burguesía es incapaz de comprender la religión como fuerza de experiencia, de vencimiento del miedo; es incapaz por lo tanto de entender

el papel de la religión en la motivación de la vida.

El marxismo contemporáneo revisa su actitud ante la religión. Los países que no se emancipan de la ortodoxia rusa no pueden revisar la religión, no lo quieren revisar porque no saben a dónde les va a llevar la revisión. Ahora se ve que el hombre es muy complejo. Desde los orígenes de la humanidad hay religiones muy ligadas a la vida. El marxismo no ha tocado cuestiones como la muerte. Sin embargo en los medios populares y campesinos la muerte es muy cercana. El racionalista está muy protegido y en caso de guerra vuelven a la religión.

Lo único que convence es la convivencia con la gente religiosa, no esquemas racionalistas. Un ejemplo muy concreto lo tenemos en R. Garaudy y su encuentro con el hombre africano a quien no le interesa lo económico, sino cantar, conversar, liturgia, las fiestas.

## EXPRESIONES DEL PUEBLO

La posición jurídica del clero es privilegiada. Es muy difícil que en el pueblo pueda penetrar su expresión. El clero es receptor de la teología que le da categorías de poder. Hay una barrera cultural como en la sociedad civil contemporánea, construida bajo el mismo modelo. Los que han aprendido la doctrina, tienen el poder supremo. Los dirigentes de un país se escogen en un grupo reducido de "selectos" de la clase que ostenta el poder. Las sociedades burocráticas son fuerzas desintegradoras. Impiden asociaciones fuertes de fuerzas populares. A veces logran sembrar la división de todo, se da la atomización de las personas. Y la televisión favorece la distracción individual.

En la Iglesia, en la clase clerical no hay un interés grande, y las Conferencias Episcopales, no han convencido a las mayorías del clero y se teme que los nuevos sacerdotes se desintegren aún más. Al pueblo se le considera sujeto de su acción; materia que van a trabajar.

En el obispado latinoamericano, después de Medellín, bajó el interés. La vieja máquina de la diplomacia romana ve cualquier movimiento como una amenaza al sistema verticalista que provoca siempre reacciones muy fuertes. Son muy astutos y saben descubrir el peligro en cualquier Conferencia Episcopal. Todo viene de arriba hacia abajo. Los laicos siempre están recibiendo no pueden expresar su aspiración.

## IGLESIA POPULAR

¿Dónde está? La psicosis que hay en torno a la Iglesia popular es combatirla, ésto actúa como factor de intimidación. El sacerdote se repliega ante este peligro porque actúa sólo si se siente protegido y no le gusta tomar posiciones arriesgadas.

El clero, va a favorecer la expresión popular?

Los Nuncios prohíben a los obispos africanos venir a América Latina porque es peligroso, sólo podrán aprender malas cosas . . .

## 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 desenfoque 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 mortuorio 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 mítico 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 héngiras, 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.*

**análisis y  
experiencias**

---

# EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR

visto desde afuera

FLACSO - Biblioteca

Juan Botasso

Son básicamente dos las preguntas que se suelen escuchar con respecto al mundo religioso de los Shuar (pero no solamente de ellos):

- 1.— ¿Tienen los Shuar alguna forma de religión?
- 2.— ¿Porqué los misioneros no los dejan en paz con sus creencias en lugar de obs- tinarse en quererles imponer una cantidad de cuentos, que, en definitiva, les resulta siempre extraños?

La primera pregunta, especialmente en el pasado, ha recibido una respuesta negativa y de allí nació una cantidad de actitudes e iniciativas que hoy parecen más que discutibles y que examinaremos brevemente. La segunda se la oye especilamente en nuestros días y parece venir de espíritus iluminados, pero ha dejado de tener sentido y de ser actual.

Vamos por partes, y empecemos por la primera pregunta.

\*\*\*\*\*

Para tener una idea de lo negativo que ha sido antaño la respuesta al primer planteamiento será suficiente citar al azar algunas afirmaciones de autores antiguos.

*“Es tal la condición del jívaro, tanto es su indiferencia con respecto a la reli- gión (no conoce ninguna), son tantas como tan variadas y bárbaras sus super- sticiones y se ballan tan aferrados a ellas que . . . a no ser por un gran milagro de la Divina Providencia, no creo llegue a convertirse en uno, grande o chi- co” (1).*

El que así escribe es el franciscano Padre Luis Torra, por el año 1895. Más de un siglo y medio antes, en 1720 el presbítero Juan Bautista Sánchez de Orellana, oidor de la Audiencia de Quito, escribía al Rey de España, para pedirle ayuda con el fin de someter definitivamente al Pueblo Shuar.

*“Esta nación es tan infeliz, si otra alguna, entre las indianas, cuanto es más desgraciado el enfermo que, teniendo a la vista su eficaz remedio, perece por*

*falta de piadosa mano que se lo aplique, que no es el que muere, porque nunca supo ni vió su antídoto" (2).*

No son más optimistas los misioneros dominicos.

*"Difícil, muy difícil es la conversión de las tribus jívaras. El jívaro es pérfido, astuto, soberbio, egoísta, interesado, vengativo, asesino, amigo del ocio y del placer, enemigo de toda ley o traba que obste a su absoluta independencia; embrutecido en lo material y sensible, no aspira sino al utilitarismo de la vida presente. La religión es un juego para él, si de ella ha de sacar partido: hácese cristiano si le dáis cuatro varas de una tela insignificante y con frenesí pide el bautismo diez o veinte veces, aunque haya sido bautizado otras tantas . . . Con la mayor religiosidad, postrado a vuestras plantas, con las manos y los ojos al cielo, rezará y cantará las alabanzas del Redentor y de su Divina Madre, si le pagáis cuatro agujas, pero al punto, armándose de una sardónica risa y de una incredulidad glacial, pondrase en actitud pícaro y desdeñosa, si tratáis de reprimir sus demasías, con el aterrador pensamiento de la muerte y de la eternidad" (3).*

Igualmente negativo el juicio del Salesiano P. Carlos Crespi. Escribía por los años veinte: *"Los Jívaros no son religiosos en el verdadero sentido de la palabra" (4).* Y en 1943 el Pasionista P. Eutiquio Ruiz, hablando de los Huanbizas de Perú, que pertenecen a la etnia jívara, valoraba su religiosidad según el criterio más clásico.

*"Por lo que toca al dogma, según los datos que pude recoger, yo no vi, ni supe, que tuvieran estatua o imagen alguna que representara al Ser Supremo, único en quien creen, pero de manera tan vaga y tan oculta en su poder (este atributo es el que predomina) que para ellos ni castigo ni recompensa parece que hubiera, ni menos los preocupara. En fin, su creencia corre pareja con su moral" (5)*

Se podría seguir citando, pero la idea ya queda clara: según la opinión corriente, los Shuar no tenían religión; a lo sumo tenían algunas supersticiones groseras. Esta visión de las cosas iba paralela con la otra, hija de la mentalidad etnocéntrica de la época: ellos tampoco tenían cultura, habiéndose estancado en el largo proceso de humanización o, tal vez, habiendo sufrido una degradación y un retroceso. En esto concuerdan todos, creyentes y "científicos", inbuídos de las ideas positivistas y del evolucionismo del momento.

Limitémonos a los misioneros. Hasta casi llegar al Concilio Vaticano II ellos no habían sufrido grandes conflictos internos, porque su iniciativa se basaba en un presupuesto axiomático: el mandato de Cristo de ir y hacer discípulos. El convencimiento de la unicidad de la cultura era muy arraigada en ellos, como en todos los europeos, que, hasta en épocas muy cercanas, han tenido la serena seguridad de su

superioridad cultural. Con estas premisas los sacrificios personales, aún más duros, eran afrontados con entusiasmo y sin vacilaciones, porque las motivaciones y las metas eran transparentes. Para los misioneros el único universo legítimo era el bíblico-cristiano, desde el cual ellos juzgaban y, eventualmente, condenaban.

La visión teológica católica, que no considera la naturaleza humana totalmente corrompida, sino sólo herida por el pecado, hizo a los misioneros católicos más tolerantes que los protestantes, con respecto a las costumbres de los pueblos, pero no podemos afirmar que en América su actitud haya sido muy flexible. El catolicismo llegó al Nuevo Mundo desde una España marcada por la epopeya de la Reconquista, preocupada por defender su unidad, impidiendo toda infiltración a la Reforma, empeñada en purificarse de rezagos judíos y moros. Las intemperancias de la Inquisición hay que verlas en este contexto, como también la actitud con los indígenas, al momento de construir el imperio americano.

Puestas estas premisas es más fácil comprender las actitudes impositivas que a veces tomaron los misioneros. Unos párrafos del P. Torra, ya citado arriba, ilustran este concepto.

*“Al jívaro no le basta la persuasión, el consejo, la palabra, sino que necesita del temor, de la amenaza, de la fuerza. No quiero decir con esto que baya que imponerles la fe, la religión cristiana y forzarlos a que la abracen; nada de eso. Sino a la manera que de ciertos niños no se puede conseguir docilidad ni aplicación sino por medio de la represión y del castigo, de igual modo, todo salvaje, especialmente el jívaro, que tanto es más niño, cuanto más viejo, necesita de una autoridad revestida o apoyada de un aparato de fuerza que le baga entrar en razón y le aplique a mirar por sus intereses temporales y eternos” (6).*

De paso se podría añadir otro elemento que los católicos del Ecuador manejaron con finalidades polémicas. A fines del siglo XIX había triunfado la Revolución Alfarista y la polémica entre el mundo católico (casi identificado con el Partido Conservador) y el mundo liberal (anticlerical, librepensador, progresista en ciertos campos) se hizo violenta. Cuando los misioneros describen la sociedad shuar como un universo de depravación y desenfreno ponen este hecho en relación con su falta de religión. La conclusión es obvia: el triunfo de los liberales, que quitan el nombre de Dios de la Constitución, el crucifijo de las aulas y la catequesis en las escuelas, llevará al Ecuador a un estado parecido de ruina lamentable.

Los años han pasado, y felizmente, las cosas se ven con mayor serenidad o, por lo menos, con menor simplismo. Sin duda hoy se conoce mucho más la mentalidad shuar. A la pregunta si los Shuar tienen una religión, ninguna persona seria que los conozca puede contestar negativamente, con tal que la religión no la quiera definir tan sólo con las limitadas categorías de su pequeño mundo (como sería pretender que tengan estatuas, sacrificios o altares, tal como hacía el P. Enrique Vacas Galindo) (7). Quien lea los 13 tomos que ya ha publicado “Mundo Shuar” sobre la mi-

tología de este pueblo, queda asombrado al ver la compleja y profunda que es su cosmovisión y las respuestas que ha sabido dar a los eternos interrogantes del ser humano. En su comparación causan ilaridad las ingenuas formulaciones religiosas de los primeros catecismos bilingües, escritos por misioneros que conocían muy imperfectamente su lengua y, más aún, su cultura.

No intento ni siquiera presentar en resumen algo de esta realidad, porque esto rebasaría los límites y el tema de este artículo. Pero, estando así las cosas, parece que la segunda pregunta (¿No sería preferible que los misioneros los dejaran en paz?) debería recibir una respuesta automáticamente afirmativa. Dejando a un lado las especulaciones sobre la respuesta que se podía dar a la pregunta en siglos o en décadas pasadas, hay que admitir que la cuestión en nuestros días se ha vuelto perfectamente retórica. Eso de "dejar en paz" a los Shuar, o a los indios que sea, en las selvas amazónicas, hace rato ha dejado de tener sentido, por el simple hecho que "ya no viven en paz", desde que la sociedad envolvente los está estrechando por los cuatro costados y está penetrando en lo más íntimo de su mundo. La imagen de un shuar que vive con toda armonía de sus seguridades y tradiciones, acosado por un misionero obsesivo, que quiere inculcarle abstrusos conceptos de nuevas divinidades, nuevas virtudes o nuevos pecados, podrá tener fundamentación histórica, pero hoy por hoy es fruto de fantasía. Los que acosan al indígena son las compañías petroleras que violan su territorio; las carreteras, que descargan una avalancha de colonos; las pistas de aterrizaje que traen avionetas cargadas de turistas, de productos de plástico, de radios de pilas y de camisetas baratas; los comerciantes que llegan a todas partes; los funcionarios públicos, que miden las tierras, las delimitan y ofrecen préstamos; las autoridades militares, que se llevan a los muchachos al cuartel y les enseñan valores sin los cuales antes habían vivido sin problemas; las escuelas, cuyas enseñanzas subvierten todas las jerarquías del saber y de los valores que estos pueblos tenían . . .

Frente a este ataque frontal y sin vía de escape, el Shuar como todo indígena amazónico (no hablo del indígena andino, porque su problemática es otra), está perdiendo rápidamente sus antiguos cuadros de referencia, que le daban seguridad y confianza en la existencia, pero no tiene ni tiempo ni calma suficiente para elaborar nuevos y así corre el riesgo nada teórico de irse a la deriva, flotando en el mar de un caos espiritual completo. Sería absurdo querer conservar al indígena "tal cual es" (además ¿quién tiene derecho de "conservar" a quien? -cada grupo humano, decide lo suyo), pero tampoco se puede pretender que asimile en dos por cuatro cualquier novedad. Cada ser viviente tiene su ritmo: pretender que ingiera y digiera a toda velocidad una cantidad exorbitante de alimento no es fortalecerlo, sino matarlo. Es lo que sucede hoy con los pueblos indígenas, que habían vivido más aislados.

Los salvadores que se les presentan hoy son muchos: les ofrecen organización política, préstamos bancarios, estatutos de sindicatos o de cooperativas, cursos de capacitación. Sobre todo, les ofrecen nuevas divinidades: la patria, el progreso, la ciencia, la tecnología, la ganancia rápida . . . Pero a un hombre a quien se le ha resquebrajado la coherencia de su cosmos, todo esto no es suficiente para darle una nue-

va visión completa de conjunto, que proporcione sentido a su existencia. “*Si nuestros dioses han muerto, ¿para qué seguir viviendo?*” decían ya los indígenas del siglo XVI, después del paso destructor de las tropas de Hernán Cortés.

Darcy Ribeiro nos narra de indios brasileños que “se han dejado morir”, después de la penetración blanca en su territorio, porque no hallaban ningún sentido en el nuevo tipo de vida que se les prospectaba.

Esta situación el misionero actual no la crea, sino que la encuentra ya dada. Puede que alguno la quiera aprovechar solamente con la finalidad de hacer un proselitismo que le permita su afirmación personal o para “integrar” a sus neófitos la “civilización” occidental, en la que tiene una fe ciega. Nunca han faltado personas de horizontes angostos, ni tampoco faltarán. Es algo más que lamentable ver a ciertos “ministros de Dios” que luchan para conquistar su pequeño feudo e introducir divisiones religiosas en medio de comunidades indígenas ya muy debilitadas por mil otros factores. Ellos, sí, cualquiera sea la etiqueta que exhiben, harían mucho mejor en volver a su casa y “dejar en paz” a la gente.

Pero los hay también que a esa gente se acercan con humildad y gratitud, por haber sido aceptados; se ponen en plan de aprendizaje e intentan sobre todo comprender. Aprovechando cierto conocimiento de las dos culturas, la envolvente y la indígena, acompañan a esos pueblos por el largo camino de la adaptación, lleno de incognitas y de sorpresas amargas. Lo más difícil y urgente no es dar respuestas sectoriales a una serie de necesidades inmediatas, como la alimentación, la salud, la vivienda, la escolarización . . . Vivir es importante, si no se reduce a un simple sobrevivir. Lo que cuenta es no perder de vista los motivos por los cuales, existen enormes segmentos de la generación joven que han encontrado ya resueltos todos los problemas de tipo material e intelectual, pero encuentra absurda la existencia y se entrega a la evasión de la droga, aún con la lúcida sensación de estarse autodestruyendo.

Si se excluyen algunos ancianos, hoy no existen indígenas que conserven intacta su religión. Frente a la medicina química, la radio, la avioneta, el dinero . . . algo de lo antiguo ha cedido para siempre y han entrado en el camino de una crisis sin regreso; como los campesinos del páramo que se han convertido en albañiles y obreros en las grandes ciudades; nunca volverán a vibrar con la misma intensidad, al compás de antiguas celebraciones de tipo cosmológico.

Pero el hombre no puede vivir sin hallar una respuesta a los supremos interrogantes que envuelven su existencia, es decir, no puede vivir sin una religión. Si en un determinado momento las respuestas que tenía pierden sentido, su situación se vuelve dramática. Es muy importante que encuentre a alguien dispuesto a acompañarlo en buscar una salida a los mil problemas del vivir diario, pero si éste le ayuda también a encontrar nuevos puntos de referencia en la nueva situación que lo rodea, le proporcionará el servicio más apreciable. Los Shuar, como muchos indígenas, aplastados por la avalancha de la llamada civilización occidental, pueden hallar en el encuentro con el mensaje evangélico el punto focal que logre coagular sus energías espirituales y proyectarlos hacia el futuro.

