

EL SINCRETISMO IBEROAMERICANO

Chiapas

Cusco

Bahia

MANUEL M. MARZAL



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
Fondo Editorial 1985

Esta obra analiza un tema poco estudiado, el catolicismo sincrético de Iberoamérica. Aunque la mayoría de los indios y muchos negros, a raíz de la conquista europea, se bautizaron y acabaron aceptando el catolicismo impuesto por los misioneros, sin embargo ciertas etnias de las altas culturas americanas de México y Perú y los negros de los países que recibieron mayor población esclava, Brasil, Cuba y Haití, conservaron, junto a creencias y ritos cristianos, muchos elementos de sus religiones originales, formando sistemas sincréticos, que siguen siendo un problema teórico para las ciencias sociales y un problema pastoral para la Iglesia católica.

Este libro trata precisamente de analizar este problema. Para ello el autor ha elegido tres sociedades americanas, los quechuas de Cusco (Perú), los mayas de Chiapas (México) y los africanos de Bahía (Brasil), por considerarlas representativas del sincretismo como formas de resistencia cultural. En las cuatro partes del libro se plantean y responden las cuatro preguntas siguientes: 1) ¿cómo son los sistemas religiosos quechua, maya y africano en sus creencias, sus ritos, sus formas de organización y sus normas éticas?, 2) ¿cómo se formaron dichos sistemas religiosos por la evangelización de los misioneros y por la aceptación o resistencia cultural de los indios y negros y cómo han evolucionado dichos sistemas desde el siglo XVI hasta la actualidad?, 3) ¿en qué consisten los procesos sincréticos de quechuas, mayas y africanos y hasta qué punto dichos procesos nos permiten construir una teoría sobre el sincretismo?, 4) ¿cuál es la lectura teológica que debe hacerse hoy de dichos sistemas religiosos, que, junto a los elementos cristianos recibidos, conservan "semillas del Verbo" de sus tradiciones religiosas originales y cuál debe ser la estrategia pastoral para una evangelización inculturada?

Manuel M. Marzal S.J. es antropólogo social y profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lleva ya bastantes años dedicado al estudio de las religiones americanas. Ha publicado en el Instituto de Pastoral Andina del Cusco, *El mundo religioso de Urcos* (1971) y en la Universidad Católica, *Estudios sobre religión campesina* (1977), *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (1981) y *La transformación religiosa peruana* (1983).

EL SINCRETISMO IBEROAMERICANO

EL SINCRETISMO
IBEROAMERICANO

Un estudio comparativo sobre
los aspectos lingüísticos,
históricos y geográficos
de la cultura iberoamericana



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MANUEL M. MARZAL

EL SINCRETISMO IBEROAMERICANO

Un estudio comparativo sobre
los quechuas (Cusco),
los mayas (Chiapas)
y los africanos (Bahía)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

Fondo Editorial 1985

MANUEL M. MARZAL

EL SINCRETISMO

IBEROAMERICANO

Cubierta: Sandra Negro

El sincretismo iberoamericano; un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía).

Copyright (c) 1985 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Apartado 1761 Lima, Perú. Tlf. 622540, Anexo 220.

Miembro del International Association of Scholarly Publishers (IASP).

Derechos Reservados

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcial, sin permiso expreso de los editores.

ISBN 84-89292-58-2

Impreso en el Perú - Printed in Peru.



**A los indios y negros de América Latina
que supieron redefinir su identidad cultural ante la Conquista,
con la esperanza de que la próxima celebración
del quinto centenario del encuentro de nuestros tres mundos
contribuya a una integración política y religiosa del continente
que sea más respetuosa de la especificidad y autonomía
de todas las culturas arraigadas en suelo americano.**

INDICE

Introducción	13
--------------------	----

PRIMERA PARTE VISION ETNOGRAFICA

Cap. I. La etnografía religiosa andina	21
1. Creencias religiosas	22
2. Ritos religiosos	30
2.1 Los ritos de transición	30
2.2 Los ritos festivos	32
2.3 Los ritos andinos persistentes	33
3. Las formas de organización religiosa	34
4. Las normas éticas	37
Cap. II. La etnografía religiosa maya	39
1. Creencias religiosas	41
2. Ritos religiosos	51
2.1 Ritos de transición,	51
2.2 Ritos festivos	59
2.2 Ritos mayas persistentes	64
1.3 Las formas de organización y las normas éticas	70

Cap. III.	La etnografía religiosa afrobrasileña	75
	1. Creencias religiosas	76
	2. Ritos religiosos	86
	2.1 Ritos de éxtasis	86
	2.2 Ritos de iniciación y de adivinación	93
	2.3 Ritos de transición	95
	3. Las formas de organización y las normas éticas	98

SEGUNDA PARTE VISION HISTORICA

Cap. IV.	Historia de la evangelización andina	103
	1. Etapas y métodos de la evangelización	104
	2. Logros del proceso evangelizador	109
	3. La religión andina persistente	114
	4. Movimientos y formas de resistencia indígenas	120
	5. Evaluación de la evangelización	126
Cap. V.	Historia de la evangelización maya	131
	1. Etapas y métodos de la evangelización	132
	2. Logros del proceso evangelizador	140
	3. La religión maya persistente	141
	4. Movimientos y formas de resistencia maya	144
	5. Evaluación de la evangelización	155
Cap. VI.	Historia de la evangelización afro-bahianas	157
	1. Etapas y métodos	157
	2. Logros del proceso evangelizador	163
	3. Persistencia de la religión africana	164
	4. Movimientos y formas de resistencia africanos	169
	5. Evaluación de la evangelización	171

TERCERA PARTE VISION ANTROPOLOGICA

Cap. VII. El sincretismo andino, maya y africano	175
1. Sincretismo y reinterpretación	175
1.1 La reinterpretación de las creencias	179
1.2 La reinterpretación de los ritos,	187
1.3 La reinterpretación de la organización y de la ética	188
2. Otras observaciones sobre el sincretismo	190

CUARTA PARTE VISION TEOLOGICO - PASTORAL

Cap. VIII. La interpretación teológica del sincretismo andino, maya y africano	197
1. Panorama de la relación Iglesia-culturas	197
2. Nuevas orientaciones de la Iglesia latinoame- ricana	206
3. En búsqueda de caminos nuevos	215
3.1 Inculturación de las creencias	217
3.2 Inculturación de los ritos	220
3.3 Inculturación de la organización y la ética	222
Referencias citadas	227

INTRODUCCION

Este libro pretende describir y analizar el sincretismo de Iberoamérica por medio del estudio intensivo de tres casos muy representativos, los quechuas del Cusco (Perú), los mayas de Chiapas (México) y los africanos de Bahía (Brasil). Los tres grupos fueron bautizados en la Iglesia católica en las primeras décadas del proceso colonial español y portugués, pero han conservado, junto a ritos y prácticas cristianas, una serie de elementos de sus religiones originales conformando sistemas sineréticos de diferente grado, que siguen siendo un problema teórico para los antropólogos y un problema pastoral para la Iglesia católica.

Esto último lo reconocen los obispos latinoamericanos en su 3ra. Conferencia General de Puebla (1979). Al tratar en su documento final la evangelización de la cultura, los obispos afirman que "América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispanolusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso" (Nº 409) y que, entre los siglos XVI y XVIII, "se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fué suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad" (Nº 412). Sin embargo, para los obispos,

esta piedad popular católica en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización de algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan 'semillas del Verbo' en espera de la Palabra viva (Nº 450).

Este trabajo trata precisamente de estos indígenas o negros inadecuadamente evangelizados, para explicar lo ocurrido en este casi medio

milenio de evangelización. Pero, quizás, convenga precisar más el sujeto de mi estudio. No voy a tratar de los indios o negros que, tras un profundo proceso de mestizaje racial y cultural, se han asimilado a la cultura de sus respectivos países y viven hoy su fe cristiana a través de las ricas mediaciones del catolicismo popular, constituyendo la mayoría de este continente mestizo, donde, como se dice en el Perú, "el que no tiene algo de inga, lo tiene de mandinga" (el que no tiene algo de indio, lo tiene de negro). Tampoco voy a hablar de los indios o negros no bautizados, entre los que no llegó a establecerse nunca la Iglesia por diferentes razones (marginalidad geográfica, resistencia cultural, falta de recursos pastorales, etc.), como es el caso de la mayoría de las tribus amazónicas. Solo voy a tratar de los indios y negros bautizados que, a pesar de la evangelización de los misioneros católicos y por las imperfecciones o intermitencias de la misma, conservaron tenazmente muchos elementos de sus propios sistemas religiosos, dando origen a un catolicismo popular más o menos sincrético. Tales grupos existen, sobre todo, en los países que fueron sede de las altas culturas americanas: la incaica (Perú, Bolivia y Ecuador), la azteca (México) y la maya (México y Guatemala) o en los países que recibieron el mayor contingente de población negra esclava (Brasil, Haití y Cuba). No es nada fácil calcular el número de indios y negros que están incluidos en este tercer grupo, que es objeto de nuestro estudio, aunque puede llegar a 40 o 50 millones¹, es decir uno de cada 6 o 7 de los católicos latinoamericanos. Naturalmente el estudio de un universo tan amplio exige la selección de casos, sobre los que existan estudios intensivos sobre el terreno, que puedan compararse y así facili-

1 Cálculos más exactos son muy difíciles. Sobre la población indígena americana, un reciente estudio de Enrique Mayer y Elio Masferrer (1979) la estima en unos 28 millones, divididos en tres categorías: población autosuficiente y de organización tribal, 1.5 millones; población articulada a la sociedad nacional y de organización campesina, 21.1 millones; población integrada urbana, 5.1 millones (1979: 220-221). El cálculo se refiere solo a los 17 países miembros del Instituto Indigenista Interamericano y así faltan algunos países como Canadá, Uruguay y los del Caribe, que son poco significativos. Para el propósito de nuestro trabajo, solo cuentan el bloque mesoamericano (México y Guatemala, con casi 12 millones) y el bloque andino (Bolivia, Ecuador y Perú con poco más de 12 millones), que son en su gran mayoría católicos y entre los que hay un significativo porcentaje que vive la religión sincrética estudiada. Sobre la población negra, la estadística no es mejor. Roger Bastide (1967) cita

tar el esclarecimiento del tema planteado. En este trabajo voy a comparar la religión popular andina del Cusco y de la sierra surperuana, con la religión popular maya de Chiapas (México), especialmente de los indios zeltales y tzotziles, y con la religión popular afro-brasileña de los negros de Salvador, Bahía. Los tres casos son, en mi opinión, los más representativos de la resistencia cultural de los indios y negros a la evangelización compulsiva, realizada por los misioneros católicos españoles y portugueses. Por eso, los he elegido para plantear cuatro preguntas: 1) ¿cómo es el sistema religioso andino-cusqueño, maya-chiapameco y afro-bahiano en sus creencias, en sus ritos, en sus formas de organización y en sus normas éticas?; 2) ¿cómo se ha formado dicho sistema religioso por la catequización de los misioneros y por la aceptación o resistencia cultural de indios y negros y cuál ha sido la evolución del mismo desde el inicio de la evangelización hasta la actualidad?; 3) ¿en qué consisten realmente los procesos sincréticos llevados a cabo entre los andino-cusqueños, maya-chiapamecos y afro-bahianos y hasta qué punto dichos procesos nos explican el significado del sincretismo y de la etnicidad?; 4) finalmente, ¿cuál es la lectura teológica que debe hacerse hoy de dichos sistemas religiosos, que conservan "semillas del Verbo" de sus tradiciones religiosas originales, además de los elementos cristianos recibidos, y cuál debe ser la estrategia pastoral para lograr una evangelización adecuada?