## Notas

- (1) *Izaguirre B., Los Sbuar de Zamora y la Misión Franciscana, Ed. Mundo Sbuar, 1978, p. 236.*
- (2) *Costales P. y A., La Nación Sbuar, T. III, p. 84.*
- (3) *Magalli J., Aportes para la Historia de Macas, Ed. Mundo Sbuar, 1976, p. 53.*
- (4) *Brito E., Homenaje del Ecuador a Don Bosco, Tomo III, Quito 1938, p. 485.*
- (5) *Misiones Pasionistas, Lima, 1944, p. 57.*
- (6) *Izaguirre B., o. c. p. 241.*
- (7) *Vacas Galindo E., Nankijukima, Ed. Mando Sbuar 1982, cap. VI.*

## EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR ESTUDIADO A TRAVES DE SUS MITOS

Siro M. Pellizaro

Los mitos no son cuentitos inventados para entretener a los niños, sino verdaderas historias sagradas, inspiradas en la naturaleza, para inculcar en los Shuar una conducta de vida, un ritual, una teología, el origen de las cosas y del mundo. Por esto es necesario empeñarse a fondo en el estudio de los mitos, con una constante observación del medio ambiente y de la vida de los Shuar, para comprenderlos, pues el nativo no puede explicarnos su sentido, porque para él es un hecho de experiencia tan natural, que no puede expresarlo en términos de reflexión.

Pretender examinar en un solo artículo el contenido de toda la mitología shuar sería acometer una empresa imposible. Aquí me limitaré a un sector de ese universo mitológico, el que se refiere a la eterna lucha entre Etsa e Iwia.

\*\*\*\*\*

Cuando un hombre descubre en la naturaleza un comportamiento análogo al suyo, lo utiliza como tema para expresar su misma realidad, o sea, hace un mito.

Los temas más comunes de toda la mitología son: sol, luna, tierra y vegetación, que están vinculados con las realidades humanas: madre, hijo, muerte y vida.

El sol, la luna y la vegetación, con su continuo nacer y morir, para volver a nacer, son una imagen clara del hombre que nace, muere y vive en sus hijos en un ciclo sin fin. El sol naciente que ahuyenta las sombras aterradoras de la noche, es como un valiente (Etsa) que lucha contra los gigantes y los monstruos (Iwia).

El sol radiante que preside la actividad humana durante el día con su luz y calor, es como un maestro que enseña toda clase de trabajo a sus hijos (Etsa civilizador de los shuar).

El sol radiante que con sus rayos hiere los ojos, es como un guerrero o un cazador que traspasa a sus víctimas con sus flechas (Etsa cazador, Etsa traspasa a Iwia con su lanza), o como un rapaz que clava sus uñas (mitos Ayumpúm, Churuwia, Chuánk . . .)

El sol naciente es como un niño brioso o un gran fuego en la noche (Etsa niño hábil, Etsa llevado a la casa de Iwia).

El disco brillante del sol es como una diadema de vivos colores, como las coronas de plumas o los collares de mullos o de colas de aves de los shuar (adornos de Etsa). El sol al ocaso es rojo como la sangre, el achiote o los pequeños ajíes pican-tes como el fuego, sembrados en las huertas shuar (Etsa come ajíes, se pinta con achiote).

Así que un valiente cazador o guerrero, armado de lanza o saetas, coronado de plumas vistosas y pintado con achiote, es como un sol (Etsa) que puede desa-fiar a los enemigos, las fieras, las sombras de la noche y dedicarse a toda clase de actividad, seguro de triunfar.

En la mitología el sol puede tomar no sólo la forma de guerrero, cazador o maestro, sino también de todos los animales amantes del sol, o sea, de los diurnos, como monos (jánchu o Tsere), lagartijas (Sumpa), picaflores (jempe), ardillas (Ku-námpe), hormigas (Patách'), y de los animales más agresivos y fuertes, como los rapaces (Churuwia, Chuánk, Yapu), el jaguar (shiashia) y la anaconda (Panki).

La luna con su gran variabilidad, está asociada al hombre débil e incumplido, que cambia de parecer y de actitud con frecuencia (Iwia al querer matar a Jan-chu u Patách). El ciclo lunar está asociado con el ciclo menstrual de la mujer y, por lo tanto, con todos los aspectos biológicos y de la fecundidad del hombre (Mito de Tsunki). La luna como astro que anda en la oscuridad de la noche y que presi-de a las relaciones íntimas de los hombres, se asemeja a los noctámbulos que búscan aventuras libidinosas y amorosas de toda clase (Mito de Kaka, Ma . . .)

Luna clara y luna oscura, se asemeja a dos mellizos, uno activo y valiente co-mo el sol (Etsa) y el otro débil y sensual como la luna (Nantu). Si los dos mellizos son vistos como dos aspectos de la misma luna, expresan la solidaridad en la ambi-valencia, la unidad en la pluralidad, armonía entre individuo y sociedad. Si son vis-tos como sol y luna que nunca se encuentran juntos, los dos mellizos de los mitos serán antagonistas, que se persiguen hasta la muerte (en este antagonismo mítico se funda la costumbre de matar a veces a uno de los dos mellizos al rato de nacer).

La estrella de la tarde se hace siempre más luminosa porque llega la noche y la estrella de la mañana se debilita siempre más porque llega el día. Lo mismo ocu-rre con la luna. Si se asocian estos dos aspectos se piensa en un valiente con dos mu-geres, con una tiene suerte y prospera, la otra trae sólo problemas y se arruina (shuar casado con Tsunki y la otra mujer de la casa).

Al cambiar la luna hay noche oscura y lluvias torrenciales que fecundan la tie-rra o la inundan. Por eso la luna expresa aventuras oscuras y trágicas, el diluvio y la muerte (mito de Tsunki).

En la mitología se identifica la luna con los animales nocturnos, o que viven en las cuevas, como el buho (Ampush iwiánch'), la lechuza (Auju maldecida por Etsa); con los animales cornudos, como el venado (Japa iwianch') por parecerse sus cachos a los cachos de la luna. También las culebras, sobre todo las venenosas, se asocian a la luna en su fase final o inicial (Titink napi y el diluvio). Las ranas (Kaka)

y los peces también se asocian por tener forma lunar, (Iwia manda animales nocturnos para atrapar a Etsa).

La noche es como la gran cueva en donde se esconde la luna para sus aventuras (la mujer con el pato, espiada por Iwia). Lo mismo piensa de las cuevas oscuras en donde viven los animales lunares.

La misma tierra es identificada con la luna negra. De la tierra salen las plantas y de sus cuevas los animales, así como salen los hijos de las entrañas de la madre (mito de Nunkuí que crea plantas y animales).

La tierra es una madre virgen porque produce la vegetación antes que intervenga el agricultor a sembrar en ella.

Pero es fecundada también por la lluvia que llega del cielo entre truenos y relámpagos al cambiar la luna y por la luz y calor del sol (en la mitología shuar todo viene del agua; ver origen a Étsa . . .)

La tierra es también la madre que traga a su hijo (la semilla) para darle una nueva vida (si la mujer shuar da a luz en la huerta, en el suelo, es para que la tierra lo reconozca como hijo y cuando esté sepultado en ella, lo resucite con una nueva vida. Etsa también, sepultado en la tierra, debajo del poste, resucita con una nueva vida).

La vegetación (madre de Etsa) y el árbol de la vida (Uwí) en particular, es como una madre que produce sus frutos. La mitología habla de ella como de una madre que muere al nacer su hijo. El hijo de la planta (semilla, Etsa) sembrado en la tierra (sepultado con el poste por Iwia), a su vez nace, crece y se transforma en planta hermosa, llena de vida, cargada de flores y de frutos, como un joven en plena juventud (Etsa resucitado). Es una idea generalizada en la naturaleza que de la muerte de la madre nace el hijo: la luna nueva aparece después de la vieja, el sol es nuevo sólo después de sepultarse en la matriz de la noche que destruye el nacer, la planta nace después que la semilla se descompone en la tierra; planta madre se arranca para cosechar sus tubérculos.

Así que la tierra, la noche, la semilla y la planta son como la matriz de una mujer que produce hijos fuertes y valientes como el sol, o aventureros libidinosos como la luna, que serán sepultados de nuevo en una matriz (matrimonio fecundo), para nacer más gloriosos y más numerosos (descendencia).

(La mujer estéril es vista como quien ataja el ciclo perenne de la vida, algo monstruoso y anormal en la naturaleza).

Casi toda la naturaleza puede ser vista como una matriz, pero se prefiere la noche como matriz natural que guarda el sol y la luna (Iwia atrapa a Etsa). Por su aspecto tenebroso es vista también como una gran caverna en donde los monstruos cuidan los grandes tesoros de la vida que llegarán a la luz con el nuevo día (los niños prisioneros en la cueva, cuidados por los Iwianch'), saldrán a la luz por medio del humo de ají que es el mismo Etsa; el gigante Tákea tiene prisionero el fuego en la cueva y Colibrí, que es el mismo Etsa lo casa a la luz, al servicio de los shuar . . .

Todos los animales femeninos poseen una matriz real, pero la mitología ha-

bla siempre de los más fecundos, como los ratones (Katip enseña a dar a luz; es una hipótesis de Nunkui, la madre tierra, que también es una matriz), las ranas . . .

También las casas y las ciudades pueden ser vistas en la mitología como matrices de las cuales salen los hombres.

Todos estos símbolos lunares, solares y terrestres, en la mitología pueden antropomortizarse en la siguiente forma:

— Hijo (solar) sol naciente Etsa; lunar luna nueva Nantu. terrestre la semilla Etsa): encarna el nacimiento como triunfo sobre la muerte y como participación al valor de la vida.

En contexto teista se ve como el dueño de la vida que suplanta al dios malo (la muerte, Iwia).

— Niño: revela la fuerza en la debilidad. Es visto como un ser poderoso que llega del otro mundo para ayudar a los shuar y que hay que tratarlo bien para que no se regrese (Nunkui maltratada).

— Hija (la vegetación: aparenta debilidad, pero tiene una fuerza oculta: la vida. Da origen a la vegetación y es maltratada por los hombres que la entierran viva (siembra) o la chamuscan (la comida).

En contexto teista trae todas las cosas con su palabra o con su soplo creador. Por las faltas cometidas contra ella, entra el mal en el mundo.

Virgen (tierra no cultivada, vegetación espontánea): concibe, pero no se sabe de quién (mamá de Etsa): todo nacimiento es fruto de una concepción misteriosa pues, nadie conoce el momento preciso en el cual entra la vida en el mundo.

En contexto teista es un artificio para hacer comprender que se desconoce el origen de Dios.

— Madre (matriz): víctima gloriosa de la muerte, pues de su muerte nace la vida.

En contexto teista, la figura de la madre injerta a Dios en el grupo humano, como un miembro del grupo.

— Mellizos: dualismos humanos: fuerte y débil, bueno y malo, casado y soltero.

Nantuy Etsa, dos hermanos actúan en el mito del Panki, de las Estrellas, del Washi amánari, del Tsénkutsénku, . . . La integración de los dualismos es manifestada con el acuerdo y colaboración de los dos hermanos; la tensión o pugna entre los dualismos es manifestada con los desacuerdos y peleas entre los hermanos.

En contexto teista, el más fuerte impone su voluntad sobre el más débil, pero le ayuda y tiene pena de él.

\*\*\*\*\*

Se nota claramente que los símbolos en contexto teista, pierden en parte su valor de símbolos y se transforman en un ropaje literario cargado de emotividad.

Cuando el hombre descubre en la naturaleza la presencia personal de un Ser Superior, reelabora toda la mitología misteriosa en contexto teista. Entonces viene la moralización de los arquetipos naturales y varias otras alteraciones.

Al querer el indígena hablar de la creación, necesita imaginar y, entonces habla de un creador que manipula algo preexistente. (Etsa crea las aves con las plumas medidas en la cerbatana).

Como tampoco se puede admitir que un Dios bueno, haga cosas que lastimen o hagan sufrir a los hombres, se debe introducir en la mitología a un Dios malo que crea espinos y barrancos . . . (Iwia, persiguiendo a Janchu, crea espinos, lomas y barrancos). Como se tiene la necesidad de reconocer la superioridad o la unicidad del Dios bueno, se introduce en el mito una serie de desafíos en los cuales el adversario queda siempre derrotado (Etsa e Iwia, Janchu y Iwia, Sumpa e Iwia, Tinkishápi e Iwia, Patáchi e Iwia, Shushuí e Iwia).

La acción creadora necesita de un testigo para que el indígena no esté preguntando a cada rato: y quién lo vió? Si el testigo es el hombre (Mito de Nunkui), la mitología no hablará de la creación del hombre. Entonces se inventarán unos artificios curiosos y, a menudo eróticos, para demostrar que Dios dio al hombre el poder de reproducirse (Tsunki sopla el pirípri en los genitales, la mujer se origina de un hombre que juega eróticamente con otro hombre, los genitales colgados originan a los tigres . . .).

A fuerza de antropomorfizar, sobre todo por el hecho de que en el hombre hay una dualidad (bueno-malo), se confunde al adversario (Iwia) con el hombre primordial testigo de la creación y se hace de los dos un super-hombre, inspirado en los temas: sombras nocturnas, muerte . . . (muchos shuar dicen que Iwia es el Adán de la Biblia). Como las sombras de la noche están antes que la llegada del sol, así resulta en los mitos que el super-hombre testigo y adversario es preexistente a Dios (Iwia come a la madre de Etsa, antes que este nazca). Lo que no ha nacido, tampoco debe morir (no es como la luna), por eso se debe explicar la realidad de la muerte y del dolor como causados por faltas morales (La mitología shuar no habla de la creación del hombre y afirma que los hombres no tenían que morir. La muerte fue originada por la falta de los malos uwishín, Amarta . . .).

Además de los antropomorfismos, se utilizan en los mitos los zoomorfismos. Dado que el mismo tema se puede reemplazar con sus hipótesis, el tema sol puede ser expresado como cazador o guerrero, como niño y también, como colibrí, mono, ardilla, saltamontes, anaconda . . .

Si el mito habla del sol o de Dios como rapaz, debe ser acercado por medio de un cadáver; si la hipótesis es el colibrí, hay que acercarlo por medio de una flor y así el mito se hace más fantástico y casi absurdo (Los gallinazos se acercan con los namur para comerse a los fallecidos en la guerra; el colibrí se acerca para chupar las flores de tabaco que crecieron sobre la tumba de Iwia . . .).

En contexto teísta no se rechazan los zoomorfismos, porque los rapaces, el jaguar y la anaconda expresan mejor que los antropomorfismos el terror religioso y la fuerza de Dios.

Si en el mito hay algo que parece pornográfico, no se debe clasificarlo en seguida como malo y buscar de destruirlo, pues un mito que muere, es una civilización

que muere. Como en la mitología se quiere dar una imagen total de la condición humana, participada a todos los niveles (hombre, animal, planta, astro), son inevitables también los temas biológicos y los fenómenos de la reproducción presentados en todo su realismo (Katip enseña a dar a luz a la mujer; Iwia quiere matar a Jánchu golpeándole los genitales: explica por qué dicho mono tiene los genitales hechos así . . . ).

Sólo cuando un indígena pierde de vista los arquetipos míticos, vienen las malas interpretaciones y las desviaciones, así como sucede con las personas corrompidas que interpretan a su manera ciertos pasajes de la Biblia.

A pesar de dominar todos los mecanismos míticos, no se llegará nunca a una correcta interpretación de un mito, si no se conoce el ambiente natural y social del indígena. Para saber si se trata de un mito misterioso o de un mito teísta, hay que conocer si el indígena invoca al personaje mítico y teme sus maldiciones, o si simplemente repite lo que el personaje enseñó en el mito.

Por lo tanto, para una sana interpretación hay que conocer:

- El contexto emocional (la naturaleza, costumbre de animales, exigencias de plantas . . . ).
- El contexto social (estructuras familiares y políticas).
- El contexto religioso moral (enseñanzas, correcciones, explicaciones . . . ).
- El contexto ritual (celebraciones, plegarias . . . ).

Una interpretación que está en pugna con dichos contextos es una interpretación puramente subjetiva y errónea.

## INTERPRETACION DEL MITO DE E TSA.

| NARRACION DEL MITO   | INTERPRETACION TEMATICA   |
|--|---|
| 1- Iwia se come la madre de Etsa.  | - El hombre come la vegetación.   |
| 2- Iwia no come dos huevos duros, que guarda sobre una piedra.             | - El hombre no come la semilla que guarda para la siembra.  |
| 3- El pato empolla los huevos y nacen Etsa y Nantu.                        | - La tierra guarda la semilla sembrada y nacen las nuevas plantas.  |
| 4- Etsa se alimenta de ajíes.  | - El ají es la hipótesis de Dios Sol, y por lo tanto, es utilizado en los ritos para ahuyentar a los malos espíritus. |
| 5- Iwia y varios animales nocturnos cuidan la huerta, hasta atraer a Etsa. | - Los hombres cuidan los cultivos hasta la cosecha.   |
| 6- Etsa es llevado a casa y alimentado de varias maneras a Iwia.           | - La cosecha es llevada a la casa y alimentada al hombre.   |

- 7— Cuando se terminan los alimentos, Etsa, soplando las plumas de la cerbatana, crea nuevamente las aves. — Una nueva siembra en la tierra (tórto-la) trae nuevos abastecimientos.
- 8— Iwia sepultado, revive. — El hombre muerto, continúa viviendo en su descendencia.
- 9— Iwia atrae con las flores de tabaco a Colibrí que lo auxilia. — Valor ritual del tabaco: atrae la ayuda de Dios.
- 10— Iwia resucitado clava a Etsa con el poste de la casa. — Por todas las generaciones los hombres siembran las semillas utilizando el pincho de labranza.
- 11— Etsa nace con una nueva vida pasando por el interior del pilar. — Valor ritual del poste de la casa: camino por donde pasa Dios para ayudar a los hombres.
- 12— Etsa resucitado, vuelve a cazar mucho para el goloso Iwia. — Las nuevas plantas cultivadas alimentan a los hombres hambrientos.
- 13— Iwia vencido por Mono, Lagartija, Grillo, Hormiga y Etsa. — Las varias generaciones humanas pasan y la semilla produce siempre nuevos alimentos para la vida de los hombres. Superioridad del Dios bueno sobre el Dios malo.
- Detalles de cosmogonía: las aves tienen el cuello largo porque fueron chupadas por Iwia.
- La hormiga está muy delgada entre la cabeza y el abdomen, porque fue entornillada por Iwia. Hay hojas con huecos porque los grillos los hicieron para comerse al Iwia que habían quemado. La lagartija tiene rayas o surcos en el vientre porque se raspó con el cuchillo de guadúa.
- El machín tiene un pene parecido a un palito porque fue golpeado por Iwia . . .

### CONTEXTO EMOCIONAL DEL MITO DE E TSA

El hombre hambriento es como un antropófago que se alimenta de sus víctimas, es como la oscuridad de la noche que hace tener miedo y hace desaparecer de

la vista todas las cosas, como el hambre que hace morir a la gente, como los dolores de parto que asustan y hacen morir a las mujeres. Se trata de un tema lunar y por eso el mito lo reemplaza con sus hipótesis, las aves nocturnas para atrapar a Etsa. La mujer que da a luz es como una planta que da fruto, la tierra que produce la vegetación, el agua que nos da los peces, la noche de la cual sale el sol cada mañana: se trata de matrices que por ser intercambiables entre sí, se tomó en el mito la figura de la mujer, del pato y de la tórtola.

No se habla del esposo de la madre de Etsa, porque está inspirada en la vegetación espontánea.

El niño que nace, crece vigorosamente hasta reemplazar al padre, que muere y revive en su descendencia, es como la planta que nace, crece y renace al ser sembrada, es como el sol que nace, crece y muere en la noche para volver a nacer al amanecer: es un tema de optimismo y actividad y, por lo tanto, solar. El mito utiliza por lo tanto, las hipótesis solares, los animales diurnos: mono, ardilla, lagartija, grillos, colibrí, hormiga y otras hipótesis como el ají.

El mito puede resumirse en estas palabras: el hijo de la virgen, muerto y resucitado. La narración está cargada de emotividad, porque, a causa de los temas intercambiables, utiliza toda la naturaleza que rodea al shuar, haciéndola significativa.

### CONTEXTO SOCIAL DEL MITO DE E TSA.

El niño hasta los nueve años se entretiene en la casa o en la huerta, matando con el nanku (canuto) que le hace el papá, los moscos, las mariposas, los pajaritos . . . como hacía Etsa de pequeño. Después de los nueve años ya comienza la iniciación a la caza con la cerbatana. La cerbatana no se usa nunca para matar hombres en la guerra. El arma del guerrero es la lanza, reemplazada hoy con la escopeta. En efecto Etsa, no utilizó la lanza para la caza, sino para la guerra. Cuando un hombre va a cazar, se pinta con achiote y lleva corona de plumas de colores encendidos como Etsa.

La casa también se contruye como hizo Etsa, clavando primero el poste ritual. Para la casa se utilizan las cinco clases de madera utilizadas por Etsa para la construcción de las flechas, se hace la repisa o escondite para el cazador en donde hay los frutos de yapít y demás plantas nombradas en el mito.

El sistema de guerra es la astucia, fingiéndose amigos íntimos de la futura víctima.

### CONTEXTO RELIGIOSO DEL MITO DE E TSA.

Los ancianos shuar hacen cumplir a sus esposas y a sus hijos todas las prescripciones de Etsa, para que no sean maldecidos por él. Se toma a Etsa como una persona poderosa, que vigila a los shuar, que viene en su ayuda y que maldice a los que

no le obedecen. Cuando se inicia a un hijo a la caza, se le hace tragar bastante humo de tabaco para que se acerque Etsa y luego se cantan los "anent" de caza que cantaba Etsa.

El hombre que va a cazar con su cerbatana, nombra a Etsa en sus anent (plegarias) para que ponga a su alcance la presa deseada. En la celebración de la tsantsa, los guerreros se dirigen al sol todas las tardes que preceden la celebración, para rogarle que lleve el alma del asesinado al reino de las sombras y que no venga a molestarlos. Así que Etsa es para los shuar un verdadero Dios, dueño de las aves y de las almas. Por lo tanto el mito de Etsa hay que interpretarlo en clave teísta.

- Nace de una mujer shuar, pero se desconoce su padre. Es un artificio para decir que nadie conoce el origen de Dios, pero que es también uno del grupo, un shuar que busca los intereses del grupo.
- Se pone al servicio de Iwía: es un Dios bueno que ayuda aún a los malos.
- Mata a Iwía de muchas maneras, pues él es superior a Iwía y no se deja dominar por él.

Crea los pájaros y las cosas útiles al hombre, enseñándole la caza y la construcción de la casa, para que el hombre sea feliz. Libera al hombre de sus enemigos los Iwía, porque él es el defensor de los hombres. Es Iwía, el Dios malo, quien crea las hierbas cortantes kúrichip, los espinos, los barrancos y las montañas para atrapar a los hombres y comérselos.

Esta historia está cargada de emotividad porque Iwía, el Dios malo está inspirado en las sombras negras y frías de la noche, la muerte, el dolor y el hambre; mientras que el Dios bueno, Etsa, está inspirado en la luz y el calor del sol, la juventud llena de fuerza y vida, el fuego, el cazador que no deja faltar nada, el guerrero invencible que da confianza y seguridad.

### CONTEXTO RITUAL DEL MITO DE E TSA.

Aún un observador superficial se da cuenta que los shuar van a buscar la fuerza de los espíritus a la orilla de los ríos y, sobre todo, en donde hay grandes cascadas que impresionan por el viento helado que producen; castigan a los niños golosos y ladrones, metiéndolos con la cara sobre el humo de ají; en las celebraciones y ritos toman y fuman tabaco; celebran ritos alrededor del poste central de la casa. Esto nos hace entender algo más del mito de Etsa.

- Etsa nace a orillas de un gran río: el río es visto como un lugar sagrado en donde el hombre se encuentra con la divinidad.
- Etsa se alimenta de ajíes y por eso se hace fuerte e invencible: la fuerza de Dios está en el ají. Todos los espíritus diabólicos, narran los mitos shuar, se alejan con el humo de ají, pues es la fuerza de Etsa.

La planta de tabaco que nació en la tumba de Iwía, atrae a Colibrí que es una

hipótesis de Etsa. Se toma y fuma tabaco en los ritos shuar, pues con el tabaco se atrae a la divinidad.

Puede haber la tentación de querer hacerse titanes o super-hombres como Iwia, dominando a Dios con el tabaco, pero el mito pone bien en claro que Iwia no pudo nunca dominar a Etsa.

- Iwia clava a Etsa con el poste de la casa, pero este pasa por el interior del poste y se manifiesta con una nueva vida. Se celebran los ritos alrededor del poste, pues este es el camino de Dios que subiendo y bajando por su interior, ayuda y se manifiesta a los hombres. Este poste tiene la misma función del árbol cósmico, pues la casa shuar es vista como un microcosmos. En el árbol cósmico, la palmera ampakái, se salvaron del diluvio los antiguos shuar, subiendo por el poste se salvó nunkui de la persecución de los niños. Es el poste el punto de encuentro con Dios y el punto de apoyo por el cual Dios domina y gobierna el mundo.

## A MANERA DE CONCLUSION

Si los misioneros tomaran en cuenta estas realidades en su trabajo de evangelización, no se afanarían demasiado en construir capillas que nada dicen al shuar y valorizarían más los ritos en los ríos, cascadas y alrededor del poste; no usarían humo de incienso para que la oración suba hasta Dios, sino humo de tabaco para que Dios se acerque a escucharnos y socorrernos; no harían exorcismos con agua bendita para que salga el demonio, sino que se quemarían ajíes benditos. La cruz de Cristo sería intronizada en el poste central de la casa para que los shuar comprendieran que es el camino de Dios; en lugar de la lámpara del Santísimo, se colocaría un fogón shuar siempre encendido, pues representa a Etsa prisionero de Iwia, al Dios con nosotros.

Todos estos signos son comprendidos por los shuar y están cargados de una emotividad tal que es capaz de mantener viva la fe de un pueblo.

Hay algo más: el misterio encerrado en toda la naturaleza y expresado en los mitos, que en resumen suena así: el hijo de la virgen muerto y resucitado, se realizó en Cristo. Por lo tanto Cristo es el realizador histórico de la mitología y toda la mitología shuar es una profecía de Cristo.

# LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE LA SIERRA ECUATORIANA (\*)

Lucía Zalamea

## 1. ANTECEDENTES

La expansión del capitalismo en el mundo agrario es una fuerza muy poderosa que afecta el sistema existente alterándolo en diferentes ritmos a nivel regional y zonal. El modelo de desarrollo que se implementa tiende a crear concentración de capital y actúa contra la reproducción de las estructuras materiales y simbólicas de los sectores campesinos indígenas.

El capitalismo impulsa procesos de desarrollo basados en "modelos empresariales" que implican el rompimiento de los vínculos comunitarios y el surgimiento de desigualdades internas. Esto visualizado en el contexto campesino tiene una alta significación. La destrucción de formas de control y solidaridad comunal, es a la vez el rompimiento del sentido de la fiesta, de la minga, del prestamaños, etc.

La estructura tradicional apoyada en la trilogía Cura Párroco—Terrateniente—Teniente Político, como sistema de dominación imperante se va rompiendo, generando entonces las condiciones para nuevos vínculos con el "mundo exterior". Esta apertura se hace más evidente luego de iniciado el proceso de Reforma Agraria el mismo que determina:

- a) El surgimiento de nuevos sujetos campesinos;
- b) La vinculación con nuevos actores v.g. Agencias de desarrollo, Iglesias evangélicas, movimientos sociales y políticos, Estado, etc. que van copando una serie de espacios.

La presencia de nuevos actores no es tan sólo un hecho externo sino que requiere de un condicionamiento interno, de un reacomodo de los diferentes facto-

(\*) *El presente artículo es fruto de las reflexiones parciales que hace el grupo de trabajo de CEPLAES responsable de una Investigación en marcha, y mediante la cual se busca entender cómo y por qué surgen los conflictos religiosos en las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana. Dentro de dicha Investigación se da un tratamiento especial a la acción que realiza en el país Visión Mundial.*

*El grupo está conformado, además de la autora, por Mercedes Prieto, Vicente Pólit, Ramiro Moncayo, Alicia Garcés y Marta Freire.*

res y actores de la comunidad y de una decisión política. En este contexto el Estado pasa a jugar un rol preponderante; se supone que éste se responsabiliza de los sectores marginales, de procurar un cierto tipo de ordenamiento social y de organizar los espacios dejados por la estructura anterior. Sin embargo, hay una falta de capacidad, técnica, financiera y sobre todo política dada la correlación de fuerzas existente. Al momento el campo de acción de lo externo es tan amplio, la concurrencia de "programas de desarrollo" se ha acrecentado al punto que Instituciones y Agencias interfieren entre sí, sin claridad en sus metodologías. Es allí donde el Estado entra en contradicción con las agencias privadas.

Es importante enfatizar algunas características del proceso de la ruptura que sufre la estructura tradicional.

En realidad, de la trilogía expuesta, hay una continuidad en la dominación que ejercen el Cura y el Teniente Político sobre un contexto de campesinos "autónomos". El rol desempeñado por el Terrateniente pasa a ser cubierto por el Estado sin mayor eficacia. Hay una serie de espacios abiertos que son captados por diferentes actores. La apertura intensifica la movilidad social y crece la organización campesina. La Iglesia Católica se "diferencia" internamente; frente a un sector tradicional surge otro "liberador". Las Iglesias protestantes aparecen con ofertas concretas que al parecer, son respuestas "oportunas" a las demandas campesinas. Entonces surgen conflictos que desde la estructura se irán agudizando para expresarse a través de lo religioso.

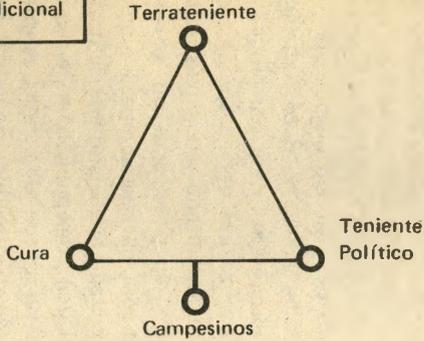
La siguiente graficación podría ayudar en la comprensión del problema:

## 2. EL CONFLICTO: UNA HIPOTESIS DE TRABAJO

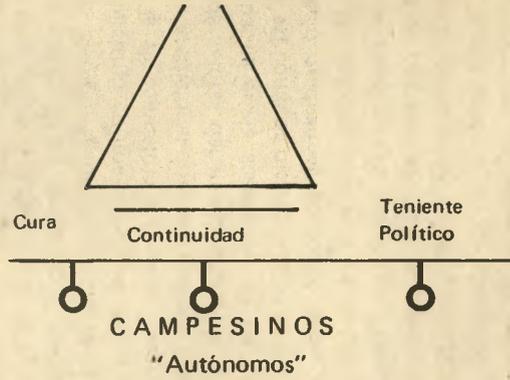
La presencia en el ámbito rural de las Iglesias protestantes (1) abrió espacios entre los campesinos para la "conversión". Los misioneros debían conquistar a los indígenas "no del todo cristianos". Las modificaciones y la multiplicidad de actores a nivel de la esfera social acrecienta contradicciones y favorece los conflictos. La expresión de los mismos a través de lo religioso enfrenta a campesinos de las comunidades indígenas del País. Esto sobre todo a partir de la década de los 60. La violencia desencadenada por estos problemas ha dejado como saldo, en más de una oportunidad la muerte de comuneros. Las organizaciones Campesinas-Indígenas han expresado reiteradamente su preocupación por esta situación, sin embargo se ven impotentes de establecer una estrategia de trabajo que les permita enfrentar y superar dinámicas conflictivas de éste u otro tipo. El Estado, al permitir el accionar autónomo de las Instituciones privadas de desarrollo no se ha preocupado de diseñar paralelamente una metodología de control y seguimiento de las actividades desplegadas por ellas.