Tales eran las preguntas planteadas en mi proyecto de investigación. Para responderlas, yo partía de la etnografía religiosa de libros que eran resultado de estudios intensivos sobre el terreno: Marzal (1971) para los quechuas de Úrcos; Vogt (1969) para los zotziles de Zincattan; Maurer (1983) para los zeltales de Guaquitepec; y Bastide (1958) para los negros de Bahía, debiendo completar y confrontar tal etnografía con otros trabajos más recientes o sobre comunidades similares. Sin embargo, puesto que solo disponía de un semestre para

el trabajo de Frank Tannebaum, *Slave and Citizen. The Negro in the America*, New York, 1947, quien calcula para 1940 en el continente casi 26 millones de negros y poco más de 15 millones de mulatos sobre una población total de 274 millones; los tres centros más importantes de negros y mulatos son Estados Unidos con casi 13.5 millones, las Antillas con 8.5 millones y Brasil con 14 millones (1969: 22). Puede consultarse también Phillip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: a Census*, 1969. Para nuestro trabajo, lo importante es tener presente que el sincretismo afro-americano solo se da realmente en Brasil, Haití y Cuba, que en la actualidad pueden tener una población negra de unos 30 millones.

recopilar dicha información etnográfica, no pude hacer trabajo de campo en sentido estricto, ni mucho menos un "reestudio" de las comunidades elegidas. Para la información histórica, además de analizar las monografías existentes sobre evangelización de los grupos citados, pasé algunas semanas en el Archivo General de Indias de Sevilla para recoger información sobre la cristianización chiapaneca, ya que la cristianización quechua ya la había estudiado anteriormente en archivos peruanos y españoles y sobre la cual he publicado un extenso libro (Marzal 1983). Pero la acumulación de la información se ha realizado, sobre todo, durante mi viaje de unos seis meses a México, España y Brasil, en largas entrevistas con antropólogos, historiadores, pastoralistas, teólogos y otros especialistas, quienes no solo me dieron amablemente sus personales puntos de vista sobre el tema, sino que me proporcionaron nueva bibliografía y me pusieron en contacto con los centros especializados que debía visitar².

Todo el material reunido me ha servido para escribir este libro, aunque me queda mucha información que espero utilizar en mis futuros trabajos. El libro tiene cuatro partes, que responden a las cuatro visiones del problema planteadas en las preguntas anteriores, a saber la visión etnográfica, la histórica, la antropológica y la teológico-pastoral, que comprenden los capítulos 1 al 3, 4 al 6, 7 y 8, res-

2. Solo quiero enumerar acá las principales instituciones que visité o donde trabajé durante mi viaje, aprovechando la ocasión para agradecer a sus directivos o investigadores su amable acogida, aunque omita el nombre de las personas por no hacer una lista interminable. En México, el Instituto Indigenista Interamericano, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Iberoamericana, el Instituto de Investigaciones Antropológicas, el Instituto de Investigaciones Históricas y el Centro de Estudios Mayas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, la Biblioteca de Historia Eclesiástica "Mariano Cuevas" y el Centro de Estudios Educativos. En España, en Madrid, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y sus institutos especializados sobre evangelización e historia americana, el Departamento de Antropología de la Universidad Complutense y la Biblioteca de la Casa de Escritores de la Compañía de Jesús, y en Sevilla, el Archivo General de Indias, la Biblioteca de la Escuela de Estudios Hispano-americanos y el Departamento de Antropología de la Universidad de Sevilla. En Brasil, la Universidades Católicas de Río de Janeiro, de Salvador y de São Paulo, el Centro Brasileiro de Análisis y Planeamiento (CEBRAP) y la Universidad de São Paulo; el Instituto de Geografía e Historia, el Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) y la Sociedad de Estudios de Cultura Negra de Brasil de Salvador y, finalmente, el Centro de Estudios de Religião (CER) de Río de Janeiro. Para el caso peruano ya había recogido el material con anterioridad y analizado el mismo en varios libros (1971, 1977 y 1983).

pectivamente. La primera parte describe el comportamiento religioso de las tres culturas elegidas, mientras que las tres partes restantes tratan de explicar dicho comportamiento con la teoría y los métodos propios de tres disciplinas, a saber la historia, la antropología y la teología pastoral, respectivamente.

Al presentar y analizar las tres religiones elegidas, parto de la definición de religión como sistema de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas. Se cree en Dios, en sus intermediarios y en las personificaciones del mal y esta fe se expresa con frecuencia en bellos mitos, que explican el origen y el fin del mundo y del ser humano y la ubicación de éste en el universo. Se celebran ritos festivos en honor de Dios y, sobre todo, de sus intermediarios o se va en peregrinación a los lugares de culto más venerados; se celebran también ritos de transición o pasaje con motivo de los momentos más importantes de la existencia humana, como el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio o la muerte, a fin de asegurar la protección divina en esos momentos de crisis y hacer presente ante el propio grupo el cambio de status; finalmente, se recurre a los poderes del mundo sagrado por medio de múltiples ritos impetratorios (plegarias, danzas, ofrendas, sacrificios, etc.) para asegurarse su benevolencia en las múltiples necesidades de la vida.

Las personas que comparten estas creencias y realizan tales ritos constituyen una comunidad religiosa o iglesia, en el sentido etimológico del término que recoge Durkheim (1912) en su conocida definición de religión; por medio de algún rito de iniciación se ingresa a dicha comunidad, a la que se está unido por un peculiar sentido de pertenencia de características psico-sociales; además, dicha comunidad no es completamente homogénea, sino que está compuesta de ciertos grupos y cuenta con diferentes especialistas para desempeñar funciones específicas (cúlticas, adivinatorias, curativas, penitenciales, etc.). Finalmente, todo sistema religioso tiene normas éticas propias, que en parte se identifican con los grandes valores éticos humanos, comunes a la mayoría de las religiones, y en parte mantienen su propia especificidad, como resultado de su desarrollo original.

No quiero terminar esta introducción sin expresar mi gratitud a las personas e instituciones que me han ayudado para la publicación de este nuevo libro. Quiero agradecer, en primer lugar, a la

sociedad misionera católica Maryknoll de New York, cuya generosa ayuda en el concurso de proyectos de investigación del "Walsh-Price Fellowship" hizo posible mi viaje y mi estancia en México, España y Brasil. En segundo lugar, quiero agradecer a mis colegas, el teólogo Padre José Luis Idígoras S. J. y el antropólogo Dr. Alejandro Ortiz, por las sugerencias que hicieron al leer el manuscrito, así como a los especialistas latinoamericanos, europeos y africanos que asistieron al "Seminario de Religiosidad Popular", organizado en Panamá por la Universidad Santa María la Antigua (enero 1984), por los comentarios que me hicieron al presentar yo este trabajo. Finalmente, quiero agradecer a la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde, a pesar de la crisis universitaria y económica del país, todavía es posible la investigación y la publicación de libros.

PRIMERA PARTE

VISION ETNOGRAFICA

C A P I T U L O I

LA ETNOGRAFIA RELIGIOSA ANDINA

Antes de describir el sistema religioso andino, quiero hacer una breve referencia al universo investigado y a la metodología utilizada en mi estudio *El mundo religioso de Urcos* (1971), que, como ya indiqué, se toma como punto de partida de esta etnografía. La zona pastoral de Urcos comprende tres distritos de la provincia de Quispicanchi (Cusco), es de cultura quechua por estar el pueblo de Urcos situado a solo 40 kms. de la vieja capital del Tawantinsuyu y tenía, según el censo de 1961, poco más de 17 mil habitantes. Dicha población puede considerarse culturalmente indígena y así el 92% de la misma tiene el quechua como lengua materna, aunque una tercera parte de ese porcentaje habla también castellano; pero hay, además, una minoría "misti" y "chola", especialmente en las tres capitales distritales (Andahuaylillas, Huaró y Urcos). La principal actividad económica es la agropecuaria, aunque el pueblo de Urcos tenga también algo de comercio y de servicios por estar sobre las vías de comunicación de la sierra y a la selva y por ser sede de la capital provincial; como dos terceras partes de la población activa trabaja en la agricultura y ganadería, especialmente en la explotación de minifundios, y algo más de la décima parte trabaja en artesanías y en textiles, sobre todo en la fábrica de Urpay. Finalmente, la zona pastoral de Urcos tiene una población que crece poco (1.6% al año, que es casi la mitad del crecimiento del país y eso, sin contar la fuerte emigración), que es muy joven (poco más del 40% no ha cumplido 15 años) y que era analfabeta en su mayoría (73%) (Marzal 1971: 10-21).

En cuanto a la metodología, se eligieron cinco pueblos de la zona (Coñamuro, Wanqara, Urpay, Andahuaylillas, y Urcos) dentro de la clasificación del continuum folk-urbano y se aplicaron las técnicas de investigación propias de la antropología, como la observación participante, las entrevistas a informantes cualificados, la recopilación de la tradición oral, el análisis de los archivos parroquiales y aun las encuestas a ciertas muestras para cuantificar algunos comportamientos religiosos, pero el tiempo dedicado al trabajo de campo fué relativamente corto. Ahora paso a presentar cada nivel de la etnografía religiosa andina:

1. Creencias religiosas

A) El panteón andino actual, para cuya presentación voy a basarme también en mi estudio de Ayaviri (1977a), está integrado por Dios, los "santos" y ciertos seres sobrenaturales andinos, como la madre tierra (Pachamama) y los cerros (Apus). El primer lugar del panteón en importancia lo tiene *Dios*, que es considerado creador y remunerador, aunque los ritos más significativos vayan dirigidos a los intermediarios, tanto católicos (los "santos") como andinos. A algunos les cuesta identificar ese Dios con la Trinidad de la revelación cristiana, aunque hablen de Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espíritu Santo. Esto ha llevado a Urbano (1980), después de analizar diferentes versiones del mito de las tres edades "a la luz de una selección de entrevistas en quechua, efectuadas en la provincia de Quispicanchi", a pensar que "en el discurso popular andino contemporáneo no hay ninguna indicación de que el Dios Churi es hijo del Dios Yaya" y que el modelo trinitario es "un principio lógico que el pensamiento andino utiliza desde que es necesario establecer un orden en el universo" como en las tres edades del mundo o en las tres almas (1980: 116-124), interpretación que no es compartida por muchos etnógrafos.