Si bien las Iglesias protestantes se presentan en el País desde el siglo pasado, es solamente a partir de los años 60 y como consecuencia de los cambios operados

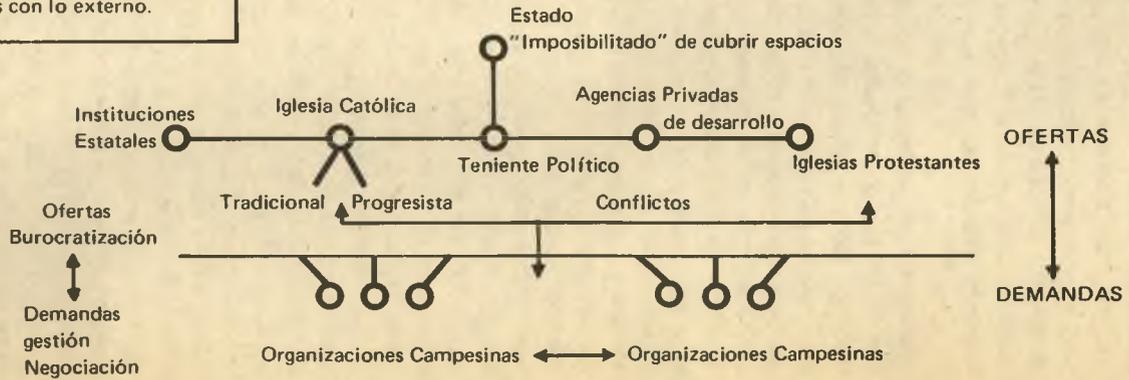
Estructura Tradicional



Inicio de la Ruptura



Acrecentamiento de la Ruptura y de los vínculos con lo externo.



en el ámbito agrario, que cuentan con un espacio para desplegar su acción misionera entre las comunidades campesinas—indígenas. Estas Iglesias en algunas áreas logran llenar el vacío dejado por la ruptura del sistema de dominación derivado del régimen hacendario. En ciertas regiones serranas van copando también los espacios abiertos por el rompimiento de las instancias de poder local y regional. En ellas, el sacerdote católico era una de las piezas claves en la dominación ejercida por la hacienda hacia las comunidades “libres” y sectores huasipungueros. El proceso de transformación agraria obliga a la Iglesia Católica a renovar y adecuar su mensaje. La idea del cambio predominante en esos momentos pasa a ser base del nuevo contenido. Sin embargo, no toda la Iglesia Católica se integra al mensaje liberador; permanece un sector tradicional que internamente entra en pugna con la nueva Iglesia la que debido a su adecuación empieza a mantener una presencia preponderante entre los sectores indígenas. La Iglesia Católica es aún predominante y es la más poderosa del país. Sin embargo para algunas iglesias protestantes los grupos católicos portadores de un “cristianismo popular” no son del todo cristianos y no están siendo alcanzados plenamente por Dios. Esto quizás mantiene vivo el conflicto inter—iglesias.

La ruptura del sistema tradicional no sólo afecta el plano estructural y de detención del poder, sino que consecuentemente la esfera simbólica de la comunidad campesina—indígena sufre alteraciones. Los códigos que rigen los comportamientos campesinos se reacomoda con las diferentes presencias v.g. La Iglesia Católica Tradicional, La Iglesia Popular/Progresista, la Iglesia Evangélica/Protestante, etc. Podríamos ejemplificar la situación refiriéndonos al cambio en el sistema de valores que sufre una comunidad indígena. Así inicialmente la concepción indígena del mundo se basa en la naturaleza, ella nutre y revitaliza las actividades de la comunidad, es la reguladora de las relaciones sociales. Hay una imbricación de la comunidad en el cosmos. Con la presencia de la Iglesia Católica la esfera simbólica se ve superpuesta y sustituida en sus códigos, cambian las expresiones pero no los contenidos, el caso ejemplificador lo constituye la fiesta campesina (El Inti Raimi/San Juan). El catolicismo oprime como vínculo de poder, obliga a determinados comportamientos y se ve compelido a respetar ciertas esferas v.g. lo mágico—festivo. Pero el catolicismo tradicional institucional no solamente fijó ciertos códigos religiosos en la esfera de valores del mundo indígena, sino que además se constituyó en una herramienta básica en la aceptación de las formas de dominación terratenientes—indígenas (2); así como de discriminación étnica y de clase (3).

El espacio tradicional simbólico sufre toda una serie de cambios, producto a su vez de los cambios operados en la Iglesia Católica y el surgimiento de sacerdotes y de un pensamiento ideológico “progresista”. Aquí aparece el ingrediente político pues el campesinado con la apertura de la estructura tradicional se verá afectado por la movilización social y política. Tendremos entonces una “politización” de la iglesia junto a un campesinado “politizado”. Finalmente, las Iglesias evangélicas/protestantes irrumpen en la esfera de valores e introducen códigos con énfasis en lo individual y a una fórmula de comportamiento que exige el ser “Lim-

pio Sobrio y Decente". Ello aparece no solamente como una práctica de vida diaria, sino como el pragmatismo de la inserción en el capitalismo y en la consolidación de una clase media burguesa. Aquí es necesario diferenciar el tipo de mensaje que las iglesias evangélicas difunden en las comunidades. Si ellas pertenecen a sectas milenaristas (que son la mayoría), entonces su discurso insistirá en la terminación y el fin total del mundo. Este mensaje al ser acogido por el campesino lo lleva a pensar en el rompimiento del sentido de sus ritos, fiestas, forma de vida, etc. En el caso de la Iglesia Luterana con una orientación si se quiere más "optimista" pondrá énfasis en la práctica diaria del evangelio.

Paralelamente, surgen códigos como resultado de la priorización que la Iglesia Evangélica hace de lo individual, de la familia como unidad monogámica, de la conversión como hecho consciente e inconsciente a la vez y que es resultado de la crisis de una serie de factores estructurales — sociales ideológicos que hacen la vida de los actores.

Para precisar la argumentación en torno al conflicto podríamos señalar tres ideas que recogen los planteamientos elaborados:

a) El cura y el teniente político son figuras que permanecen con la ruptura. El cura puede o no adecuarse al cambio, cuenta con el espacio necesario para ello. De todas formas es un actor social que le da cierta continuidad a la estructura.

Una preocupación central vendría a ser el determinar los espacios en los cuales tiene cabida la iglesia protestante. Podría ser en aquellos ocupados por sacerdotes progresistas o quizá por los más tradicionales. Se podría decir que el Sacerdote católico tradicional ya no satisface las expectativas creadas por todo el proceso de cambio y que la iglesia progresista, a su vez, deja vacíos al enfatizar en una primera etapa un discurso demasiado estratégico (v.g. "socialismo") sin un plan inmediato concreto.

b) La iglesia protestante de alguna forma aparece con un mensaje moderado, más democrático. En sus contenidos aparece la revalorización de lo indígena, el privilegio del individuo y el afianzamiento de sus valores personales, etc.

Posiblemente este tipo de mensaje se adecúe más al momento, a las condiciones de la esfera social.

c) Al señalar lo religioso como conflicto, debemos referirnos a los campos de acción definidos por los actores (Iglesia Católica y Protestante) como suyos. Aquí aparece el "temor" manifiesto de la Iglesia Católica a perder adeptos. Hay otra parte de carácter más bien político y que se refiere a los efectos que podrían causar diversos proyectos en juego (muchos de ellos facilitados por las Iglesias Evangélicas) y que involucran a la comunidad, a su participación en movimientos populares, etc.

Por otro lado resulta que lo religioso o quizá de manera más amplia lo ideológico se constituye en la fuente principal de reproducción comunal, toda vez que lo material se encuentra prácticamente destruído.

### 3. EL ACCIONAR DE LAS AGENCIAS PRIVADAS DE DESARROLLO, DE LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS; Y SU IMPACTO

Habíamos señalado que las Agencias Privadas de Desarrollo y las Iglesias Evangélicas si bien mantienen una alta vinculación, también se caracterizan por su especificidad en el sentido de sus objetivos (v.g. priorización de lo material para las Agencias, énfasis en lo espiritual para las Iglesias Evangélicas). La vinculación en muchos casos viene dada por la presencia de Agencias e Iglesias en determinados proyectos de desarrollo comunitario.

Cualquier proyecto de desarrollo tropieza en su implementación con ciertas barreras sociales, económicas, etc., al mismo tiempo, éste define una esfera simbólica y cultural en la cual un sinnúmero de nuevas ideas, creencias y normas van a ser introducidas. La superposición de valores y códigos en los grupos humanos afectados ocasiona una crisis ideológica lo que significa, a su vez, el surgimiento de mejores condiciones para la transformación cultural. Los ámbitos de referencia para el trabajo que las Iglesias Evangélicas efectúan entonces, están constituídos a más de la esfera simbólica mencionada, por una esfera social en la cual se implementan esfuerzos encaminados al desarrollo material de los grupos campesinos indígenas (4) (Cfr. NORAD, 1983).

Los niveles que sufren el impacto de la acción de las Iglesias Evangélicas podrían delimitarse en tres: uno socio—económico, un segundo de estructura de poder y finalmente el simbólico. La interrelación entre ellos es total, de modo que la ruptura al nivel más estructural tendrá su correlativo a nivel de la esfera de valores.

La implementación de los programas de desarrollo impacta inicialmente en la esfera estructural. Las comunidades campesinas indígenas aceptan los proyectos presentados por las Agencias Privadas de Desarrollo pues éstos representan alternativas económicas del momento. A diferencia del lento trámite que significan los proyectos del Estado, las agencias privadas ofrecen toda una variedad de facilidades v.g. adjudicación inmediata de los fondos, poca exigencia en la presentación de documentos, etc.

Las modificaciones que surgen a nivel socio—económico tienen que ver con alteraciones en las dinámicas comunales, en los sistemas de reciprocidad, cambios en los patrones de consumo ocasionados por la retención y distribución de excedentes, niveles de ahorro, etc. Variaciones en las relaciones de trabajo. Es decir, un afianzamiento de un modelo empresarial basado en lo individual en detrimento de lo comunal y colectivo.

En lo que tiene que ver con la Estructura de Poder, quizá lo central podría ser la ruptura del poder interno de las comunidades. Con el surgimiento de los programas evangelistas se irán gestando cambios en los sistemas de cargos, en la identificación y funcionamiento de los líderes indígenas.

La familia sufre transformaciones y bien podría pensarse que en el modelo

modernizante ésta pasa conjuntamente con sus redes de parentesco a detentar mayor poder en las comunidades y a ejercer nuevos mecanismos de dominación y control.

A pesar que la gran mayoría de comunidades fueron reductos absorbidos por el poder tripartito del Terrateniente—Cura párroco y Teniente Político, sin embargo, el rompimiento de la trilogía en cada una de ellas no ha sido semejante. La apertura hacia lo externo significará la intromisión y crecimiento de diversos procesos. En unos casos el Estado tendrá mayor presencia; en otros las Iglesias Protestantes interferirán y obstaculizarán el accionar gubernamental. En todo caso estos actores externos son poseedores de recursos y las comunidades deben captarlos. Este juego significa paralelamente captar poder o transferirlo hacia el interior de los grupos campesinos indígenas.

A nivel de la esfera simbólica, debemos enfrentarnos con un alto grado de complejidad debido al surgimiento de un sinnúmero de códigos y valores que responden a comportamientos diferenciados, actitudes, convicciones y creencias.

Las variaciones en el sistema de valores parten desde los cambios operados en la forma de concebir y efectuar las fiestas, los rituales, la medicina curativa tradicional, los oficios religiosos. Un aspecto importante es la conversión y aquí un rol central juegan el mensaje/discurso evangélico (basado en la biblia) como mecanismo eficaz en el proceso de ganar adeptos.

La esfera simbólica no es tan sólo el en torno de códigos religiosos, es la manifestación ideológica de las prácticas socio—económicas, políticas y culturales. La superposición de todos ellos causa una crisis y entonces se hace necesaria una salida, una alternativa, una identificación del grupo indígena como tal. Las Iglesias Evangélicas defienden su accionar arguyendo el ofrecer al indígena la posibilidad de una autovaloración como persona pero olvidan su referente más importante: la comunidad y el restablecimiento de los principios de solidaridad y crecimiento colectivo.

#### **4. ALGUNAS EXPLICACIONES A LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS**

Los valores culturales, ideas, normas, etc. tienen significados diversos, ambiguos, de allí la necesidad de relacionarlos con los procesos de desarrollo económico—social concretos que tienen lugar en una determinada estructura. La relación que se establece entre la religión y el trabajo de desarrollo exige una clarificación de las ideologías de los diferentes actores. La multiplicidad de ellos, como hemos señalado anteriormente, no sólo causa problemas en la esfera social en la cual buscan espacios concretos, sino sobre todo a nivel de la esfera simbólica de las comunidades. Los conflictos pueden ocasionarse en virtud de la ocupación de esta última esfera por parte de una Iglesia con fuerte poder vg. la Iglesia Católica, la que debe soportar la intervención de nuevas iglesias con códigos diferentes.

Pero ¿Cuáles son los factores que se constituyen en la base de los conflictos?

Algunos son previos a la presencia de las Iglesias, otros se desarrollan junto al accionar externo.

— Por un lado, los entornos campesinos indígenas que se pueden definir como “marginados” y que manifiestan un empobrecimiento creciente no han sido precisamente prioridad del Estado. Los sistemas nacionales de salud, educación, infraestructura, etc., en la mayoría de los casos, no han llegado a tales reductos. El rol jugado por el Estado a fin de cubrir espacios en estos casos no ha sido eficiente. La entrada de Agencias externas no puede sino justificarse a nivel de “beneficio” económico.

— Se ha dado una intensificación en la lucha por el poder al interior de las comunidades. Si bien todo tipo de liderazgo comunal tiene vinculación a redes de parentesco, en el caso de los evangélicos se buscaría una nueva legitimidad del liderazgo. Ello se refiere a no buscar cierto grado de sabiduría o habilidad intelectual en los posibles líderes sino otro tipo de características como por ejemplo: ser alfabeto, hablar español, relacionarse, etc. Es decir, se trata de afianzar un liderazgo más moderno que no podría estar presente en otros grupos.

— Las innovaciones introducidas por las Iglesias Evangélicas destruyen la dinámica de intercambio interna de la comunidad; hecho que da lugar a su vez a procesos de estratificación, a la implementación de nuevas pautas de consumo y a una primacía de criterios individuales en la dinámica de reproducción social y económica de las comunidades campesinas indígenas.

— El discurso emitido por las Iglesias Protestantes presentaría nuevas alternativas en contextos de ruptura de los códigos de comportamiento simbólico, y de una crisis en la esfera de valores. Estas alternativas darían posibilidades económicas a las comunidades, las mismas que de esta forma encontrarían puertas de escape a las restricciones que marca la dinámica tradicional.

Las estructuras tradicionales y modernas exponen una serie de valores y entre ellos se podría hablar de un proceso de continuidad y discontinuidad al mismo tiempo. Sin embargo, la intervención y supremacía de una determinada estructura podría significar el fortalecimiento de un modelo coexistiendo con otro muy débil. El desencadenamiento de los conflictos permitiría visualizar la existencia de dos modelos: uno comunal/colectivo y otro empresarial/individual que podrían contraponerse.

Se tiende a identificar el modelo empresarial como afianzado por el accionar de las Iglesias Evangélicas. En la implementación del mismo, el sector protestante pone en juego ciertos principios que pasan a ser dogmas de vida (vg.- limpieza, sobriedad, decencia) y que constituyen elementos básicos de sectorización respecto del resto de los grupos campesinos indígenas, ayudándolos a diferenciarse y a concebirse como agrupaciones suigéneris.

## NOTAS

- (1) *Ellas son financiadas en su mayor parte por Agencias Privadas de desarrollo. En algunos casos están vinculadas en su accionar pero mantienen su especificidad.*
- (2) *Este hecho se agrava toda vez que en Ecuador las Ordenes religiosas fueron grandes terratenientes hasta la Revolución Liberal.*
- (3) *La Iglesia Católica fue siempre una iglesia de "blancos" muy alejada y ajena a la cultura indígena. La historia narra la prohibición que tenían los indígenas para ingresar a las órdenes religiosas.*
- (4) *Esta motivación ha justificado la presencia por ejemplo de Visión Mundial en las zonas rurales del país. Esta Agencia de Desarrollo apoya la gestión y misión de diversas iglesias protestantes a las cuales está vinculada. Canaliza fondos recogidos a través de diversos mecanismos para programas de apoyo en infraestructura, tiendas comunales, etc. "surgidos desde las comunidades". Funciona con un pequeño equipo central de técnicos y con promotores de las comunidades que son a la vez líderes de las iglesias evangélicas a nivel local y que se desempeñan como administradores de los distintos proyectos. Su accionar, al igual que el de otras agencias, ha desatado grandes controversas y conflictos en algunas comunidades en las cuales se implementan sus proyectos. Las acusaciones vertidas con respecto a esta agencia son las de propiciar la división de las organizaciones indígenas, de orientar los beneficios unidireccionalmente a los indígenas evangélicos, de incentivar el individualismo y acrecentar los procesos de diferenciación social al interior de las comunidades. Visión Mundial plantea que su aporte desde 1979 ha estado dirigido a los marginados y al desarrollo nacional y a una búsqueda de cambios profundos en los sectores campesinos indígenas respetando credos religiosos y políticos.*

## LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE LA IGLESIA EVANGELICA: UNA EVALUACION CRITICA (\*)

Víctor Hugo Vaca

### INTRODUCCION.—

Este trabajo debe ser visto más como una presentación de constataciones. Es imperioso para los sectores evangélico—protestantes realizar algún tipo de investigación sobre la religiosidad popular tanto a nivel urbano como rural. Una interpretación objetiva de esa religiosidad podría servir de fuerza dinámica que ayude al pueblo a encontrar los caminos de su liberación.

A partir de los años 60 se han dado nuevas situaciones sociales y políticas en el continente que han obligado a los cristianos a pensar seriamente.

Unos para apoyar cambios radicales en las estructuras nacionales, otros para alentar un reformismo sin cambios estructurales, pensando sanitariamente que la sociedad es buena, sólo que está enferma; y, por fin, otros para apoyar el statu—quo.

Es por los años 60 que nuevos vientos teológicos e ideológicos soplan por el continente. Algunos en forma huracanada que han conmovido las bases eclesiales. La revolución cubana contrapone un nuevo modelo de desarrollo latinoamericano y obliga a los teólogos y creyentes a pensar que Dios sí puede funcionar en una sociedad no capitalista. Las formas clásicas del pensamiento teológico se resquebrajan. La reflexión sobre el Reino de Dios y su justicia cobra actualidad. Los teólogos nos hablarán que la historia de la salvación se da en un proceso constante de liberación, con hombres concretos y en situaciones reales.

Dentro de ese ver histórico tenemos que admitir que los conquistadores españoles con sus aliados religiosos conquistaron la tierra, la fuerza de trabajo, la cultura, la religión. La religión operó como un instrumento extra—económico de dominación. Los Dioses de los conquistadores “vencieron” a los dioses de los conquistados. Luego se establece una tregua de sobrevivencia, mediante la cual la religión

---

(\*) *El texto nos ha sido ofrecido por la Iglesia Evangélica Unidad del Ecuador. Su autor es coordinador de la Pastoral Rural Ecuatoriana, y miembro de la Comisión de Educación Cristiana de la Iglesia Evangélica Unida del Ecuador.*

de los vencidos se mezcla con la religión de los vencedores. Les "permite" practicar algunas de sus tradiciones, mitos y leyendas, las cuales pasarán a ser parte del "folclore nativo".

Federico González Suárez al referirse a la crueldad de la conquista y la colonialización y del nuevo hecho religioso nos dice que los indios "Nunca se resignaron a obedecer a los españoles, ni menos a servirles, siempre aborrecieron a los blancos y buscaron el modo de sustraerse a su servidumbre. La instrucción religiosa la recibieron de mala gana y su conversión al cristianismo no fue nunca sincera, porque en secreto conservaban la adhesión a sus prácticas supersticiosas. Más adelante escribe que *"El trabajo por ligero que fuera, les era odioso y la sujeción al misionero, al cabo se les hacía aborrecible; al principio la novedad les halagaba y los retenía; acudían con gusto a la iglesia y presenciaban embelezados la celebración de la misa; después satisfecha la curiosidad, no solo no les agradaban las ceremonias del culto sino que les eran fastidiosas y molestas; cómo les habían de ser deleitables, si ignoraban el significado sobrenatural de ellas? . . ."*

Lo expresado nos permite ver que la religiosidad forma parte de un hecho de dominación económica, cultural, social; es el resultado de una práctica y experiencia de vida histórica—social lo cual implicará un carácter y contenido de dominación clasista en la cultura y la religión.

Los dominados, consecuentemente, tendrán que practicar una cultura y una religión subalternas.

Para una mejor comprensión de la religiosidad popular, es importante no olvidar el pensamiento de Antonio Gramsci, que se encuentra reflejado en su teoría de la cultura, la cual está basada en el concepto de *hegemonía*. Esta hegemonía viene a ser la capacidad que tiene la clase dominante para imponer sus objetivos y contenidos de mando, educación y conducción ideológico—política sobre las clases dominadas. La hegemonía y dominación ejercen funciones coercitivas y control, a través de las instituciones del Estado. La iglesia es otro elemento de la superestructura social que sirve a los intereses de la clase hegemónica.

El problema de la ideología es para Gramsci una "Concepción del Mundo"; es una manera de ver, entender, concebir, sentir, vivir el mundo.

Gramsci decía . . . *"una ideología se podría decir, si al término ideología se le diera el significado más alto de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva"* . . .

La concepción del mundo no es, por tanto homogénea. En la sociedad se presentan diferentes estratos culturales que se superponen, se mezclan, combinan. Sin embargo, hay una concepción hegemónica que es la "oficial". Frente a esta hegemónica, oficial, hay otra que aparece dialécticamente: una cultura subalterna, popular. Esto quiere decir que la cultura popular, subalterna, existe como contraposición a la hegemónica, oficial. En la sociedad, la matriz de la cultura popular son las clases subalternas, la matriz de la cultura oficial serán las clases hegemónicas.

Sin embargo, no hay una sola cultura popular. Por la misma ambigüedad ideológica y de práctica política vive incoherente y fragmentariada. Al respecto Gramsci considera que al hablar de la cultura popular *“es necesario también distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan condiciones de vida pasadas y que son, por lo tanto, conservadoras y reaccionarias; los estratos que constituyen una serie de innovaciones frecuentemente creadoras y progresivas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida, el proceso de desarrollo y que están en contracción, o en relación inversa con lo moral de los estratos dirigentes”*

Ahora, entendiéndolo con religiosidad las formas como un pueblo practica la religión, debemos decir de que la religiosidad forma parte del patrimonio cultural de un pueblo. En cuanto a la religiosidad popular se debería interpretar como la práctica de la religión por parte de la clase subalterna o la cultura subalterna. Esta práctica de la religiosidad popular se opone a las formas religiosas hegemónicas “oficiales”. Como no hay una sola cultura popular, tampoco hay una sola religiosidad popular.

En la cita histórica de Federicco González Suárez, éste nos deja ver con mucha claridad, por un lado, que existió una imposición para implantar la religión oficial: por otro lado la resistencia del pueblo nativo para no dejarse dominar por conceptos religiosos sobrenaturales, que no le son entendibles. Con el andar de la historia se puede hablar actualmente de una existencia de una religiosidad popular, practicada por un pueblo marginal, que en términos de Gramsci sería la cultura subalterna.

## LOS CRISTIANOS PROTESTANTES.—

Por el siglo 19 apareció un gran movimiento misionero protestante con grandes influencias de la teología europea y teología norteamericana.

Hay una gran influencia de la teología monofisista que enfatiza la divinidad de Jesús y que minimiza toda la humanidad de Cristo y los padecimientos que tuvo como hombre, como ser histórico. Un gran sector de esas empresas misioneras protestantes enfatizaron la predicación espiritualista, la salvación del alma y un cambio de vida individual.

Se plantea una conversión individualista. En su prédica, se dice que el creyente para su salvación debe separarse del mundo; de este modo el nuevo creyente podrá recibir los beneficios de Dios. Esta corriente se la conoce con el nombre de fundamentalismo y marca una ruptura entre la concepción de iglesia y de mundo. Sobre esto Conteris comenta: *“La Misión de la Iglesia es predicar el Evangelio y atender a la salvación espiritual del hombre. Su mayor preocupación por las determinantes económicas y sociales de su condición. Esto ha conducido a caer en un nuevo maniqueísmo en que el espíritu es afirmado como la realidad verdadera, mientras que la dimensión social corresponde al mundo, a una falsa o secundaria realidad”*.

Este nuevo movimiento misionero consideró que todos los problemas de tipo moral y problemas sociales que afectaban en nuestros países se debían a una influencia negativa de la Iglesia Católica Romana. La Iglesia Católica Romana había fallado, según sus criterios, y era importante una evangelización protestante en los Pueblos Latinoamericanos. Otros sectores misioneros, influenciados por la Reforma, coinciden en la idea que en América Latina era importante un cambio social. El Congreso Evangélico Panamericano de Panamá, reunido en 1916, así lo afirmó. Tras de estos pensamientos nuevos de cambio social en América Latina, que fueron llamados por otros sectores "Evangelio Social", ha ejercido una gran influencia el pensamiento de Max Weber, con respecto a su ética protestante. El concibió que existe una estrecha interrelación entre las formas de vida religiosa y las estructuras de la sociedad. Y admite pues que en las sociedades protestantes el desarrollo económico y social se ha puesto de manifiesto en grado superior a las sociedades dominadas por el catolicismo.

Con el enfrentamiento de estas dos posiciones los movimientos misioneros en América Latina han tenido sus avances y sus estancamientos, tanto en la implantación de sus ideas como en la organización de las iglesias.

**En materia de religiosidad popular el Protestantismo se presenta como una ruptura y una negación de la cultura popular.**

Al principio los conquistadores habían dominado a los dioses nativos.

Los Protestantes consideran que no tienen que dominar nuevos dioses, pero sí las formas tradicionales de práctica religiosa. El nuevo convertido al protestantismo tiene que ser totalmente diferente al viejo orden, a sus prácticas religiosas anteriores. La fe de los Protestantes es concebida como algo activo y muy individual. El nuevo cristiano protestante debe dar la honra y gloria a Dios en tanto que trabaja, se esfuerza, se sacrifica como individuo. Esto es lo contrapuesto con la fe católica que era muy pasiva, todo espera de la divina providencia, cuando ella lo pueda o lo quiera, espera el gran milagro, o sacarse la lotería o hallar una "huaca".

En la fe Cristiana—Protestante la práctica es cristológica. Está más centrada en Cristo que en la Virgen María. Pero en su teología y en su pastoral considera que la Misión de Cristo es ahistórica, descontextualizada. No es crítica. Las Buenas Nuevas de Cristo a los pobres, están tomadas en sentido espiritualista. Con ello se niega que el sacrificio de Cristo es por cambiar todo un sistema de explotación y miseria.

En esta nueva versión protestante prácticamente se niega la lucha de clases. Los nuevos convertidos protestantes se manifiestan en forma triunfalista, pues ellos ya tienen la salvación. Su salvación es individualista y por tanto todas las conquistas que pueden hacer son individuales. Cristo les va a solucionar sus crisis "personales". Esta es una clara penetración de la ideología individualista que contrasta con la práctica tradicional comunitaria. Por ejemplo, la minga va más allá del uso de la fuerza colectiva para desarrollar un determinado trabajo. La minga es una vivencia

y práctica comunitaria. Se mezclan el trabajo, la fiesta como las manifestaciones culturales de la danza, su música y aun el uso de la chicha.

La celebración de los bautizos, de los santos también tiene una forma de expresión comunitaria. Con la entrada de la nueva concepción protestante ya no se celebran los santos.

Ahora se celebrarán cumpleaños y se introduce el Happy Birthday. Los nuevos cristianos—protestantes vieron en la minga un elemento de pecado pues allá se danza y se emborrachan. Como un sucedáneo, en algunos sectores rurales la minga es transformada en la reunión evangelística. La gente coopera con alimentos para dar a personas que llegarán de dentro y fuera de su comunidad. La danza y la música es reemplazada por las nuevas canciones evangélicas.

Lo positivo de todo esto es que en su nueva práctica religiosa protestante muchos de los indígenas han sido sacados de la tiranía y explotación de los cantineros. Es muy cierto que muchos de esos campesinos al dejar de invertir sus pequeñas economías en el alcohol, o en otro tipo de cosas mundanas, ahora puede ahorrar (en la práctica no hay un ahorro — lo que hay es una transferencia de dinero de un gasto u otro) y puede hacer compras, por ejemplo: compra camas, compra radios, compra televisores, vestidos, etc.

Del concepto de la vida abundante expresado en Juan 10:10 se medirá en la forma y rapidez que tengan los nuevos convertidos de adquirir más y más cosas. Nadie se opone a que las personas tengan los elementos básicos que les permite vivir más adecuada y decentemente. Pero la vida abundante sobrepasa los límites del consumo y busca no una satisfacción individual sino una satisfacción colectiva. Con la idea consumista del nuevo creyente se produce una alienación económica. Pues, sólo le interesará todo lo que pueda beneficiarle individualmente. No le interesará en absoluto una práctica política y un cambio de las estructuras económicas y sociales. Todo tipo de solidaridad en la lucha de los pobres por los cambios, serán vistos como algo fuera de todo el contexto bíblico y práctica religiosa.

## LA BIBLIA.—

Es muy importante reconocer que el cristianismo protestante introduce la lectura de la Biblia y los nuevos cristianos se sorprenden en la medida que su conocimiento se posesiona de los versículos. La Biblia deja de ser un misterio, un objeto manejado sólo por doctos y sabios de la teología, los sacerdotes y los mismos misioneros. Ahora, el pueblo se da cuenta que sí tiene capacidad para entender muchos de los pasajes bíblicos.

Anteriormente para poder entender algo de la doctrina cristiana necesitaba de intermediarios; el nuevo convertido tiene la capacidad para desenvolverse solo frente a la lectura bíblica.

Sin embargo, esta lectura tiene carácter muy espiritualista. Su carácter fundamentalista le hace aceptar textualmente cada uno de los versículos sin conectarlo con la realidad en la cual se produjo o se dijo. Es una lectura descontextualizada y

por tanto alienante. El nuevo convertido aprende largos versículos bíblicos que los va a repetir en todos los momentos posibles. Así demuestra sus nuevos conocimientos bíblicos. Adquiere una nueva actitud: triunfalista. Se siente en capacidad de criticar la moral de los demás o de acusarlos y aun de condenarlos.

Este tipo de enseñanza y práctica llevará al nuevo convertido a separarse del mundo que en este caso es el de su comunidad. Y para esta actitud se ampara en San Pablo, II Corintios 6:14-15. 'Ver Dios Habla Hoy "No se unan ustedes en un mismo yugo con los que no creen. ¿Por qué tienen en común la justicia y la injusticia? ¿O cómo puede la luz ser compañera de la oscuridad? No puede haber armonía entre Cristo y el diablo, ni entre un creyente y un incrédulo". La aplicación de estos versículos le llevará a una concepción de un mundo satanizado. Para poder salvarse de él, tiene que fugar de este mundo. Hay un corito muy popular en los medios evangélicos que dice "ya no soy más de este mundo — soy del reino celestial".

En sus comienzos del aprendizaje del cristianismo, el nuevo protestante, no recibe instrucción sobre los instrumentos como combatir a Satanás, y al conjunto de las estructuras injustas de la sociedad. No ve que la explotación, la miseria, el hambre son consecuencias de las condiciones satánicas del sistema socio-económico imperante. De este modo el nuevo cristiano también se unirá a los católicos que defienden el sistema y tratan por todos los medios, de perpetuar la injusticia social.

Es importante que los sectores protestantes, que tienen dentro de sus iglesias a una mayoría perteneciente a la clase subalterna, promuevan re-lectura de la Biblia con una re-interpretación de la historia ecuatoriana. La historia que recitan los sectores protestantes y católicos es una historia elaborada por la burguesía.

## LA LITURGIA.—

La liturgia católica clásica usó el latín. Prácticamente estuvo fuera del alcance del pueblo. La misa tuvo todo un carácter mágico, sobrenatural, incomprensible para el pueblo, como bien lo manifestó González Suárez. El Sacerdote y sus acólitos son los únicos que pueden celebrar la misa. En los sectores protestantes la liturgia es más participativa. Quiebra todas las formas secundarias de reverencia. Ahora son todos los evangélicos, dentro de su congregación, los que pueden celebrar y recordar el sacrificio de Cristo. Sus intérpretes bíblicos son los propios miembros de la congregación. Sus dirigentes y líderes van surgiendo "democráticamente" y dentro del seno de la congregación. Su predicador no es un ser que monopoliza los signos bíblicos y los signos de la salvación. El lenguaje que utiliza el nuevo líder religioso es un lenguaje popular. La terminología técnica —profesional— teológica del sacerdote desaparece casi de raíz en la práctica de las congregaciones protestantes. A nivel popular esto es muy importante porque los convertidos al protestantismo ven que no es fundamental una formación de alto nivel para poder interpretar y transmitir algunos conceptos bíblicos. En sectores indígenas el pastor es otro indígena que les

hable en su propio idioma. La congregación indígena lo respeta como a un hermano — otro igual.

Sin embargo todos estos factores revolucionarios dentro de la práctica religiosa no han sido aprovechados al máximo por sectores protestantes. El pueblo analfabeto para poder leer la Biblia ha tenido que por su propia cuenta "alfabetizarse". Esto es digno de mención en los sectores evangélicos. Pero lamentablemente esa alfabetización ha sido a medias. Pues no le ha ayudado para llegar más allá, en el aprendizaje del contexto social, a descubrir las causas de sus problemas a enfrentar las demandas de la salvación total del hombre frente a la indigencia y la opresión.