También a algunos de los entrevistados les resulta difícil relacionar a Dios con el Jesucristo histórico de los evangelios, por la falta de una catequesis más adecuada y porque el culto a Jesús está canalizado a través de las diferentes imágenes o representaciones de los distintos misterios de su vida, lo que llega a hacerles pensar que

el Señor de Accha y el de Qoyllur Riti, venerados en dos santuarios de la región son hermanos. Pero, la mayoría cree que Jesús es el hijo de Dios hecho hombre.

Prácticamente no existe el ateísmo como fenómeno cultural, debido quizás más a que Dios es un personaje clave en una cultura sacralizada y sin alternativas que a que Dios sea objeto de una profunda relación personal por parte de todos los creyentes. Este Dios andino, aunque ha creado el mundo y va a sancionar la conducta humana después de la muerte, es, ante todo, un Dios providente y cercano, al que se le hacen “promesas” y que premia y castiga ya en la vida presente. El hombre andino experimenta la cercanía de Dios, sobre todo, en las dificultades y situaciones límite de la vida, en el culto de los grandes santuarios y, a veces, en los sueños, que llegan a considerarse “revelaciones”; también, porque, según la tradición oral andina, Dios se manifiesta en forma de anciano pobre y harapiento en medio de una fiesta y castiga a los que no lo reciben bien. Muchas personas hacen “promesas” a Dios, ofreciendo algo a cambio del favor que solicitan, como garantía para ser escuchados; la promesa aplica al campo religioso el sistema de reciprocidad, que es una columna de la organización social andina. Además, muchos piensan que Dios premia y castiga ya durante la vida presente, lo cual es fruto de cierta predicación eclesiástica, sirve de mecanismo de control social en una sociedad de creyentes y permite una lectura “religiosa” de la historia, descubriendo sentidos nuevos en los acontecimientos humanos; pero, esta creencia en un Dios castigador puede servir para racionalizar el dolor como castigo, en una cultura fuertemente marcada por la experiencia histórica de la dominación de los indios por los blancos, aunque la mayoría de las personas no atribuya a Dios las diferencias socioeconómicas.

El segundo lugar del panteón andino lo ocupan los “santos”, que son las imágenes que simbolizan a los seres del mundo sagrado (Jesucristo, la Virgen María y los santos canonizados), en cuanto contrapuestos por su carácter visible al Dios invisible, y que pueden, en ciertos casos en que manifiestan su poder milagroso, convertirse en verdaderas “hierofanías”. En la figura del santo del mundo andino es más importante la dimensión de intercesor ante Dios que la de modelo de vida. La capacidad de intercesión se atribuye al santo,

porque participa de alguna manera del poder divino, por ser un seguidor o un mensajero de Dios; en cambio, la dimensión de modelo no ha podido desarrollarse por el desconocimiento que se tiene de la vida histórica del santo, a pesar de que muchos santos han ingresado en la tradición oral andina. Por eso, puede decirse que el santo funciona como mito, pues es un personaje que, habiendo perdido sus contornos históricos, conserva sin embargo su existencia real y aun la ha aumentado en un proceso de mitificación, y como mito el santo es una fuente de poder sagrado, un fundamento de seguridad para el devoto y hasta un motivo para vivir cristianamente, aunque no pueda ser un modelo de conducta cristiana en el sentido estricto. Tal mitificación del santo se debe no sólo a su poder "milagroso", sino a su vinculación con la vida social del pueblo: el santo patrono es el símbolo del propio pueblo, el titular de la fiesta en que los devotos "han pasado el cargo", el protector oficial de las dificultades personales o del grupo, la ocasión para establecer una serie de reciprocidades con los demás y, en suma, un nudo de relaciones sociales. Esta mitificación del santo llega a ser tan grande que, en algunos casos, se atribuye el poder sagrado a la imagen misma más que a la realidad sagrada simbolizada; por eso, Sallnow en su trabajo sobre la peregrinación andina opina que el pueblo ha incorporado plenamente a los santos dentro de su panteón, pero que "no ve las imágenes como simples representaciones de Cristo o de los santos, sino más bien como lugares de residencia física de estos espíritus lejanos" (1974: 126); sin embargo, en mi estudio de Ayaviri la mayoría de los encuestados distinguía perfectamente entre la realidad simbólica de las imágenes del templo y los santos del cielo (1977a: 50).

En el panteón quechua actual hay también *intermediarios andinos*, que han sobrevivido a la evangelización cristiana, como los Apus y la Pachamama, que otorgan favores como los santos cristianos, aunque haya una clara división entre los ritos dirigidos a las dos clases de intermediarios. *Apus* (señores, en quechua) es la palabra que se usa para designar a los espíritus de los cerros que hay en cada comunidad; han sido creados por Dios y deben vigilar y proteger a los campesinos, aunque también puedan castigarlos por medio de ciertas enfermedades o del extravío de su ganado; por eso, hay que tenerlos propicios, rindiéndoles culto por los especialistas, sobre todo por el

“altomisayoq”, que puede dialogar directamente con los apus. La *Pachamama* (madre tierra, en quechua) es el principio de la fertilidad agrícola y proporciona los alimentos necesarios para la vida, pero es también el lugar donde el ser humano edifica su vivienda y donde es enterrado después de su muerte. La Pachamama es un ser bondadoso sin forma concreta y se le considera como una mujer vigorosa, a la que hay que ofrecer “pagos” en el mes de agosto y con quien hay que compartir siempre la chicha y cualquiera otra bebida por el rito de la “tinka”. Si “toda la teología de los incas se encerró en el nombre de Pachacamac” en opinión del Inca Garcilaso (1943, I: 118), que quería librar a toda costa a los incas de la idolatría, puede decirse que la teología de la religión popular andina se encierra en el nombre de Pachamama, aunque tal reflexión teológica se expresa en los mitos, como enseguida se verá. Tanto la Pachamama como los Apus conservan, para la mayoría de los quechuas, su carácter de intermediarios divinos; pero, para otros y como resultado del proceso que se analizará en este trabajo, son ya únicamente una representación simbólica del poder del Dios único.

El tercer lugar en el panteón andino actual lo tiene *el Demonio* (Supay, en quechua), a quien no se le rinde culto propiamente tal, pero se le considera espíritu del mal y se le atribuyen ciertas desgracias que vienen sobre la gente; aunque el Zupay no sea el único espíritu maligno, pues se cree también en otros (como los qepqe o cabezas voladoras, los duendes o almas de niños que mueren sin bautismo, el ñak’aq o degollador, el pureq ataud o ataúd que camina), es, sin duda ninguna, el principal.

B) Después de presentar el panteón andino, quiero *referirme a los mitos y a otras creencias*. Los mitos son la expresión de las creencias en aquellas sociedades que, como la andina, carecen de una verdadera reflexión y sistematización teológica. Como ejemplo, voy a presentar el mito de la Pachamama, que recogió Rosalín Gow en la comunidad de Pinchimuro, perteneciente a la parroquia de Urcos:

Desde la aurora del universo había dicho la Pachamama: —“Yo soy la Santa Tierra. La que cría, la que amamanta soy. Pacha Tierra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen soy. (Por eso, desde la creación del mundo merece respeto). A mí ustedes me van a llamar, me voy a soplar, para las tres per-

sonas, Pacha Tierra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen. Ese día yo hablaré. La Santa Tierra no vayan a tocar.

Así había dicho la Pachamama . . .

En tiempos antiguos sabía hablar la Pacha Tierra. Existía gente sabia (altomisa), que sabía hablar con los lugares sagrados y con los Apus. Dios les había dado una estrella para comunicarse con los Apus. Y con las Ñustas. Los Apus hablaban al llamado del sabio. La Tierra siente, si se trabaja en día de guardar. Se enoja, reniega muy triste, si se trabaja en ese día. Por tocarla se resiente. En San Juan y en el primero de agosto la tierra toda enferma. En la misma semana santa no escucha. ¿Cómo estará Jesucristo? Por eso, se pone sorda.

La Pachamama de veras vive. Como está criando a los gusanos dentro de la tierra, igual nos está criando . . . Realmente es nuestra propia madre, ¿no es cierto? De veras tiene huesos, tiene sangre. Tiene pelo también; el pasto es el pelo. Su sangre está en la tierra; al barbechar siempre tiene sangre, siempre está allí. También tiene leche la Pachamama. Sabe parir, las papas pare, las semillas le entregamos y pare. Pidiendo a Dios le entregamos la semilla . . . También hacemos estos hornos de tierra para ofrendar. Esta casa que estamos construyendo de ella ha nacido . . . En agosto vive, del primero al seis. Después de la navidad no más, también la tierra vive. Sabe cuidar. A nosotros cuida, a toda la gente y a todos los animales cuida bonito. Como nuestra mamá nos cuida. A todos sus hijos, inclusive a los inkas ha criado. A los Apus también y a todos cuida. De repente puede venir un mal, entonces en secreto a todos hace entenderlo. No hace caer, no hace enfermar, no niega. Se revela en sueños al día de su fiesta. Recibe despachos. Vino y trago para su ceremonia de derramar licor, eso quiere la Pachamama. Pacha Tierra, como nosotros, sabe masticar coca, sabe tomar. Así es nuestra Tierra. El despacho tiene que contener huyracoya, sebo, cañiwua, incienso, azúcar, feto de vizcacha enllana de viña:

—‘Esto ofrécame; entonces te voy a criar, contenta te voy a dar lo que me pides’, dijo la Pachamama, ‘no me vas a olvidar con eso, no vas a creer en los brujos; conmigo no más vive’, diciendo había dicho la Pachamama (Le ofrecen

despachos a la Pachamama por los productos y por los animales, para que no se enfermen las crías, para tener buenos productos). “En carnaval y en Santiago alcánzame por los animales, en la fiesta de la Purificación de Na. Señora y en comadres, por los productos; en esos días ofrécame, había dicho” (Gow 1976: 10-12).

Si prescindimos de los detalles etnográficos, que son una cierta dramatización de las funciones de la tierra (que alimenta, que cobija y que protege), de ciertas incoherencias propias de toda tradición oral y de elementos sincréticos propios de un mito actual que ha integrado elementos de la tradición cristiana, la importancia de este mito radica en que permite al hombre andino mirar a la tierra de modo diferente. La tierra es considerada como una realidad viva, capaz de comunicación ritual, porque, además de tener una realidad física, es símbolo de otra realidad. Por eso, los quechuas utilizan la palabra “allpa” para referirse a los componentes físico-químicos que constituyen la tierra, y la palabra “pachamama” para referirse a la función de madre sagrada o intermediaria de Dios, que alimenta a los hombres. Este conocimiento del campesino acerca de la tierra como realidad sagrada no es de tipo científico, sino mítico, y responde, según Cencillo, a una “búsqueda de sentido y de totalidad, a un saber en profundidad sobre la realidad total” y así tal conocimiento no puede tomarse como “una información inmediata y reproducción cuasi fotográfica de la realidad, sino como una notificación mediata, simbólicamente cifrada y afectivo-partipativamente orientada (de aquí su capacidad de ritualización) de relaciones inaccesibles a la experiencia familiar” (Cencillo 1970: 439). En una palabra, el mito de la tierra permite al hombre andino otra lectura de la realidad y vivir en lo “realmente real”.

Pero, entre los mitos, ocupan un lugar importante los relativos al origen y fin del mundo y del hombre. En Urcos se recogió el siguiente mito sobre las tres eras de la creación:

Dios crea el mundo en tres etapas o eras diferentes. Primero, la era del Padre. Dios crea el mundo en seis días, descansando el día domingo, por lo que ese día no se trabaja. El primer día de la creación todo estaba mezclado, por lo que no se distinguían los ríos, los árboles, la luz, ni la noche. Al ver esto, Dios los separó y puso cada cosa en su lugar.

La luna no fué creada por Dios, porque siempre existió y en los días de la creación solo la destinó a otro lugar. En un principio Dios crea a unos seres que vivían a la luz de la luna, los machus. Estaban provistos de gran poder, porque hicieron grandes ciudades y fortalezas, y tenían vida larga: 150 a 200 años. Los machus se vestían y hacían sus casas de un modo semejante al tiempo actual, pero no sabían adorar a Dios, ni rezar y vivían como animales. En castigo Dios hizo aparecer tres soles, derritiendo con su calor las rocas y quemando a los machus y obligándoles a refugiarse en las cuevas, donde viven todavía y de donde salen cuando hay eclipse de luna para bailar con quena y tambor.

En la segunda etapa, Dios crea el mundo de Jesucristo, que es el actual y algún día llegará a su fin. A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero, *los qollas*, que habitan al lado del gran lago. Estos siempre llegan a estas tierras en busca de comida, ya que los qollas fueron pecadores. Segundo, *los inkas*, que vivieron en la gran ciudad del Cusco. Tenían gran poder y podían hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, pero no les dió el gran poder de saber leer. Cuando llegaron los mistis, los inkas se fueron hacia el Taita Paytiti y escaparon hacia los cerros, ocultándose con sus esposas en las punas, lugar a donde los mistis no pudieron llegar. Por eso, viven en las zonas más solitarias e inhóspitas, como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero, *los mistis*, que son hijos últimos de Dios, los "chanas" de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además, saben leer.

Este mundo va a terminar el año 2000. Por eso, habrá muchos signos: las mulas, que nunca parieron, parirán. Habrá volcanes de fuego, viento, piedras y agua. También habrá portentos: hombres con dos cabezas, animales con cinco patas y otras muchas cosas. Aparecerán también los anticristos, que son los hijos de los curas. Se verán estrellas grandes pasar junto a nosotros. Aparecerán los judíos errantes que volarán, pero nunca llegarán a la tierra. Y el Cospata, cerro de fuego, matará a todos los hombres.

Después de esto, vendrá la tercera etapa, la de la tercera persona, Dios Espíritu Santo, y otros seres habitarán la tierra (Marzal 1971: 62-69).

Este mito refleja elementos culturales del mundo andino, como su concepción de historia no lineal, sino cíclica; la descripción de los "machus", cuyos restos se encuentran en las chullpas; la categorización de los tres imperios de la historia andina, el qolla del Tiawanaco, el inka del Cusco y el misti de Lima; el refugio de los indios en la puna ante el empuje de los mistis, que se apoderaron de las mejores tierras de los valles, etc.; pero, además, transmite una visión religiosa, por la cual los quechuas encuentran sentido a su existencia en el universo y en la historia, aunque tal visión deba interpretarse con la semántica propia del mito, que no es nunca una formulación unívoca de la realidad.

En cuanto al hombre, existe la creencia de que está compuesto de cuerpo, alma y ánimo. Este abandona al cuerpo en la enfermedad, especialmente en la del susto (en quechua, mancharisqa), que es frecuente entre los niños; aunque cada ser humano tiene una sola alma, tiene en cambio varios ánimos y este número en Capachica (Puno) es de 4 en los varones y de 7 en las mujeres, con lo que quiere expresarse la mayor fortaleza moral de éstas en la vida y en las dificultades. El alma, por su parte, se separa del cuerpo con la muerte, cuando va a dar cuenta a Dios de sus actos y a recibir la sanción de acuerdo a la catequesis cristiana. El camino que tiene que recorrer es estrecho y está cortado por el río Jordán, por lo cual debe ser ayudada para cruzar el río por un perro negro (el perro blanco no lo hará por temor a mancharse) y eso explica el que en algunos pueblos andinos, cuando muere una persona, sus parientes sacrifiquen el perro del difunto. Sin embargo, a las personas que han cometido pecados muy graves, como el incesto, Dios puede castigarlas, haciendo que sus almas anden errantes por la tierra bajo la forma de diferentes animales. La muerte es anunciada por una serie de presagios. Por determinados sueños (como soñar con la caída de un diente), por la intervención de ciertos animales (el canto del buho o de la lechuza, el aullido de los perros o el gruñido de los zorros) y por otros signos extraños (puertas que se abren y cierran intempestivamente o la luz de la lámpara que se apaga de repente) se anuncia la muerte de alguna persona y en dichos anuncios parecen converger las tradiciones andina e hispánica. Finalmente, se cree que el alma, antes de su partida definitiva al más allá, está merodeando ocho días en torno al cadáver y que en ese tiem-

po va a despedirse de los lugares donde estuvo en vida “ para recoger sus pasos” o puede manifestarse a sus parientes para asegurar el cumplimiento de determinadas obligaciones, como el pago de las deudas, creencias que expresan dos formas de reconciliación con el propio universo.

2. Ritos religiosos

La actividad ritual de los quechuas es muy rica, porque la inmensa mayoría cumple con los ritos de transición (bautismo, matrimonio y ceremonias fúnebres), realizan fiestas a sus santos patronos o acuden en peregrinación a los santuarios y celebran los ritos en honor de los Apus y de la Pachamama. Esta socialización religiosa por medio de “momentos fuertes” y de complejos rituales más que por una catequesis sistemática, socialización que va unida a la convicción de ser realmente escuchados por Dios y sus intermediarios cuando se hacen tales ritos, es lo que dará a la religión andina esa profundidad y ambigüedad tan característica, que consiste en ser, por una parte, tan rica en emoción y contenido básico como pobre en formulaciones doctrinales y, por otra parte, ser excesivamente ritualista. Paso a describir los tres tipos de ritos antes señalados:

2.1 Los ritos de transición

Se celebran con ocasión del nacimiento del matrimonio o de la muerte de las personas. El primer rito de transición es *el bautismo*, que recibe la casi totalidad de las personas, de ordinario en los primeros meses de la vida, “para ser cristianos” y para “ser gentes y no chunchos de la montaña” (salvajes de la selva). El bautismo ha llegado a convertirse en un postulado de la cultura andina y así parecen funcionar ciertos mecanismos en el inconsciente colectivo del grupo, como el de que el rayo persigue a los niños no bautizados y que éstos, si mueren así, se convierten en “duendes” y no pueden ver a Dios, porque, al llegar a la puerta del cielo, “no encuentran la sogá de la campana” para llamar y entrar. El bautismo es ocasión de uno de los compadrazgos más importantes dentro del amplio sistema de parentesco ritual; tal compadrazgo, aunque es central con los dos padri-

nos elegidos, se extiende también de alguna manera a todas las personas presentes en la ceremonia y, por eso, muchas veces la madre del niño no quiere asistir a la misma, pues se convertiría en comadre de su marido y, por el tabú del incesto, no podría llevar una vida sexual normal.

Otro rito de transición es *el matrimonio*, que en la actualidad tiene tres formas diferentes, el andino o “servinakuy”, el católico y el civil. La casi totalidad de las parejas inician su vida marital con el servinakuy (palabra castellana quechuzada, que significa servicios mutuos), a una edad bastante temprana y, de ordinario, por medio de una ceremonia de petición conocida como “warmipalabrakuy” (apalabrar a la mujer), en la que los padres de ésta hacen entrega formal de su hija; pero, otras veces, el varón se lleva a la mujer sin mayor consentimiento explícito de los padres. El servinakuy dura entre una semana y varios años y, tras ese período, se celebra el matrimonio católico o civil, aunque algunas parejas se separan. El servinakuy no debe ser tenido por matrimonio de prueba, sino como primera etapa socialmente admitida de un matrimonio concebido como proceso y en el que la voluntad de permanencia y las obligaciones mutuas son cada vez más sagradas; desde el inicio de la vida marital estable la pareja tiene el deseo de formar un matrimonio definitivo, aunque sabe que el compromiso de la etapa del servinakuy es menos soñado que el de la etapa del matrimonio religioso y, por eso, puede deshacerse por un motivo grave (como la incomprensión de la pareja, pero no necesariamente el que no puedan tener hijos), mientras que el matrimonio católico es considerado indisoluble.