Es bueno reconocer que la lengua quichua ha sido revalorizada en sectores protestantes. Anteriormente el quichua, como es sabido, fue menos apreciado. En el sector evangélico el quichua es el elemento más idóneo de comunicación popular a nivel individual y colectivo entre el pueblo creyente y los misioneros. Este hecho va a permitir que los sectores nativos indígenas tengan mayor aceptación por los misioneros que hablan la lengua materna. El sistema de circuito cerrado para transmitir por radio mensajes y una serie de comentarios de como mejorar ciertos aspectos de su vida práctica es muy relevante. Sin embargo las enseñanzas quedan nuevamente a nivel individual. El elemento justicia que nos habla el evangelio no es ignorado. El mejoramiento de la vida se lo sigue considerando como el sacrificio individual y no el producto de las conquistas colectivas.

## LA MUSICA Y EL CANTO.—

La música y el canto fueron dos elementos importantes introducidos por los misioneros como parte de la liturgia y como parte de la alabanza que el pueblo evangélico protestante debía hacerlo. Nuevamente viene la lucha contra la tradición popular y su práctica musical. Los nuevos evangélicos van a luchar contra la música autóctona, introduciendo himnos sagrados europeos y norteamericanos, en muchos casos su música folklórica. Esto es recibido en el pueblo como una música sagrada. Todo lo suyo era pecaminoso. Esta es una nueva forma de hacer distinción entre el pueblo salvado y el inconverso.

La letra de las canciones es una expresión de grito, dolor, angustia, que vive la gente y un renunciamiento a la vida terrenal. Revelan un escapismo de su situación, una huída, en vez de un enfrentamiento para transformar esa realidad. En el mes de noviembre pasado se realizó el V Congreso de la Pastoral Rural Ecuatoriano (este es un movimiento nacional de iglesias, congregaciones y cristianos evangélicos). Uno de los eventos del congreso fue un concurso de música y canto con el tema ¿"dónde está tu hermano?" Una de las varias canciones que tuvo bastante acogida fue, justamente una que muestra la tristeza, el dolor, los problemas personales, los problemas de salud. En otra parte de los versos muestra la incapacidad de la ciencia para resolver los problemas de la gente. Hay protestantes de nivel popular que rechazan la intervención de las ciencias como algo fuera del contexto religioso.

No se reconoce que la ciencia son también un instrumento de Dios y que deben estar al servicio del pueblo. Es muy cierto que las ciencias y servicios médicos han estado y están muy distante del alcance popular: tanto por el costo, como por la escasez de estos servicios; éstos se concentran en las grandes urbes para atender a los sectores más privilegiados de la sociedad. A ese nivel popular, la esperanza absoluta está en la cura divina. Sin embargo, en estos dos últimos años, algunos sectores protestantes que trabajan en salud, están formando los llamados promotores de salud. En una cierta medida la formación de estos promotores de salud marcan una desmitologización de la ciencia. Se trata de poner los conocimientos ~~de Dios y de~~ la salud al alcance del pueblo. También hay sectores que están incorporando el conocimiento, las prácticas médicas y farmaceas populares. Es una combinación de la sabiduría popular con las ciencias. La canción en referencia es la siguiente:

#### **Qué triste es la vida (Pasillo)**

*Que triste es la vida, vivir sin Jesucristo,  
esa alma está perdida, no tiene salvación.  
Oye amigo querido, si te encuentras enfermo,  
olvida esa inmundicia y entrégate al Señor.*

*La ciencia ya no puede con las enfermedades,  
la sanidad divina solo la da el Señor.*

*Una mujer lloraba con un flujo de sangre.  
pero llegó el momento que Cristo la sanó. (bis)*

Dentro del referido Congreso, se hicieron valiosos aportes sobre la religiosidad popular, evitando llevarla a un populismo y recogiendo la más positiva en una perspectiva de salvación integral. Se hicieron esfuerzos por sentar criterios sobre teología de la tierra a un nivel eminentemente popular. Siguiendo el hilo de canciones, aquí está otra que se cantó en el congreso que contrasta totalmente a la canción anterior. Su autor es el Pastor Evangélico Sergio González, él presenta dentro de la comunidad protestante un nuevo canto popular, una exhortación para marchar hacia la liberación.

#### **Paz, Justicia y Libertad (cueca)**

*Este pueblo ecuatoriano, buenas nuevas tiene ya, (bis)*

*El Evangelio cristiano, amor predicando está (bis)*

*Libertad, libertad, amor proclamando está (bis)*

*Jesucristo vino al mundo, a darnos liberación (bis)*

*la gracia y perdón profundo de Dios nos es grato don (bis)*

*Vamos ya, vamos ya hacia la liberación (bis)*

En forma general diríamos que los aportes del protestantismo en materia de religiosidad popular pudieron haber sido de una relevante influencia para lograr que el pueblo cristiano se inserte en un proceso de salvación y liberación integral. Si no se hubiera puesto el énfasis en la sola "salvación del alma" olvidándose los padecimientos del pueblo oprimido se habría dado grandes saltos históricos en este último siglo.

Es importante que los sectores protestantes revisen en sus conceptos y comprensión de la cristología desde la práctica y vivencia ecuatoriana. No deberíamos tomar las experiencias humanas de Jesús como algo meramente simbólico—espiritual. Debería interpretarse como uno de los aspectos fundamentales de la encarnación de Dios en Jesucristo y por tanto una encarnación con los dolores y sufrimientos del pueblo.

La salvación triunfalista protestante debería ser interpretada como un proceso histórico de salvación, en el cual los sectores populares serían los sujetos en esa historia y no meros objetos de salvación.

La fe de los creyentes debe ser una fe encarnada en el diario trajinar. La fe cotidiana debe estar iluminada por Jesucristo que vivió, sufrió, murió, y resucitó. Mientras haya la injusticia, la explotación, y la miseria, del pueblo, Cristo seguirá crucificado; la resurrección vendrá en el proceso de liberación. La religiosidad popular como intento de nueva concepción cristológica debe llevar al pueblo a comprender al Jesús histórico y a la historia de Jesús, viviendo las angustias, y las esperanzas del pueblo.

El pueblo evangélico debe comprender una vez más que la historia de la salvación viene de Cristo y pasa a través de la proclamación de las buenas nuevas a los pobres, la liberación de los oprimidos (Lucas 4:16—18). Pero a la vez los pobres deben comprender que no sólo por la gracia de ser pobres ya tienen la salvación. La religiosidad popular debe ayudar a que se comprenda que sólo cuando los pobres tomen para sí el proyecto histórico de liberación y sean en sí los luchadores por la liberación, entonces las esperanzas de la salvación serán una realidad.

Es el papel de los no—pobres el de solidarizarse profundamente en este proceso salvífico, para lograr la implantación de la justicia y del amor del Señor. Reconocemos toda nuestra limitación humana; pero estamos interpelados por la Palabra de Dios y obediencia a El a transformar el mundo.

*“Así que, hermanos míos, les ruego por la misericordia de Dios que se presenten ustedes mismos como ofrenda viva, consagrada y agradable a Dios. Este es el verdadero culto que deben ofrecer. No vivan ya según los criterios del tiempo presente; al contrario, cambien su manera de pensar para que así cambie su manera de vivir y lleguen a conocer la voluntad de Dios, es decir, lo que es bueno, lo que le es grato, lo que es perfecto”.*

*Romanos 12:1—2*

## LA RELIGIOSIDAD DEL NEGRO ESMERALDEÑO (\*)

Bertha Isabel García F.

Antes de empezar a disertar acerca de la religiosidad del negro esmeraldeño, es importante hacer un preámbulo referente a la situación del negro, y su problemática en general.

Sobre los restos de la población aborígen exterminada por los conquistadores, comenzó a gestarse una nueva población fruto de la fusión de elementos españoles, indígenas y negroide (africanos). Las diversas tradiciones, creencias y costumbres traídas por los africanos fueron adaptándose miméticamente a las condiciones socio económicas y geográficas que imperan en este nuevo mundo, a la vez que fueron conformándose durante largos cuatro siglos lo que sería la cultura afro—americana y esencialmente la cultura afro—ecuatoriana.

A las raíces fundamentalmente hispanas y africanas, se fusionaron otras etnias que con el pasar del tiempo facilitaron la asimilación lenta pero a la vez progresiva de hábitos exógenos, los mismos que eran impuestos por la cultura dominante, abandonando de esta manera y obligadamente parte de sus costumbres regionales. Debido a esta fusión y sedimentación de los aportes culturales africanos con el de las otras etnias (hispanica — indígena) procedencia exacta del sincretismo expresado a través de la religión, folclor, y mitología de indudables antecedentes africanos.

Los africanos provenían de las más diversas áreas culturales que se distinguen a partir de las más simples organizaciones tribales hasta los reinos perfectamente organizados que se diferencian entre ellos por el lenguaje (dialectos), costumbres y concepciones religiosas.

Durante los siglos de la **Trata y Tráfico Negro**, no podríamos establecer exactamente el número de tribus que fueron traídas a América, ni tampoco es posible establecer el porcentaje que fue exportado al Ecuador, ya que no se disponen de datos confiables que nos den la pauta más o menos aproximada del número de esclavos traídos al Ecuador durante estos periodos.

Muchas de las formas de vida que tuvieron originalmente estos emigrantes tu-

---

(\*) *Esta colaboración nos ha sido entregada por el Centro de Estudios Afroecuatorianos con sede en Quito.*

vieron que ser adaptadas al medio y continuaron evolucionando en el país un tanto independientemente de la cultura africana originaria, adquiriendo de este modo características propias, ya que el negro africano se aferró a lo poco que había podido salvar de sus culturas africanas en ellos arraigadas, durante siglos y siglos, para poder así mantener su integridad y condición humana, negada por los esclavizadores, a manera de nexo con su antigua vida libre.

Ya en nuestro país los negros se adentraron en las selvas esmeraldeñas donde se multiplicaron y se adaptaron a la nueva situación que para ellos significaba vivir lejos de su tierra natal, en donde sufrieron tormentos y crueldades que una raza de conquistadores les imponían, así como por ejemplo la religión que es muy diferente a la suya; la misma que empezó a desempeñar su papel **despersonificador** apenas estos negros tocaban tierra firme y lo hacían mediante la aplicación de una tormentosa, azarosa e indeclinable presión psicológica y física cuya imposición comienza con el bautismo forzoso a los esclavos.

Producida la independencia de América se pensó que los negros obtendrían la ansiada libertad, más no fue así, porque el proceso de emancipación tiene también aparte de otras características, la de ser racista esencialmente.

No todas las razas alcanzaron la libertad cuando terminó el predominio de las potencias colonizadoras: los negros continúan siendo esclavos, la libertad siempre ha estado ausente de las perspectivas mentales de los negros. Es decir, que la declaración de la Independencia y posteriormente la declaratoria de la Carta de la manumisión (libertad) dictada por el presidente Urbina (1851) no han alterado, ni alteraron en nada la situación del negro, ya que subsisten aún en la actualidad supeditaciones de tipo económico y social; es decir, que sólo fue un simple cambio de yugo, se cambiaron únicamente, la situación de esclavos con cadenas por la de esclavos en busca de una remuneración baja, hasta los extremos que impiden al negro desarrollarse más libremente, so pretexto de un falso prejuicio de raza, abolengo o casta; que alteran enormemente la despótica dominación económica, para que éstas se vean agravadas cada vez más y más falsas categorías.

Ahora bien, pasemos a la disertación que ha sido puesta a nuestro cargo para hablar sobre el tema de la **religiosidad del negro esmeraldeño**. Para lo cual empezaremos partiendo de algunos conceptos básicos, debido a que en el país no existe un estudio realmente científico ni siquiera de tipo empírico, relacionado con este fenómeno de la religiosidad, debido a la falta de programas que realmente incentiven la investigación y cuyas trabas se expresan esencialmente a través de la economía. Aparentemente paupérrima y del largo trámite burocrático para poder obtener su financiamiento.

**¿La religión desempeñó o no un papel integrador, asociador, o es que en realidad es todo lo contrario?**

Si revisamos un tanto la historia veremos que las misiones, cofradías, palenques y demás instituciones formadas por los clérigos, tenían en propiedad un sinnúmero de criaderos de esclavos a los cuales se les predicaba la sumisión, obediencia

cia y el cumplimiento de un buen trabajo y servicio en honor de un **Dios Omnipotente**, mientras estos no intentasen buscar su libertad, porque de lo contrario tendrían el castigo merecido a cada una de las faltas y pecados que cometiesen.

Creo que el papel que desempeñó la religión, no fue nunca el de ser un instrumento vivificador, integrador, sino más bien desempeñó el papel ingrato de ser disociador y aculturizante; porque siempre pretendió mantener al pueblo sumido en la más profunda ignorancia y miseria "pese a que es innegable que trajeron la pluma, y la cultura" so pretexto de hallar en el más allá una recompensa a todas las humillaciones sufridas.

Es evidente sin embargo, que los cánticos religiosos de los negros, tienen un carácter lástimero y a veces **profano y pecaminoso**. TALLEY dice: que se atribuye lo profano y pecaminoso a la emocionalidad del Negro y su parcial hecho de que el negro centraliza sus ritmos profanos en su religión africana, a través de la presencia de gran número de animales en la música religiosa negra; de la misma manera que centraliza sus Jubilee Songs, en la religión cristiana, (cuadernos afrocubanos). Sin embargo sobre esto se emiten varios criterios referentes a que los cánticos religiosos del negro esmeraldeño son derivados del **cristianismo primitivo** a cuya base fueron instruidos los negros religiosamente.

*"Después de la abolición de la esclavitud la mayoría de negros eran considerados como católicos, en realidad los habían presionado para que lo sean"* (Poder Blanco, y Resistencia Negra en el Perú; pág. 163 — Denys Cuche).

Contrariamente a lo expresado anteriormente se emiten ideas que tratan de seguir ocultando la verdad y que lo único que persiguen es seguir poniéndonos una venda en los ojos para que no miremos un poquito más allá de lo que ya está expuesto.

*"La conquista española se movió por el hombre más que por la ambición y lo que pretendió fue salvar las almas, enseguida comenzaron su labor los misioneros"* (E. Cras - El alma del pueblo)

Creo que es necesario seguir insistiendo que ideas como estas son las que han venido a tapar con espesas cortinas de humo la verdadera historia del pueblo; mostrándonos solamente fantasías, irrealidades que si nos ponemos a analizarlas detenidamente sólo pueden tener lugar en mentes calenturientas.

La cristianización viene a ser en realidad para los misioneros una empresa de adoctrinamiento, o más bien el campo valdío predilecto para sembrar y cosechar los mejores frutos; se predica la sumisión, resignación ¿para qué? acaso se logra o se logró aliviar toda la carga de frustraciones; creo que no, más bien creo que la religión ha sido una especie de calmante o somnífero que nos enseña a evadir una realidad. ¿Creen ustedes que hallaremos una recompensa después de muertos? Creo que no, todo es una utopía, claro que hacerse cristiano era el único tubo de escape que encontraron los esclavos a todas sus cargas emotivas y el envenenamiento moral y psicológico que había empezado a gestarse en ellos, ya que era el cristianismo (aparentemente) quien les daba la posibilidad de obtener una poca de benevolencia de parte

de sus amos: según Poder Blanco Resistencia Negra de Denys Cuche .

No olvidemos que la resistencia a la esclavitud y el ya acentuado sincretismo religioso son esencialmente características o más bien rasgos característicos del Negro Esmeraldeño, especialmente es este último el que por ahora cobra mayor importancia. Ya que el Negro Esmeraldeño nunca logró tener una concepción lo suficientemente concreta de lo que era (catolicismo, evangelismo o protestantismo) el culto cristiano por ejemplo, para expresar si así cabe su propia religiosidad tratando de establecer instintivamente una correspondencia entre el medio y el culto de la religión oficial y de los cuales surgen personajes mitológicos, como el rivill, la funda, el fantasma, brujas, el duende, el diablo, que entre otros tienen un contenido sincrético básico. Así se puede plantear acerca del sincretismo religioso del negro esmeraldeño (cristianismo — religiosidad negro—africana).

### ¿Qué es el sincretismo religioso?

El sincretismo religioso es una mezcla religiosa en un mismo sistema o sistemas religiosos de distintos fenómenos, que se da en sociedades globales; en especial todas estas sociedades vienen a ser cristianas.

El culto a los muertos proporciona a los negros otra oportunidad de sincretismo religioso. En el velorio del angelito (niño muerto) arrullos, cantos, chigualas que son manifestaciones de la tradición africana y una evocación cristiana. (los niños muertos son angelitos en el cielo) los niños muertos se convertirán en ángeles, por lo tanto, no hay que llorarles, hay que expresar alegría y la expresión de esta alegría se la hace a través de bailes, chigualas (juegos alrededor del ataúd), arrullos, utilizando bombos, crenunos, guazá, etc., excepto la utilización de la marimba, aunque esto resulte ser profano.

Estos ritos lejos de construir un mero simbolismo son para nosotros una importantísima fuerza espiritual, así como también cultural, pues es el reflejo de profundas concepciones religiosas, étnicas y sociales; hasta si bien así lo podríamos decir son la expresión misma de modos de conducta, en su vida cotidiana, ya que estos rasgos como son la religión y la economía se dan en forma colectiva.

En cuanto al culto de los angelitos también es importante anotar que el caso de los padrinzagos es vital; el papel que desempeña el padrino es grandísimo, estos deben entregar al niño muerto una palma, la misma que servirá para que éste "el día del juicio final, lo redima de sus pecados", de no hacerlo así, este al morir no podrá tener un descanso eterno.

La madrina juega también un papel importantísimo dentro de la mitología y religiosidad del Negro Esmeraldeño, porque ella es la única que puede salvar a un niño o a un hombre que ha sido llevado **por la tunda**; la tunda es una especie de fantasma (tente en el aire), toma diferentes formas de mujer u hombre (padre o madre de los niños), de acuerdo a la oportunidad y a la ocasión.

Dicen: que fue un ángel y que por tomarse demasiadas atribuciones fue desterrada del paraíso, tiene una pata de molinillo y está cubierta casi siempre de hojas

de algas, se lleva a los niños o a los hombres y se los entunda y cuando esto sucede suelen decir que lo único que les da de comer son camarones o el tapao.

El padrinzago, es un fenómeno de convergencia de dos instituciones una vinda del cristianismo y otra de ritos, de iniciación africana, en América negra, la fusión de los dos padrinzagos es una realidad única, no permite decir si aún es africana o es ya católica.

*“El negro vive sumido en la religión, la misma que es concomitante con esta mentalidad paralógica, que no analiza la causa de estos fenómenos porque así ignorándolos los tiene por bien sabidos ”* (Revista semanal Centro de Estudios Afro-Cubanos — Fernando Ortíz)

La religión evita o se opone a todo criterio justificativo de manera científica, que se dé a determinado fenómeno (sobre humano), particularmente si éste es insólito y sorprendente, puesto que la religión es enemiga de toda innovación que se trate de dar; ya que mientras más temeroso viva un hombre del peligro malicioso o sobre natural, más fácilmente podrá someterlo y resignarlo; ya que de esta manera serán nulas las perspectivas de tiempo y espacio que éste se plantea, manteniendo de esta forma un tipo de sociedad que siempre estará dependiendo de la religión.

Si partimos desde este punto de vista, tendremos como consecuencia que la religión nunca ha servido de antídoto para aliviar en parte el envenenamiento producto de las profundas aguzaciones de las contradicciones sociales.

El negro ha buscado y busca en cada uno de sus ritos religiosos de intensa emotividad colectiva una complementación de su vida presente, una justificación a sus impulsos contenidos, a sus anhelos tal y como han hecho los demás hombres de diversa cultura.

Ejemplos:

misericordia  
misericordia  
ayayay por dios  
hay por dios  
hay misericordia, bis  
Hay San Antonio bendito  
hay misericordia  
hay mi culpa y mi pena  
hay misericordia  
hay por Dios  
punta de gaviota  
hay misericordia  
gavilán vení.  
Hay misericordia  
corre por la noche  
hay misericordia  
hay por Dios . . . . . bis.

El negro a pesar de toda la opresión que sufrió y sufre puede fundir la música africana con la de los salmos litúrgicos y los de las ideas cristianas (en especial).

La religión viene a ser algo así como ideal, aparentemente compensa el mal causado y todo cuanto haya sido o signifique sufrimientos; utópicamente ofrece esperanzas de que la sociedad y el mundo en sí cambiarían alguna vez las condiciones sociales imperantes, así; los ricos se volverán pobres y viceversa, los soberbios, humildes, los negros, blancos, etc. Y como resultante tenemos un sinnúmero de cantos que expresan paradójicamente un cúmulo de virtudes como son: amor, esperanza y caridad, a través de diferentes formas por cierto bastante modificadas que dan a conocer ciertos rasgos característicos y a la vez bastante sincréticos de lo que fue la primitiva música africana.

A pesar del alto contenido social que tienen implícitos los himnos religiosos, es más poderoso el efecto psicológico que tiene el ritmo de la música, del canto, de los juegos y de los bailes.

Todo esto ha venido a darle al negro esmeraldeño, una amplitud bastante so-mera que se expresa ahora a través de una libertad bastante restringida y llena de privaciones. Por análogos motivos siempre veremos colgar en las paredes de las casas por más pobre que éstas sean, cuadros, estampas, amuletos, divinidades, etc.

En conclusión, la religión es un antídoto que da un alivio bastante transitorio a todas las penas de los hombres y que pretende mantener al pueblo sumido en la más profunda ignorancia y miseria, siempre temeroso, de los fenómenos no justificativos empíricamente.

## JERARQUIA ECLESIASTICA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

Entrevista a Mons. Luna Tobar

**ECUADOR – DEBATE:** Monseñor, cómo enfoca la jerarquía eclesiástica este fenómeno relativamente nuevo de la religiosidad popular?

**MONS. LUNA:** Para la jerarquía todo lo relacionado con la religiosidad popular, a pesar de que las formas que adopta en la actualidad son muy específicas y diversas, no constituye un problema nuevo, aunque los cauces de solución tengan características novedosas porque nuevos son sus planteamientos.

A través de los tiempos, la religiosidad popular ha tenido distintos nombres, que respondían a diferentes maneras de concebirla. Se la ha llamado piedad o expresión popular de la fe. Hoy hemos encontrado un término que quizás ha madurado en América Latina, como muchas de las nociones presentes de la teología católica. La idea de religiosidad popular tiene un contenido muy profundo, muy rico en valores, que deben ser todos individualmente estudiados y que parecen concentrarse en la idea de comunidad. La religiosidad popular es la expresión de fe del pueblo; por lo mismo, es esta asociación de ambos términos, lo religioso y lo popular, la que condensa el sentido del fenómeno.

La fe tiene o busca expresiones a la medida de la intensidad en la que se la vive y la intensidad de la fe tiene variantes de acuerdo a la orientación que pedagógicamente, evangélicamente, se la da a esa fe. Cuando se predica una fe para llenar de contenidos intelectuales la mente de los fieles, la religiosidad que nace de esa predicación será de tipo muy académico. Si en cambio se predica una fe en un ambiente de tales o cuales condiciones sociales, una fe que se entronca directamente en esas condiciones sociales, la expresión de fe que nace de esa predicación será una religiosidad con voces, con idiomas y con una expresión social muy diferente. Las condiciones y circunstancias de los destinatarios del mensaje evangélico, su cultura y situación social, determinan la respuesta de la fe y las características de la religiosidad de un individuo o de un grupo.

Pienso que la religiosidad popular tiene una calificación y una expresión cuyos orígenes deben encontrarse en la fuerza de las condiciones sociales en las que la comunidad y el individuo reciben el mensaje. En el momento actual, que es muy especial para la Iglesia Latina, siguiendo los cauces trazados por Medellín y los que

Puebla ha señalado más profundamente, los pastores han tenido una preocupación profunda sobre la realidad y proyección social de la religiosidad popular, porque ella es hasta cierto punto el termómetro de la evangelización.

Como haya sido la evangelización será la religiosidad del pueblo y de cualquier grupo, habida cuenta del elemento nativo original y de las condiciones sociales de quienes reciben el mensaje. Por otra parte, sabemos que hay culturas que se estacionan, que se supeditan a sus circunstancias de tiempo y de espacio, que no se promueven y por lo mismo puede haber fuerte contraste y discordancia entre el ambiente en el que se coloca un crítico y el que se vive desde la experiencia religiosa del pueblo. Por esa razón no se puede juzgar ni menos criticar, ni tampoco profundizar en los valores o antivalores de una expresión de la religiosidad popular, sin estar plenamente encarnados en su ambiente.

**ECUADOR – DEBATE:** Según usted mismo dice no basta comprender las condiciones sociales y culturales del pueblo para adaptar a él el mensaje y la evangelización, sino que parece ser necesario recuperar e integrar los elementos propios de ese pueblo y de esa cultura y que son indisociables de formas religiosas también muy propias.

**MONS. LUNA:** Dicha integración debe realizarse partiendo de un principio; no se trata tanto de un problema de adaptación a la verdad a la mentalidad humana; la verdad es una y la persona humana es otra; y ambas realidades representan valores intocables e inalterables. La verdad que se transmite no admite cambios, es una sola, tal cual ha llegado al hombre. Por otra parte, el hombre y la comunidad a quienes se evangeliza poseen un valor moral que hay que respetar. Es el modo en el que se entrega el mensaje a esta comunidad el que es susceptible de adaptaciones de tiempo, de condiciones sociales, de formas propias de lugar. Y el modo de llevar al pueblo el mensaje del Evangelio no puede ser un modo que nazca del evangelizador; ya que éste sería un modo arbitrario e impositivo; sino que tiene que ser un modo propio del evangelizado. San Pablo definía ya el comportamiento del Evangelio y de los evangelizadores: "hacerse todo a todos para ganarlos a todos".

**ECUADOR – DEBATE:** No cree que se trata de algo más que de un modo? No cree que los contenidos del Evangelio no necesitan ser transmitidos, sino que están ya dados de alguna manera en la misma religiosidad del pueblo?

**MONS. LUNA;** Es exacto; todo dependerá del entendimiento que demos a la palabra **modo**, en cuyo sentido puede haber una diferencia, ya que no me refiero a valores modales circunstanciales, sino a lo siguiente: cuando se entrega la verdad, se descubre que ella se manifiesta ya en el corazón, en la naturaleza del individuo o del grupo que la recibe; tal entrega se verifica suscitando los valores y las verdades que ya están realmente dentro de las personas o de los grupos; sembrar la semilla de la Palabra de Dios es una metáfora que indica que su fuerza germinativa se encuentra ya radicalmente en todo ser humano. Por eso no hay contraposición entre el mensaje del Evangelio y un hombre o grupo social como sus destinata-

rios. Creo que en el hombre y en los grupos sociales que se ponen a la escucha de la palabra del Evangelio, están ya presentes los valores y las verdades predicados.

Pero cada persona y cada grupo condicionados a su propio medio, a su cultura y se tiene que encontrar la manera de vitalizar dicho medio y dicha cultura, despertando lo que está dormido, suscitando lo que está en el fondo.

Es en esa perspectiva de trabajo de nuestra misión que nos encontramos con la religiosidad popular. Hemos dicho que todo contenido de fe exige una expresión, que esa expresión en sus líneas principales y grandes contenidos constituye todo lo que llamamos religiosidad popular; pero es evidente que en el momento que una persona o grupo comienzan a expresar lo que la fe les sugiere, con esa sugerencia van saliendo todos los valores de la persona y del grupo y se van dando una proyección hacia Dios, con toda su capacidad y con todas sus necesidades; y entonces hemos de encontrar que toda expresión de religiosidad popular lleva consigo gratitud y súplica.

Educar a la gente para la identificación propia, es llevarles el Evangelio para que se den cuenta de su valor y, desde su calidad de "piedra desechada" por los arquitectos, pero piedra fundamental, construyan su realidad de Iglesia. Esto es un desafío gravísimo y difícil en nuestra pastoral: hacer que las personas valoren lo que son, lo que tienen; no es un cambio tan difícil enseñarles a canalizar sus necesidades y su súplica; en la gente especialmente primitiva la súplica es espontánea, cargada de naturalidad; somos nosotros, los alambicados por las culturas de otro tipo, los que suplicamos cosas verdaderamente sofisticadas, poniendo en jaque así a la Providencia, para que juegue entre lo natural y lo que llamamos sobrenatural, lo extraordinario. Pero la gente sencilla suplica lo que realmente es necesario.

**ECUADOR – DEBATE:** Usted es consciente del desafío pastoral que implica para la Iglesia toda una revisión de su discurso religioso, del contenido y forma de la ritualidad y prácticas sacramentales de la Iglesia Católica; sin embargo se nota en el lenguaje de los hombres de Iglesia, y se observa en este folleto, que por otra parte parece excelente sobre Pastoral ecuatoriana, la supervivencia de una terminología todavía distante y ajena a las experiencias y expresiones del pueblo y de su misma religiosidad.

**MONS. LUNA:** No lo niego. Y en realidad para muchos de nosotros es un tema de diario examen de conciencia. Toda teología tiene su terminología. El más grande problema personal de muchos de nosotros es el de encasillar a Dios en una palabra o en un vocabulario. Que nosotros utilicemos términos que no va a entender nuestro pueblo, el sujeto social de la religiosidad popular, no lo niego; pero por un lado son términos que tienen por su tradición, por sus raíces teológicas y bíblicas, un sentido ya muy adquirido, después de muchos siglos de haber recorrido por los labios de grandes mayorías humanas; por otra parte, tras el uso de esta terminología, hay, sin duda, un empeño de catolicidad, de haber llegado a comprendernos por hablar un lenguaje religioso común a todos los pueblos y a todas las épocas.

Es evidente que en muchos casos tal terminología no sea ni fácilmente comprendida ni tampoco aceptada. Pero la experiencia que nosotros tenemos en este momento de teología latinoamericana, de anunciar la Buena Nueva de Dios, de revelar a nuestro pueblo su propia verdad y su destino, nos permite creer que este pueblo comprende de manera inmediata y lúcida los contenidos del mensaje y que tiene preparación para aceptar su sentido.

El vocabulario que hemos heredado de la tradición de la Iglesia sigue siendo necesario, pero también es posible renovar su sentido. Cuando uno examina y analiza la calidad más adecuada de un término y comienza a buscar nuevas traducciones, sentidos parecidos o análogos, pero en expresiones más actuales, se confiesa sinceramente que no siempre es tan fácil encontrarlos.

**ECUADOR – DEBATE:** Quizás no se ha pensado que el pueblo mismo pueda ofrecerlos tanto en su lenguaje como en sus experiencias?

MONS. LUNA: El pueblo ofrece indiscutiblemente muchos de los términos que en este momento están en el argot teológico del mundo. Nacidos del pueblo y muy concretamente del pueblo latinoamericano, son no sólo un vocabulario, sino experiencias religiosas que se están imponiendo en el mundo. No nos hemos dedicado especialmente a esta tarea y no hay empeño lingüístico entre los predicadores del Evangelio en este momento, pero creo que si uno tuviera empeño y capacidad o afición, podría encontrar mucho material para un análisis semántico y lingüístico de una nueva manera y un nuevo estilo de predicar. Tarea ésta que me parece tan importante como interesante.

**ECUADOR – DEBATE:** Una pregunta relacionada con ésta: si no hay discurso que no responda a una institución, no cree usted que este desafío al discurso evangélico supone también un desafío y un cuestionamiento a las instituciones de la Iglesia: sus ritos, su sacramentalidad, sus normas de moral, la forma de sus fiestas? No contradice en ocasiones la religiosidad popular los cultos de la Iglesia?

MONS. LUNA: La pregunta es honda y dicha pregunta responde a una de las grandes preocupaciones de la Iglesia de todos los tiempos. Cuando nosotros éramos jóvenes y se nos daba clases de predicación, de oratoria eclesiástica, sentíamos ya entonces (hablo de cuarenta años atrás) una rebelión muy grande, porque se nos quería enseñar a predicar dentro de un esquema que era literario, un esquema doctrinal e institucional, con una racionalidad argumentativa muy particular, según la cual tales premisas deberían llevar a tales conclusiones.

Muy distinta es la preparación que hoy exige al predicador del Evangelio, el cual lo que tiene que aprender es a dialogar con su comunidad. Cuando el diálogo es auténtico y realista, la comunidad comprende y acepta; más aún, exige de sus pastores una competencia para captar sus problemas, para plantearlos y buscar soluciones juntamente con su comunidad. Es admirable el sentido común de las comunidades y la lógica sobrenatural que muestran en el discernimiento de su fe y de sus experiencias de vida. Si uno falsea el tema, si uno no habla con sus mismas palabras

y con la misma tesitura evangélica, el pueblo le interrumpe a uno con una mirada, con una actitud o con una palabra. Es buena esta iniciativa del pueblo de Dios: su manera de desafiar a sus pastores, de hacerles ver que se salen del mensaje . . .