Finalmente, otro rito de transición importante se celebra con ocasión de *la muerte*. Puede hablarse en Urcos de un patrón fúnebre común, que va simplificándose y variando a medida que los pueblos se modernizan. Son elementos importantes de dicho patrón fúnebre los siguientes: los objetos simbólicos con que se entierra a los difuntos para que éstos los utilicen en la otra vida; el cortejo fúnebre donde cada ahijado del muerto lleva un estandarte; la purificación del “viento malo” del cadáver (qayqa) por medio de la frotación del cuerpo, especialmente de las criaturas, con determinadas plantas, que se arrojan en la tumba abierta; el llanto ceremonial de las mujeres presentes al cerrarse la tumba, para hacer “pasar por el punto crítico de la

vida al muerto"; y, finalmente, el lavatorio de la ropa del muerto ("pacha t'asay" o lavar la ropa), que se realiza en algún río cercano a la comunidad, de ordinario el quinto día, y que tiene por objeto poder utilizar la ropa y, al mismo tiempo, purificar al muerto y librar a sus deudos de la pena y de las enfermedades.

2.2 Los ritos festivos

Se realizan en honor de las imágenes sagradas del templo del pueblo, sobre todo del santo patrón, o de otras imágenes de santuarios regionales a los que se va en peregrinación. La *fiesta patronal* continúa celebrándose, en muchas regiones del mundo andino, por el "sistema de cargos", según el cual los miembros de la comunidad van encargándose rotativamente de la organización y del costo económico de la fiesta. El costo es muy alto, sobre todo en términos del salario real del campesino andino, y para sufragarlo hay que reunir varias fuentes de financiación, como el ahorro personal, la venta de animales, la emigración temporal a zonas de trabajo dominadas por la economía de mercado (como minas o plantaciones) y la ayuda de otros miembros de la comunidad por el sistema de reciprocidad ("ayni"). La fiesta andina, además de conservar su finalidad específica de rendir culto a las imágenes religiosas, funciona como un mecanismo de promoción de la persona en prestigio social, aunque ya muchas comunidades no tienen una escalera de cargos, por donde debía ascenderse a lo largo de la carrera ceremonial de los comuneros; funciona también como un mecanismo de integración del grupo entre sí, con los emigrantes que retornan con ocasión de la fiesta y con los muertos, que fueron los que iniciaron y, durante varios siglos, mantuvieron la celebración; funciona, además, como un mecanismo de desahogo colectivo en medio de la austera vida campesina y aun de retorno al "tiempo inicial" en un mundo que ha conservado el sentido genuino de lo festivo; finalmente, la fiesta puede funcionar también como un mecanismo de nivelación de la riqueza, porque los más pudientes, con ocasión de la fiesta, hacen grandes gastos y la mayor parte de la comunidad participa de la comida y de otros bienes que se distribuyen.

En cuanto a la *peregrinación*, ésta también constituye un elemento clave de la vida religiosa de Urcos, donde la mayoría de las personas han

visitado los santuarios del Señor de Huanca y del Señor de Qoyllur Rit'i y así puede calificarse la religiosidad quechua de itinerante. Entre los peregrinos de cada santuario andino se repite la tradición o el mito original, que parece tener siempre tres componentes: una situación crítica de una persona, especialmente de un pobre, la intervención hierofánica en un determinado lugar para solucionar el problema y la generalización de la experiencia de salvación a todos los que allí acuden; por eso, muchos acuden a venerar aquella imagen "porque es milagrosa". Pero, además de esta motivación religiosa, la peregrinación andina desempeña también funciones económicas, porque muchos santuarios se convierten durante la fiesta en grandes ferias regionales de intercambio agropecuario y de otros muchos productos, y funciones sociales, pues algunas comunidades han integrado la participación en determinadas peregrinaciones en la escala de prestigio social del propio sistema de cargos. Esto hace concluir a Salnow (1974), después de estudiar la peregrinación de los habitantes de la comunidad cusqueña de Kanawara (Calca) a los siete santuarios de su región, que "la peregrinación andina es cualitativamente distinta de las expresiones populares de la religiosidad católica y es, más bien, un reflejo de la 'Tradición grande' a nivel de sociedad campesina" y que, aunque los símbolos cristianos "desempeñan un papel predominante en la peregrinación andina, no podemos, sin embargo, comprender la peregrinación misma como parte de una práctica ritual específica sino en los términos que le son propios" (1974: 139).

2.3 Los ritos andinos persistentes

Hay ritos en honor de los Apus y de la Pachamama que siguen plenamente vigentes, aunque hayan sufrido ciertas modificaciones y reinterpretaciones. Para el campesino quechua ciertas enfermedades no tienen un origen biológico, sino de otro orden, como, por ejemplo, porque el enfermo sufre un susto (mancharisca) o un viento malo (soqa wayra) o es agarrado por la tierra (allapaqjapisqan) o por el rayo (k'uichiq hapisqan). En tales casos, hay que acudir al especialista, quien, además de utilizar ciertas medicinas indígenas, va a celebrar ritos en honor de los Apus. Por otra parte, el campesino quechua está preocupado con la fertilidad de su chacra y con la multipli-

cación de su ganado y, por eso, cada año ofrece el “pago a la Pachamama”, como se vió en el mito arriba transcrito, y la “tinka al ganado”. Se trata de ritos familiares, en los que hay que ofrecer un “despacho”, es decir una ofrenda de elementos de la actividad agropecuaria, porque, como dicen los campesinos, “la Pachamama tiene hambre”, o “para que no castigue” o para “agradecerle lo que les da de parte de Dios”; tales ritos, además de cumplir su función impetratoria y cúlrica, desempeñan una función integradora de la familia extensa o del grupo más amplio de parentesco ritual, fortaleciendo así las relaciones de reciprocidad.

3. Las formas de organización religiosa

Los indios quechuas de Urcos han aceptado la Iglesia católica como su propia comunidad religiosa y, por eso, no puede hablarse de una Iglesia andina paralela, a pesar de la supervivencia de creencias y ritos andinos, porque falta una organización religiosa quechua paralela. Es cierto que sobreviven los *especialistas religiosos andinos*, conocidos con el nombre genérico de “paqo” y con el específico de la función que ejercen, como “watoq” (adivino) “hampeq” (curandero), etc. Mención especial merece el “laika” (brujo), a quien no se le atribuyen abiertamente poderes maléficis, pero que cumple la función social de canalizar las venganzas de los enemigos. El especialista más importante es el “altomisayoq”, el hombre del que se dice que ha sido agarrado por un rayo y que es poseedor de la piedra misteriosa, similar al ara de los altares de los templos católicos, por la cual puede dialogar personalmente con los Apus y desempeñar la mayoría de las funciones rituales de la religión andina. Pero todos estos especialistas no constituyen una jerarquía de carácter regional y así no puede hablarse de una Iglesia indígena.

El *sentido de pertenencia* a la Iglesia del indio quechua se da como parte de su cultura y de los mecanismos de socialización de la misma. Esto explica que los casos de conversión de los indios a las distintas confesiones protestantes signifiquen no solo un cambio religioso, sino también una ruptura con el propio mundo cultural. Este sentido de pertenencia a la Iglesia, no se refiere a la comunidad católica mundial, de la que no se tiene experiencia directa, ni siquiera

a la comunidad parroquial, representada por el sacerdote responsable de la parroquia a la que se pertenece, ante la que el campesino se siente sobre todo como cliente que solicita determinados servicios religiosos, sino se refiere a la propia comunidad local en cuanto comunidad de culto, porque a ese nivel los campesinos quechuas forman un verdadero grupo religioso, con normas y valores compartidos y con interacción en la realización de ritos comunes.

El hombre andino sigue aceptando al *sacerdote católico* por la función importante que desempeña en la Iglesia, aunque éste ya no está físicamente presente en cada pueblo, ni tenga gran influjo en la modelación religiosa y cultural del pueblo, como ocurrió durante el virreinato y el inicio de la república. Pero tal aceptación del sacerdote no deja de tener cierta ambigüedad: por una parte, se le respeta por su papel de intermediario de lo sagrado en un mundo profundamente sacralizado y por su larga historia de servicios en la educación, en la beneficencia y en la defensa de los indios frente al mundo blanco dominante; por otra parte, se desconfía de él, porque no se valora o no se cree en el cumplimiento del celibato sacerdotal, porque no se acepta plenamente al sacerdote por su pertenencia a otro mundo cultural por su origen no indígena o por el desarraigo que han significado su formación o su ministerio sacerdotal y porque bastantes sacerdotes han estado de parte de los poderosos e incluso han estado implicados en ciertas formas de explotación indígena.

Las formas de organización más propias del sistema religioso andino son *las cofradías* y *las mayordomías*. Las cofradías son agrupaciones encargadas de rendir culto a una determinada imagen, que nacieron con la misma evangelización y se convirtieron pronto no sólo en promotores de la práctica sacramental y de la piedad popular, sino en canales de expresión de las antiguas solidaridades sociales y aun en escuelas de formación social y política, por tener los cofrades que administrar los bienes (chacras, ganados y donaciones) de la asociación. Aunque la cofradía colonial va a sufrir un cierto colapso en el siglo XIX a consecuencia del impacto del liberalismo en las distintas formas de propiedad comunal, como luego se verá, y así la fiesta será organizada sobre todo por mayordomos, sin embargo el mundo andino será testigo de la aparición de nuevas asociaciones de culto (hermandades, sociedades, etc.). Por su parte, las mayordomías, que

toman diferentes nombres en el mundo andino y así se habla de alferces, priostes, capitanes, mayordomos, etc., son los cargos que se asumen para organizar y costear la celebración de la fiesta religiosa. Tales cargos en la comunidad de Qoñamuro de la parroquia de Urcos constituyen todavía una escalera de prestigio, por la que debe ascenderse a lo largo de la carrera ceremonial. Así se ocupan sucesivamente los siguientes cargos: 1) "regidor" (cargo civil, colabora con el alcalde y toca el pututu), 2) "alférez": cargo religioso, responsable junto con el mayordomo de la fiesta patronal, 3) "novenas": encargados de organizar peregrinaciones de la comunidad a los santuarios cercanos de Qoyllur Rit'i, Accha, Oqoruru, etc., 4) "mayordomo": cargo religioso, que cuida el templo y es el responsable principal de la fiesta patronal, 5) "segunda": cargo civil o segunda persona del alcalde, sufraga ciertos gastos de la fiesta de carnaval, 6) "alcalde": cargo civil y autoridad más importante de la comunidad, que tiene como símbolo de su cargo, al igual que el segunda y el regidor, una vara; por eso a los tres se les conoce como "varayoc", 7) "kuraq": que ha "pasado" todos los cargos de la comunidad y tiene un status alto, que se le reconoce en las fiestas y en otras ocasiones de la vida comunal (Marzal 1971: 177-78).