**ECUADOR – DEBATE:** Al referirme a las instituciones del discurso evangélico, quería preguntarle a usted cómo se conjugan o cómo se enfrentan la ritualidad y los sacramentos de la Iglesia con los que practica el pueblo?

**MONS. LUNA:** Es indiscutible que todo depende del valor que le damos a la religiosidad popular. Una frase de Juan XXIII cuando convoça al Concilio Vaticano II nos ofrece la respuesta adecuada a esta pregunta.

“El regreso a las fuentes”, al origen de la Iglesia y simultáneamente a la conciencia y experiencia del pueblo; esa conciencia del pueblo, ese valor del pueblo, son instituciones para la Iglesia, que ella tiene siempre que respetar. Todo lo que se ha dicho sobre tradición como fuente de doctrina, lejos de excluirlas, nos muestra que, entre tradición y religiosidad popular, hay estrechos puntos de relación, flujos y reflujos e intercambios de múltiples valores. Porque no hay menor duda de que en la religiosidad popular, las expresiones mantenidas por la fe del pueblo a través de los siglos, conforman la estructura de un contenido de fe, que clásicamente se llama tradición.

En este orden, Cristo actuó desafiando la tradición judía, por encontrarla en bases, adulterada en sus orígenes, en sus mismas fuentes y, al constituirse en sacramento, abolió todos los sacramentales judíos, significándonos que ya no habría más sacramentos que aquellos que se refieren a su persona y que son los que, al mismo tiempo, se relacionan con los más viejos valores de la persona humana. En esta cristología en la que se funda la Iglesia y toda su sacramentalidad, hay una clara línea antropológica, evidente y meridiana: en todo sacramento, signos del amor de su Padre, Cristo revela y exalta valores y realidades del hombre. Recorriendo desde el bautismo, rito inicial de limpieza en toda la historia de la humanidad, hasta la ofrenda eucarística de los frutos de la tierra, se siente la intención de Cristo: forma nueva y sentido nuevo para todas las más viejas valoraciones humanas.

**ECUADOR – DEBATE:** Como usted decía, al principio de la entrevista, la Iglesia debe recuperar las condiciones de las comunidades populares, su misma marginalidad, incluso sus condiciones de explotación, para integrar todos estos aspectos en la reflexión de la fe y del mensaje evangélico. Pero esto implica en muchas circunstancias un proceso de concientización, que lleva en determinados casos el desarrollo de una conciencia política. en qué medida asume la Iglesia y la pastoral este proceso y tales consecuencias?

**MONS. LUNA:** Debo decir en términos categóricos y terminantes que si la Iglesia es evangélica, en todos los límites de su influencia y en todos los órdenes de su presencia, no puede menos de admitir que el Evangelio lleva al compromiso político. Esto es indiscutible; el Evangelio exige de quien lo sigue el que se comprometa políticamente por la causa del hombre.

Ahora bien, en la predicación evangélica hay una enseñanza fundamental; precisamente de la riqueza de esa enseñanza nace la urgencia del compromiso político; una enseñanza profunda de los valores y del destino del hombre también en este mundo. Por esta razón la Iglesia no tiene miedo de que un evangelizado —pensemos en los miembros de las comunidades de base—, opten por una línea política, porque sabe que en la posición política que adopte ese hombre y esa comunidad, se colocan en la línea del Evangelio.

De esto no hay ninguna duda; pero acontece un problema. Cada partido quiere bautizar el Evangelio, apadrinarlo. Y vemos que en la actual estructura de las relaciones humanas, es muy difícil actuar políticamente al margen de cualquier partido. Y sin embargo no hay partidos, por muy grandes y antiguas que sean sus tradiciones políticas en todas las naciones, que en este momento no estén en crisis. Y entonces el problema surge al tratar de conjugar todos estos factores: crisis actual de los partidos políticos por una parte, exigencia de compromiso político desde el Evangelio por otra, necesidad de predicar y vivir un Evangelio de manera plena pero sin vinculaciones ni exclusiones partidistas; la politicidad del Evangelio debe ser sin paréntesis, abierta, radical, pero sin falsos compromisos políticos. No hay que acobardarse de la politicidad de la fe, y eso se lo pedimos a Dios todos los días con humildad; porque si por una parte estamos predicando un Evangelio íntegro, tampoco podemos garantizar que el Evangelio sea siempre seguido hasta este punto radical. Pero él, por sí mismo, sí lleva a la acción pública y política.

Pero otra cosa muy distinta, repito lo de antes, es que el Evangelio tenga un partido político, sea asociado o asociable a un partido político: la universalidad y radicalidad, aún políticas, de su mensaje, serían contradictorias con la misma idea de partido. La contradicción sí puede surgir, ya que mientras por un lado se predica la exigencia del compromiso político del Evangelio, la necesidad de comprometerse pública y políticamente, por otro lado, induce a que se metan en comunidades políticas que no tienen nada de comunidades cristianas. Ese es nuestro gran riesgo. Pero tampoco sería justo que nos cruzásemos de brazos y digamos por miedo a tal o cual partido, por miedo a tal o cual consecuencia o elección, que no se siga el Evangelio hasta la radicalidad del compromiso político. Cristo nos escupiría en el rostro.

**ECUADOR — DEBATE:** Me parece muy original y casi audaz lo que usted parece definir como el componente politizador del Evangelio. Pero en este tipo de tesis sostenida hoy, sobre todo en América Latina por mucha gente de Iglesia, no parece sin embargo compartida por muchos miembros de las jerarquías eclesiales, donde lo político aparece como un tabú peligroso para la misma dinámica cristiana y evangelizadora.

**MONS. LUNA:** Tiene toda la razón. A mi me consuela por una parte el hecho que sea la línea de Vaticano II, la línea de Medellín y de Puebla, y la línea del Papa. Intérpretes del Evangelio los hay muchos, y desgraciadamente la libre interpretación es mucho más universal de lo que queremos; hay ultraconservadores que interpretan

a su modo el Evangelio, hay otros, llamémosles de ultraizquierda, que también interpretan a su modo el Evangelio. Yo siempre he tenido mucho cuidado de no meter mis pensamientos en las líneas de otros, porque son de otros, sino de vivir en la Iglesia, estar en el pensamiento de la Iglesia. Yo pienso que muchos obispos estamos en la línea que le acabo de describir.

**ECUADOR — DEBATE:** La línea del Papa actual parece mas bien ser contraria a la practicada por muchos sectores y obispos progresistas. Y hasta se diría que el Papa actual tiene dos líneas: una cuando habla de Polonia y otra cuando habla de América Latina.

**MONS. LUNA:** Nosotros solemos decir que hay un abismo entre la política y lo político; lo grave es utilizar el neutro, cuando no se debe utilizar, y no utilizar el femenino cuando se debe.

**ECUADOR — DEBATE:** Pero no serán éstas sutilezas del lenguaje?

**MONS. LUNA:** Si pueden ser. Pero creo que si uno es sincero, no aprovecha las sutilezas del lenguaje para rehuir la gravedad del problema. Mi misión de sacerdote es orientar a todos los que tienen intervención política, que se meten en la organización de grupos políticos y que actúan en las tramoyas políticas de los partidos. No creo que nuestra misión pueda ir más allá de dar la idea fundamental del Evangelio, para que lo pongan al servicio de la comunidad. Es el mismo Evangelio que nos lleva a la obligación comunitaria, a enseñar todo lo que el Evangelio tiene de contenido comunitario, para que el político lo ponga al servicio de su comunidad.

**ECUADOR — DEBATE:** Reconozco que si la misma politicidad del pueblo, o lo que usted llamaría lo político, rebasa las actividades políticas de los partidos o las prácticas habituales de la política nacional, sin duda con la misma o mayor razón quizás también la politicidad del Evangelio y la religiosidad del pueblo rebasen las políticas partidarias. Pero hay momentos o movimientos de politicidad, como aquellos de liberaciones populares o nacionales, en casos revolucionarios, donde la presencia de la Iglesia y del Evangelio no puede estar ausente ni descomprometida.

**MONS. LUNA:** Así es. No puede estar ausente. Si nosotros examinamos la vida de Cristo, no podemos abstraernos de ninguna situación en la que se encuentre el pueblo de Dios. Ser pastor y sacerdote para dirigir al pueblo, sólo en el momento de paz, en las situaciones de aparente serenidad, de equilibrio y bienestar, ser un sacerdote sentado en la cátedra, me parece muy duro y triste destino.

Cristo dice que vino a poner fuego en el mundo, y que está impaciente hasta ver que se encienda. Esta frase de Cristo yo puedo entenderla de muchas maneras, según me convenga, pero cuando la medito profundamente, cuando la oigo decir, "no he venido a traer la paz, sino la guerra", cuando recuerdo un Cristo que no acepta injusticias, cuando veo que a Cristo no le importaba que sus discípulos hambrientos se coman unas espigas mientras los ritualistas los creen sacrílegos; entonces le siento a Cristo gritándome y pidiéndome que esté en el grito de los que gritan. Có-

mo yo puedo entonces quedarme callado? Cómo puedo yo dejar que sucedan muchas cosas si mi palabra, ésta que dirijo al pueblo que sufre, no está llena de su mismo sufrimiento?

Sin embargo reconozco que es muy difícil, en los casos concretos, dejar de actuar por un lado y por otro criticar la actuación de los demás. Lo más cómodo en el mundo es ser ultracanónico; pero si el Señor se hubiera dejado impresionar por las filacterias de los doctores de la Ley, no hubiera llegado a decir lo que nos dijo, y lo que todos defendemos: que uno sólo es el mandato y la ley del amor.

Sostener esto, cuando las filacterias exhibían tantos preceptos y, cuando más largas, más justísimos y santos se creían los que las llevaban, es un atrevimiento. Y si seguimos el ejemplo de Cristo tenemos que seguir también su atrevimiento, aunque este atrevimiento nos signifique lo que significó para él.

**ECUADOR — DEBATE:** Las comunidades de base rurales y urbanas en el Ecuador. ¿qué perspectivas tienen y a qué dinámicas responden según su opinión?

**MONS. LUNA:** Entiendo que en el Ecuador hay más comunidades de base, tanto urbanas como rurales, que lo que aparentemente se puede pensar que hay. En parte, porque se han ido formando un poco a ocultas, o un poco timoratas, o un poco al margen de lo que se suele llamar o conocer por el nombre de autoridades eclesíásticas. Pero desde el momento en el que nos hemos hecho presentes los obispos cerca de ellas, esas comunidades han demostrado en primer lugar su espíritu eclesial y su adhesión y fe en la Iglesia; y pienso que en el Ecuador, sobre todo en el campo, crecen y crecen muy evangélicamente y muy solidariamente las comunidades de base, y con más fuerza de la que imaginamos. Ciertamente, mucho más que en las ciudades.

No sé si todos mis hermanos obispos piensan igual, pero creo que en las ciudades el proceso evangelizador es mucho más difícil que en el campo por razones obvias. Y nosotros debemos confesar que nuestro trabajo en la mayoría de las diócesis ha sido en buena hora entre los campesinos, y más fructífero que entre las poblaciones de las ciudades.

A la gente de la ciudad la hemos tenido de hecho como nuestra, y hemos tenido grandes fallas en muchos órdenes de la pastoral urbana; especialmente en éste que es fundamental: el de la formación de comunidades de base. En la pastoral rural, desde el primer momento, de Medellín a nuestros días, al menos de lo que puedo decir de ésta mi Diócesis y de sus dos grandes empeños, se ha logrado mucho: la catequesis de fondo y la formación de comunidades cristianas de base.

**ECUADOR — DEBATE:** Quisiera usted añadir algo que pudiera ser interesante para completar la temática que hemos conversado?

**MONS. LUNA:** Estas declaraciones son todas muy sinceras y fruto de la experiencia de mis años de Obispo; especialmente del período que he vivido como Arzobispo de mi Diócesis.

Durante mi larga vida pastoral que comencé a los 22 años, pues tengo ya 38 años de vida como sacerdote, la Providencia me tuvo casi siempre en la ciudad de Quito. Entonces tuve que relacionarme más bien con un medio capitalino y también con determinados sectores sociales, de ahí que mi visión de hombre del mundo y de la Iglesia estuviera muy condicionada. Pero consideré que al darme el Señor el Episcopado me pedía una entrega al más pobre y al campesino de modo especial. Y siempre me entendí bien con el campesino, a pesar de que mi vocación religiosa como miembro de la Orden de los Carmelitas Descalzos, me colocara en un trabajo ciudadano. Y después como Obispo Auxiliar de Quito tuve una buena escuela episcopal en el Cardenal Muñoz Vega, el cual me dio una amplia libertad de acción, lo que suponía una gran confianza en mí. Tuve que dedicarme a las exigencias protocolarias, pero también tuve la gran posibilidad y la gran suerte de poder recorrer casi un ochenta por ciento todos los pueblos de la Arquidiócesis, y meterme entre los campesinos. Nunca me imaginé que la exigencia de Dios iba a ser tan grande conmigo, como al venir a la ciudad, calificada por todo el país como la más aristocrática del Ecuador, Cuenca.

Me dolía en el alma cuando me decían que a Cuenca mandan a un Obispo que la ciudad requería, como si me enviaran aquí para responder a los orígenes de mi familia y a cultivar a los notables de Cuenca. Se me recibió muy bien aquí, pero el Señor me entregó a quienes me habían destinado: al campesino azuayo. Y todo el mundo sabe esto. Casi no me encuentran en Cuenca, porque saben que acompañado por alguna mulita —cuánto amo a las mulas que me han llevado por todos los rincones del Azuay; me han tocado las más raras y difíciles, pero siempre enormemente fieles y seguras— he recorrido todos los rincones de la Arquidiócesis, llegando a mis campesinos y al Evangelio que ellos me han predicado.

Realmente aquí me he encontrado como un Obispo convertido; yo me siento convertido por los campesinos, cambiado por ellos. Y es ahora, que siento profundamente la necesidad de comulgar con sus necesidades, y una urgencia interior de identificarme con la sencillez de su mirada, de su palabra de Dios, que la tienen en sus almas . . .

1.000 Ejemplares  
Impreso en Talleres CAAP  
Fotomecánica e Impresión: Gonzalo Acosta  
Levantamiento de texto: Mariana de Baquero  
Centro Andino de Acción Popular  
Quito-Ecuador

# ecuador

# DEBATE

## CONTENIDO NUMERO 4

EDITORIAL  
COYUNTURA  
CONTRADICCIONES Y RELACION DE FUERZAS EN EL PROCESO ELECTORAL  
ESTUDIOS  
CLAVES DE LECTURA DE LOS PROGRAMAS POLITICOS – PARTIDOS POLITICOS Y ACTUACION PARLAMENTARIA (1976–80) – LOS PARTIDOS POLITICOS Y LA MODERNIZACION (1969–80) – PROGRAMAS POLITICOS DE LOS PARTIDOS Y CAMPESINADO.  
ANALISIS Y EXPERIENCIAS  
EL COMPORTAMIENTO ELECTORAL EN LOJA Y PERSPECTIVAS PARA UN PROYECTO POPULAR – EL NEGRO ESMERALDEÑO Y LA CONFRONTACION POLITICA – EL HORIZONTE POLITICO POPULAR – EL MOVIMIENTO POPULAR URBANO EN QUITO – CONTEXTO URBANO DE LAS REINVIDICACIONES POPULARES  
COMPORTAMIENTO POLITICO DE LOS POBLADORES SUBURBANOS DE GUAYAQUIL – EL CAMPESINADO INDIGENA FRENTE A LAS ELECCIONES – ENTREVISTA A A.ANDRANGO

PROXIMO NUMERO:

**Campesinado  
y Tecnología**

## CONTENIDO

EDITORIAL

COYUNTURA

PROCESO ELECTORAL Y FUTURO POLITICO

ESTUDIOS

RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGION DE ESTADO

COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE: UN FENOMENO ECLESIAL Y POLITICO – VISION

PASTORAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR –

RELIGIOSIDAD POPULAR: REFLEXIONES CRITICAS – RELIGION Y FIESTA – ANDINAS:

RECONCEPTUALIZACIONES.

ANALISIS Y EXPERIENCIAS

EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR VISTO

DESDE AFUERA – EL MUNDO RELIGIOSO DE

LOS SHUAR ESTUDIADO A TRAVES DE LOS

MITOS – LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS EN

LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE LA SIE-

RRA – LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE

LA IGLESIA EVANGELICA – LA RELIGIOSI-

DAD DEL NEGRO ESMERALDEÑO – JERAR-

QUIA ECLESIASTICA Y RELIGIOSIDAD POPU-

LAR.



caap

centro andino de acción popular