Para el desempeño de algunos de estos cargos, los designados usufructúan ciertas tierras o ganados durante el año que dura el cargo; junto a estas "tierras y ganados de los santos", los hay también de "fábrica" (para la reparación del templo) y con otros fines específicos. Como ejemplo de la propiedad eclesiástica andina presento la de la parroquia de Andahuaylillas, que comprende 31 parcelas con una extensión total de 21.5 Has. de regadío. Dicha propiedad está destinada al culto de las 17 imágenes del templo, a los funcionarios religiosos (párroco, cantor, sacristán y ecónomo) y a determinados gastos, como el incienso, el aceite de la lámpara del sagrario o las palmas del domingo de ramos; entre éstos merece reseñarse una parcela "de misericordia", destinada, de acuerdo al inventario del archivo parroquial, a "celebrar una misa cantada y hacer enterrar el cadáver de una persona extraña, que en tiempo de lluvias el río Vilcanota trae" (Marzal 1971: 335-344). Esta autonomía económica y administrativa, que las cofradías y mayordomías han conservado, ha sido siempre un modo de afirmación del laico andino frente a cierto clericalismo de la Iglesia.

4. Las normas éticas

El sistema religioso andino tiene sus propias normas éticas, a pesar de la opinión de ciertos estudiosos influidos por la teoría evolucionista, que niegan el carácter realmente ético a la religión "primitiva". Dichas normas comprenden tanto ciertos preceptos universales impresos en el corazón del hombre como la aplicación de los mismos, hecho por la catequesis cristiana de los misioneros y por la cultura andina de los catequizados. Esta reinterpretación de la cultura andina explica, por ejemplo, que el indio quechua considere un pecado muy grave las relaciones sexuales entre personas unidas por el compadrazgo, pues la sociedad quechua, como toda sociedad, redefine su ética en función de los valores sobre los cuales está organizada en lo religioso, familiar, económico o social. Pero ni en el estudio de Urcos, ni en otros estudios sobre religión andina se ha llegado muy lejos en la investigación de las normas éticas vigentes y del cumplimiento real de las mismas.

C A P I T U L O II

LA ETNOGRAFIA RELIGIOSA MAYA

Cuando inicié el presente trabajo comparativo, pensaba limitar mi estudio del "caso maya" a la comunidad tzotzil de Zinacantan, Chiapas (México), que había sido objeto de una cuidadosa investigación sobre el terreno, entre los años 1957-72, por el Proyecto de la Universidad de Harvard, dirigido por Evon Z. Vogt, quien escribió tres buenas monografías (1969, 1970 y 1976) sobre dicha comunidad. Pero, cuando visité México en 1982 para recoger la nueva bibliografía existente y para conversar con estudiosos del tema, escuché la opinión insistente de que Vogt y sus discípulos habían hecho una etnografía interesada en demostrar la persistencia de lo maya; por eso, amplí mi trabajo a la comunidad tzeltal de Guaquitepec, que había sido pacientemente estudiada por Eugenio Maurer (1983), quien sostenía que lo maya había sido profundamente transformado. Así, y ante la imposibilidad de hacer un reestudio de Zinacantan, comunidad que había visitado personalmente en varias ocasiones cuando estaba realizándose el Proyecto Harvard, traté de minimizar, por medio de la confrontación con Maurer, el posible sesgo interpretativo de Vogt. Además, tanto tzeltales como tzotziles habían sido evangelizados por los dominicos durante la colonia y ambos grupos étnicos habían tomado parte en la cruenta rebelión de los zendales del siglo XVIII, un movimiento mesiánico cuya documentación pude recoger en el Archivo de Indias de Sevilla y cuya sola existencia explica el tipo de transformación religiosa sufrida por la población maya de los Altos de Chiapas. Por estas razones, el caso maya se va a basar en la etnografía de dos comunidades.

Zinacantan es uno de los 21 municipios tzotziles de Chiapas, situado a unos 7 kms. de San Cristóbal de las Casas, tiene una población de unas 8 mil personas (1973: 34), que habitan el centro ceremonial y quince aldeas en una zona, cuya altura promedio es de dos mil metros. La casi totalidad de la población habla el tzotzil y mantiene un fuerte sentido de identidad, a pesar de que el territorio está atravesado por la carretera panamericana y que varias familias ladinas viven en el centro ceremonial. Por su parte, Guaquitepec es un pueblo del municipio tzeltal de Chilón en la misma zona de los Altos de Chiapas, situado a unos 35 kms. al norte de San Cristóbal, con una población de mil indios en el pueblo y unos 1.200 en las aldeas circunvecinas, además de unos 150 ladinos. Si el trabajo de Vogt pretendía hacer una etnografía completa de la cultura de Zinacantan en todo su rico colorido, después de más de cuatro siglos de contacto cultural con el mundo blanco dominante, insistiendo en la persistencia de lo maya, el trabajo de Maurer tenía el objeto más concreto de estudiar la etnografía religiosa de Guaquitepec, refutando la tesis de Vogt en una comunidad tzeltal aislada y con un fuerte sentido de su propia etnicidad. Por eso, Maurer escribe:

Hay varios autores modernos que han hecho estudios antropológico-sociales en la región de los Altos de Chiapas y que sostienen que los indios que viven allí (tzeltales y tzotziles) continúan siendo paganos, y que su religión no tiene sino un ligero barniz de catolicismo... El fin de este trabajo es precisamente probar que la *Religión Tradicional* es una *religión católica maya* o una *religión maya cristiana*, y que *no* se la puede concebir como una *mezcla confusa* de creencias provenientes de las dos religiones, sino como un *todo* armónico y organizado.

Trataré también de demostrar la hipótesis siguiente: el proceso que desembocó en la formación de la religión tradicional estaba basado en la necesidad de una explicación del *mundo nuevo*, en el que se había colocado a los indios, y que los tzeltales no conservaron probablemente la religión prehispánica en su integridad, ni aceptaron tampoco la hispánica en su totalidad. Sólo tomaron de una y de otra aquellos elementos que les eran útiles en su nuevo sistema. No aceptaron, pues, de la religión hispánica sino los elementos que estaban de acuerdo con su sistema ideológico

en *cada época* en que ellos se encontraban, ya que no se trataba de un todo estático, sino *dinámico*, cuyos elementos eran interpretados y reinterpretados *continuamente*, unos en función de otros.

Según mi hipótesis, la Religión Tradicional es una síntesis, un todo armonioso y organizado proveniente de las dos religiones y de la situación en que se encontraban los indios (Maurer 1983: 3-6).

Aunque esta hipótesis será retomada en la tercera parte, me parece necesario adelantarla, para comprender mejor la etnografía de Guaquitepec. Y así paso ya a la etnografía maya, contrastando los cuatro niveles del sistema en las dos comunidades señaladas.

1. Creencias religiosas

A) Cuando se compara el *panteón* de Zinacantan con el de Guaquitepec, se descubre un singular paralelismo, aunque Vogt (1969) y Maurer (1983) hayan enfatizado aspectos opuestos. Según dichos autores, los *tzotziles* y *tzeltales*, a semejanza del mundo andino ya descrito, creen en Dios, en los santos y en los intermediarios mayas, especialmente en la Tierra y en los Cerros, que son los equivalentes estructurales de la Pachamama y de los Apus andinos:

a) *Sobre Dios*, Vogt afirma que “el universo fué creado por los *Waxak-Men*, dioses que lo sostienen en las esquinas y que establecieron su centro, el ‘ombligo del mundo’ en el centro de Zinacantan” (1979: 95), aunque habla más de nuestro Padre el Sol (*Htotik K’ak’al*), que “recorre cada día un camino que circunda el mundo cúbico. Precedido por la Barrendera del camino, como llaman a la estrella matutina, el Sol aparece cada mañana, se detiene cada día para ver cómo van las cosas de los zinacantecos y desaparece cada tarde” para ir al mundo inferior³. También habla de nuestra santa Madre la Luna

3. Para Early (1965), que conoce la teología católica mejor que Vogt, también “la divinidad más importante en el panteón zinacanteco es *Htotik K’ak’al* o ‘el padre que calienta’. Este es el sol, que es el padre de todo. Es también llamado *Riosh Kahvaltik* o el ‘buen patrón’. Usando el castellano se referirán a ‘dios en el cielo’. Para la mayoría este dios es simplemente el sol. Otros dicen que el dios vive en el sol, mientras que algunos otros dicen que el sol es la

(Hch'Ul Me? tik), que hace el mismo viaje que el Sol, mientras éste está en el mundo inferior. Según Vogt, "bajo la influencia del catolicismo español, los zinacantecos han llegado a asociar al Sol con Dios y a la Luna con la Virgen María", asociación que solo ha servido "para reforzar las antiguas creencias mayas sobre el sol y la luna como símbolos contrastantes de la masculinidad y femineidad del universo" (1973: 13-14). Pero, el citado antropólogo no da ninguna prueba de esta afirmación, ni explica la ineficiencia de una catequesis cristiana de varios siglos centrada en el culto y en la primacía del Dios supremo, pues su trabajo es exclusivamente sincrónico.

En cambio, Maurer hace una pormenorizada descripción del Dios supremo. Al presentar las creencias, comienza por distinguir entre las que son, por lo menos, paralelas a las de la religión cristiana, las que no parecen tener origen cristiano y las de origen cristiano que no parecen haber sido aceptadas en la religión tzeltal actual, y recurre al análisis de contenido de las oraciones para descubrir las creencias por el viejo principio teológico de "lex orandi est lex credendi" (se cree en aquel a quien se dirige la oración). Para Maurer, Dios es una creencia por lo menos paralela y los guaqueitepecos lo conciben como creador, poderoso, señor de todo y padre, que otorga todo aquello que necesitamos, propietario de nuestro cuerpo, eterno, pero con un concepto de eternidad diferente del occidental ("Dios apareció, cuando apareció el mundo; se mostró sobre el agua") y conocedor de todo, pero con ciertos límites ("es necesario que le expliquemos lo que

parte del dios que camina por el cielo alrededor de la tierra, mientras que el dios mismo permanece en medio del cielo. Algunos dicen que él vive allí en un templo que es exactamente igual al de San Lorenzo en Zinacantan" (1965: 19). Como se ve, Early atribuye al sol, ya sea Dios mismo o un símbolo de Dios, la paternidad de las cosas. Esto se repite en los mitos, como el que transcribo de Gossen (1974) sobre los chamulas, que son tzotziles vecinos de los zinacantecos, mito similar al recogido por Laughlin en Zinacantan: "Hace mucho tiempo, no había tierra sino solo mar. Tampoco había hombres. Nuestro Padre secó los mares, pero únicamente había tierra chata: ni cerros, ni árboles, ni plantas, solamente la tierra. Creó a seres humanos de arcilla, pero no querían moverse. Los frotó y empezaron a hablar, convirtiéndose en seres de carne y hueso. Trató de alimentarlos con barro, pero ellos no quisieron comerlo. Les dió un poco de carne de su cuerpo (maíz) y a los humanos les gustó. Les enseñó a cuidar el maíz y la luna les enseñó a la mujeres a cocinarlo. El diablo les enseñó a hacer el amor y, a partir de ese momento, ellos se sintieron avergonzados. La luna les enseñó a las mujeres a preparar y a tejer algodón para que se cubrieran. Nuestro Padre les dijo que no debían practicar el adulterio o serían castigados" (1979: 426-427).

deseamos, ya que él no lo sabe, pues se halla lejos, en el cielo"); además, en un mito sobre el diluvio "Dios no supo que varios hombres se habían podido salvar, hasta que no percibió el humo que subía de la tierra" (1983: 71-72).

En cuanto a Jesucristo, lo conciben como hijo de Dios e igual al Padre, que se "hizo hombre en el corazón (ta yo'tan) de la Virgen María", siendo San José su padre adoptivo "para salvar el honor de la Virgen"; pero se hizo indio tzeltal, que son los hombres verdaderos y, por eso, en un mito se cuenta "que los indios fueron fabricados por Dios con barro, en cambio los ladinos con estiércol de caballo". Entre los títulos más comunes que los tzeltales dan a Jesucristo están los de nuestro padre, seno florido y, sobre todo, comprador y pagador por los hombres; pero "los tzeltales no dan al sol el nombre de Nuestro Santo Padre (Ch'ul Totik) como los tzotziles" (1983: 73-77).

b) Sobre *la creencia en los santos* en Zinacantan, Vogt afirma que llaman "santos" (Santoetik) a cincuenta y cinco objetos sagrados (imágenes, cuadros y aun cruces) de diferentes tamaños, que se conservan en los tres templos del centro ceremonial) y en las capillas de los parajes y que representan no solo a los santos católicos (el patrón San Lorenzo, San Sebastián, etc.), sino también a la Virgen María (Nuestra Señora del Rosario) y al mismo Jesucristo (el Santo Entierro, al que llaman Hmanvaneh o el comprador, el Señor de Esquipulas, etc.). Sobre los santos más importantes los zinacantecos cuentan mitos para explicar la llegada de aquéllos al pueblo; por ejemplo, según el mito del patrón San Lorenzo:

lo encontraron en el bosque hace mucho tiempo; tenía la ropa rota y estaba hambriento. Le dijo al zinacanteco con quien se encontró que se quería quedar en Zinacantan y que por favor le hiciera esta petición al presidente en el cabildo. Su petición fue concedida y le llevaron al centro y le construyeron una iglesia. Cuando la iglesia estuvo terminada, entró a su casa, donde ahora vive sobre el altar principal. Cuando llegó al pueblo, san Lorenzo hablaba, pero a los mayores no les gustaba que los santos hablaran, de manera que le echaron agua caliente y de esa manera lo callaron para siempre (1973: 18).

Según el mito de Santo Entierro, que es una imagen de Cristo en el sepulcro, el Señor fue apresado por unos demonios en Zinacantan y lo amarraron a la cruz, pero cuando los demonios se fueron a comer, él se bajó de la cruz y tirando una piedra azul al vacío, creó el ciepo azul. Al volver los demonios, lo volvieron a poner en la cruz, donde murió por nuestros pecados; “si no hubiera hecho esto, todos tendríamos que morir. Después, regresó a la vida y subió a vivir en el cielo” (1973: 20).

En cuanto a la ubicación de los santos en el panteón zinacanteco y su función dentro del sistema religioso, para Vogt todos pueden catalogarse como dioses de la misma manera que los dioses mayas persistentes, que premian o castigan de acuerdo al comportamiento cultural de los zinacantecos. Y así éstos:

se imaginan a los santos como dioses con poderes extraordinarios, cada uno con su ‘alma’ situada en la imagen. Sus ‘casas’ son las iglesias católicas. Deben ser bañados con agua de los ojos sagrados y sus ropas deben ser periódicamente lavadas y purificadas con incienso, al igual que las prendas de un paciente durante una ceremonia de curación. Como los dioses ancestrales, los santos cuentan con las plegarias y ofrendas de las velas, incienso, música y flores. Los zinacantecos consideran la misa católica como una plegaria muy esmerada para el santo cuya fiesta se está celebrando. Para los zinacantecos el santo ‘es una persona muy humana, a quien le gustan las cosas lindas’... Si no se celebra misa el día de la fiesta, se enoja y castiga al responsable de la falta...

Que los santos sean o no sustitutos de los ídolos indígenas que estaban en los templos de los zinacantecos en la época de la Conquista, es algo que no podemos afirmar. En la actualidad, para los zinacantecos los dioses ancestrales y los santos son parte integral de su panteón y son tratados ritualmente de la misma manera (1973, 20-21).

Por su parte, Maurer afirma que los guaqueitepecos creen que los santos “son protectores de los hombres e intermediarios ante Dios”, como el mayordomo de la hacienda con relación al propietario, pues “éste vive lejos, pero el mayordomo se halla siempre allí” o como el abogado, “que explica al gobernador del Estado lo que los indios quie-

ren, ya que éstos no saben español”, pero que distinguen una cierta jerarquía entre los santos propiamente dichos y la Virgen, a la que consideran la más poderosa del cielo por ser la Madre de Dios, aunque tampoco ella pueda “por sí misma darnos lo que le pedimos, si Dios no quiere”. Además, creen que los santos viven en el cielo, pero también en la tierra y especialmente en Guaquitepec. Entre las imágenes veneradas en dicho pueblo tenía un lugar importante la antigua Virgen, que desapareció en la revuelta del General Pineda durante la revolución mexicana (1917) y que ha sido sustituida por otra imagen. El mito de la misma cuenta:

en el sitio de la iglesia actual había un río, en cuyos bordes había un carrizal; la Virgen estaba allí peinándose, cuando los que huían de la guerra se la encontraron. Ella les dirigió las palabras siguientes:

—Yo, sí, yo soy María. Viviré aquí para protegerlos a ustedes, pero quiero que me construyan una casa donde moraré.

La Virgen apareció en Guaquitepec desde los principios del mundo. . .

En la época de la Guerra (la revuelta del General Pineda) la Virgen se quedó sola en el pueblo, ya que todo el mundo había huido, llegaron entonces los de Cancuc que se la robaron y es así como desapareció la Jalalme'tik, la Virgen verdadera. . . La buscaron por todas partes, aun con la ayuda de los soldados, pero no la encontraron. . .

Dicen que se esconde cuando la buscamos, porque no le gusta el lugar donde antes la habían colocado (la agencia municipal, pues el techo de la iglesia se había derrumbado). No sabemos nada, quizás esté enojada. . . (1983: 80-81).

A pesar de todo, los guaquitepecos creen que “la Virgen no los ha abandonado, pues viene a visitarlos todos los sábados sin que la vean” y que “se apareció en sueños a un mamal (anciano), a fin de indicarle que debían invocarla en cierto sitio. . . y que convertiría esas tierras estériles en tierra buenas”.

Como se ve, para Maurer la ubicación de los santos en el panteón guaquitepeco dentro del sistema religioso es algo diferente de la de

Zinacantan y más cercana a la ortodoxia católica. Aunque los tzeltales llamen indistintamente a los santos “diosetik” y “santohetik”, reconocen que Dios es el Señor y dueño de los santos, que éstos tienen una doble morada y “viviendo sobre la tierra, pueden conocer las necesidades de los hombres y viviendo en el cielo, pueden interceder ante Dios” y que las imágenes están realmente vivas, aunque hayan sido fabricadas por los hombres, como explicaba un informante:

Nuestro Padre Jesucristo vive él mismo en el cielo con la Virgen y los demás santos; sus imágenes son las que se hallan esparcidas en el mundo entero. Poco importa que hayan sido fabricadas; están vivas puesto que el sacerdote les dio la bendición. Fueron bautizadas; por eso Dios Padre les concedió un alma... Recibieron la inteligencia con la bendición del sacerdote. Poco importa que sean esculpidas; son inteligentes, porque recibieron el bautismo. Así, pues, si obedecemos al santo que vive en la iglesia, obedecemos también al santo del cielo (1983: 83-84) ⁴.

4 Vogt señala todavía entre los objetos de culto zinacanteco las cruces, sosteniendo que es uno de los casos más claros de reinterpretación del culto católico. Dice textualmente: “Un visitante ocasional de Zinacantan tiene siempre la impresión de que debe haber pasado por una de las comunidades más católicas del mundo. Hay, literalmente, ciento de cruces de madera aparentemente cristianas, no sólo en lo alto de las iglesias y en los atrios, sino en los patios junto a las casas; junto a los ojos de agua, al pie y en lo alto de los cerros, y en las cuevas.

Cuando los zinacantecos describen en su lengua estas cruces, emplean la palabra *Krus*, un préstamo evidente del término español. Pero si bien estas cruces pueden parecer réplicas contemporáneas de la... (de) Cristo..., para los zinacantecos no tienen tal significado.

...se hacía cada vez más claro que los zinacantecos no eran campesinos católicos con algunos remanentes de cultura maya, sino más bien mayas con un barniz de catolicismo español... Así, el concepto zinacanteco de *kalvario* se fue haciendo gradualmente claro: es un tipo especial de cruz donde se reúnen determinados grupos de dioses ancestrales, deliberan sobre los asuntos de sus descendientes vivos y esperan que les hagan ofrendas de pollos negros, velas blancas y aguardiente. También ha quedado claro que simbolizan unidades de estructura social y la relación con las deidades ancestrales que están a cargo de estas unidades... El zinacanteco considera estas cruces como los “portales” hacia los dioses ancestrales (1976: 27-28).

Maurer también en este punto discute la etnografía de Vogt, pero además, la de los tzotziles de Chenalho, hecha por Guiteras-Holmes (1965), comparando el significado de la cruz maya prehispánica y de la cristiana, para sostener que ninguna de las afirmaciones de Vogt sobre la actual cruz zinacanteca (puerta de los dioses, símbolo de estructura social, lugar de oración a dioses ancestrales, medio de consagrar construcciones nuevas y de protección a las personas en sitios peligrosos) parecen originarse en la cruz maya. Más aún, Maurer concluye que muchos de los rasgos enumerados por Vogt y Guiteras son “cristianos y no mayas.

c) Sobre la *creencia en dioses mayas* por los zinacantecos, Vogt habla de los dioses ancestrales (Totil-me'iletik, que significa Padres-madres), del Dueño de la tierra (Yahval Balamil) y de los Dioses de las cuatro esquinas (Waxak-men). Estos hicieron el universo, confiaron en el pasado mitológico Zinacantan al cuidado de los dioses ancestrales y ahora sostienen en sus hombros el mundo cúbico, produciendo terremotos cuando se cansan de sostener el mundo y desean reducir el peso demográfico, pero no tienen mayor importancia cultural. En cambio los Dioses ancestrales:

son las más importantes de las deidades zinacantecas, juzgando por la frecuencia con que la gente piensa en ellos, les reza y realiza rituales en su honor. Son antepasados remotos de los zinacantecos actuales (hoy nadie puede trazar conexiones genealógicas directas con ellos)... Son representados con la apariencia y el comportamiento de ancianos zinacantecos, que viven eternamente en sus casas en los cerros, donde se reúnen y deliberan, cuidan de los asuntos de sus descendientes vivos y esperan la ofrenda de pollos negros, velas, incienso y aguardiente, con lo cual se mantienen... Suministran el ideal para la vida humana...; son, además, los guardianes celosos y activos de la cultura. Advierten inmediatamente las transgresiones y castigan a los zinacantecos culpables (1973: 15).

Después de los dioses ancestrales, sigue en importancia el Dueño de la tierra, que se manifiesta en las cuevas en los manantiales y en los rayos y nubes, que se piensa surgen de las cuevas. Es "representado por un ladino, grande y gordo", que vive en las cuevas con dinero y ganado en abundancia, que da a los que le visitan, aunque también puede capturar a éstos y forzarlos "a trabajar en la tierra hasta que se gasten los huaraches de hierro" que les proporciona (1973: 16).

Muy similares parecen ser las creencias en Guaquitepec, según

Quizás habría que hacer una excepción por lo que respecta a la Cruz que vive en las cuevas de los montes *realmente vivos* (Mero Kuxul). En efecto, las oraciones que los Mamaletik (ancianos) recitan allí tienen como fin principal el de obtener la lluvia"; y, desde luego, Maurer no pretende conocer exactamente el origen de la actual creencia de los tzeltales en la cruz, sino afirmar la aculturación de las religiones maya y católica, porque, "las semejanzas de muchos de los elementos de ambas son grandes y puesto que las dos culturas estuvieron en contacto durante tanto tiempo" (1983: 143-150).

Maurer, pues se cree que las montañas (te Witsetik) son “poderosas y, además, la sede de un gran poder (bayal stul)... ya que allí siembran su maíz, allí recogen su leña, allí brotan las fuentes”; con su poder las montañas pueden ayudar a los hombres y, a veces, dañarlos. Además, se cree en la Santa Tierra, Mundo Santo (Ch'ul Lum, Ch'ul Bahlumilal), que produce la enfermedad del susto, exige que le sacrifiquen gallinas, cuando construyen una casa, y pide ser alimentada llevando carne a las cuevas, para que un perro se la lleve a ella. Pero, “parece que hacen una distinción entre la Santa Tierra, envidiosa o, al menos, excesivamente susceptible y las montañas, generalmente bienhechoras” (1983: 86-88).

B) Si del panteón de ambos pueblos pasamos a sus *creencias sobre el mundo y el hombre*, que se expresan habitualmente por medio de mitos, encontramos que en zinacantan piensan que el mundo es un gran cubo, el centro de cuya cara superior es el “ombbligo del mundo”, que coincide con el centro ceremonial del pueblo, y que el mundo superior es el cielo (Vinahel), que es el lugar del sol y de la luna, y que el mundo inferior (Olan Balamil) está “habitado por unos enanos que, junto con los monos, fueron creados en un pasado mitológico, cuando los dioses trataron sin éxito de crear a los hombres verdaderos” (1973: 12-13). En cuanto a los hombres, los zinacantecos piensan que tienen, además de cuerpo, dos tipos de almas, un ch'ul el y un chanul. Vogt describe así el ch'ulel:

es un ‘alma’ personal, interior, que está en el corazón de cada persona; también se encuentra en la sangre, que se sabe está relacionada con el corazón. La colocan en el cuerpo del embrión los dioses ancestrales... Está compuesta de trece partes; una persona que pierde una o más partes debe ser objeto de una ceremonia curativa especial para recobrarlas. Pero... es eterna e indestructible. En el momento de la muerte el ‘alma interna’ deja el cuerpo, pero queda asociada con la tumba durante un período que corresponde a la duración de la vida del difunto en este mundo y después se va a reunir con las otras ‘almas internas’ que cuidan los antepasados. Más tarde se coloca en otra persona... Uno de los principales propósitos de la ceremonia del bautismo es fijar más permanentemente el ‘alma interna’ al cuerpo del niño (1973: 22-23).

Pero el alma interna no está limitada a los seres humanos, sino que todas las cosas importantes (plantas cultivadas, animales domésticos, imágenes, cruces...) tienen su propia alma interna, de modo que los zinacantecos pueden ser calificados de animistas (1973: 22).

Por su parte, el chanul es el “espíritu animal compañero” (nagual), que habita en el Gran Cerro Anciano en grandes corrales con los naguales de los 8 mil zinacantecos bajo la supervisión del Gran Alcalde. Los espíritus animales son de varias clases (jaguares, coyotes...) y la persona descubre cuál es el suyo en la infancia por medio de un sueño; la persona y su nagual comparten la misma alma interna y así, “a lo largo de la vida, cualquier cosa notable que le suceda a un zinacanteco le sucederá también a su ‘animal compañero’ y viceversa”. Cuando los dioses ancestrales se enojan por el incumplimiento de las costumbres por parte de un zinacanteco, le castigan haciendo que pierda parte de su ch’ulel por el “susto” o haciendo que suelten del corral celestial a su chanul. Finalmente, Vogt observa que, como los espíritus animales compañeros son animales de los bosques y no animales domésticos, “este concepto forja una conexión entre los aspectos de la dicotomía de su universo. Crea una íntima relación entre las vidas de los hombres y las vidas de los animales silvestres que viven en las laderas boscosas de los cerros..., donde viven los dioses ancestrales” (1973: 24-26).

Maurer dedica todo un capítulo al lab’ o alma-animal. Según dicho autor, “se le dan varios nombres: lab’ (que no tiene traducción en español), chanul o pequeño animal y ch’ulel o alma. Se utilizan los mismos nombres en Zinacantan”, pero en realidad se considera que “quien posee un lab’ es un hombre verdadero” y que “en cuanto *alma*, el lab’ se halla en el corazón del individuo, es decir dentro de él, y en cuanto *animal*, vive en su medio propio” (1983: 368). Los diferentes tipos de lab’ son las aves de presa, las serpientes y los animales carnívoros, pero no los domésticos (con excepción de un tipo de perros, el nehkets’i) y el rayo (como en el caso del personaje mitificado Juan López, que tomó parte en la rebelión de los zendales de 1712, de la que hablaré en la parte histórica de este trabajo). Pero en Guaquitepec se cree que no todas las personas tienen lab’, sino que éste “se imputa a una persona, cuando sus cualidades o hazañas ofrecen un fundamento que permita creer que posee uno” (1983: 381),

como ocurre con los principales (trensipaletik)⁵ y las mujeres ancianas. Al analizar el contenido conceptual de lab' Maurer encuentra una serie de incoherencias:

Los tzeltales afirman que sólo una parte de la gente posee un lab', que reciben desde que nacen: su lab' es su alma; sin embargo, dicen también que todos los Trensipaletik, hombres y mujeres, poseen uno. ¿Cuándo lo reciben? ¿Será cuando han terminado su servicio a la comunidad, a la que deben proteger y a la que deben cuidar? Pero, por otra parte, para *servir* bien se necesita poseer un lab'.

¿Qué decir entonces de los Capitanes y de los Alkald'etik? La mayor parte de los animales-lab' viven menos tiempo que el hombre. Entonces, ¿las gentes reciben otro lab' cuando el suyo muere? Por otra parte, se afirma que si el lab' muere, su dueño debe morir también... Otros aseguran explícitamente que los lab' no mueren; entonces, ¿no serán animales como los demás...?

Según ellos, el rayo es inmortal, ya que no tiene cuerpo; pero... una leyenda nos dice que un sacerdote murió, porque su lab', el rayo, murió cuando se quedó encerrado en una cueva...

Finalmente, dice que el alma después de la muerte irá al cielo o al infierno; entonces, ¿qué pasa con su lab'? A esta pregunta no pudieron responderme. A pesar de que nosotros con nuestra mentalidad occidental-aristotélica pensa-

5 Para Maurer "el gobierno de los tzeltales podría ser llamado una *teo-gerontocracia* (gobierno teocrático por los ancianos). En el caso de Guaqueitepec no podríamos hablar propiamente de una jerarquía cívico-religiosa, como la de Zinacantan... La autoridad suprema en todos los campos la ejercen los Trensipaletik.

Estos serían, pues, desde el punto de vista religioso, los pontífices supremos del poblado, encargados de las relaciones con el mundo superior. Ciertas funciones las ejercen ellos mismos: las *mixas* (liturgia para pedir la lluvia y las buenas cosechas), las ceremonias tradicionales de Cuaresma y de Semana Santa, etc. Hay, en cambio, otras ceremonias religiosas para las que los Trensipaletik delegan... (como) las fiestas en honor de los santos patronos... Pero, aún en tales casos, las fiestas no podrían concebirse sin la presencia de los ancianos... Los principales son también la autoridad suprema en lo que respecta a los asuntos "cíviles". A la cabeza se halla el kobraria (Cofradía), cuya autoridad no es superior a la de los demás ancianos; éstos lo eligen a causa de sus grandes cualidades y prestigio, a fin de que sea su guía moral. Sus funciones no terminan sino con su muerte o su renuncia (1983: 50-52).

mos que en este campo hay muchas contradicciones, el concepto tzeltal de lab' llena y cumple una función determinada, que es suficiente para resolver las dificultades de la vida práctica. Su sistema no se derrumba con lo que nosotros tenemos por excepciones o aun contradicciones. Hay que añadir también que probablemente nos falta profundizar todavía mucho en el sistema ideológico y en toda la cultura tzeltal...

Hay diversos datos que nos muestran que este concepto de alma-animal o alma-compañero, etc. es prehispánico (1983: 378-379).

2. Ritos religiosos

2.1 Ritos de Transición

A. *Bautismo*. Según Vogt, el rito de bautismo es para los zinacantecos "el más importante de los siete sacramentos católicos, no sólo para fijar el alma interior del niño a su cuerpo, sino también para crear relaciones de parentesco ritual, llamado compadrazgo, para los padres de niño" (1973: 102). Este punto de vista es compartido por Early (1965: 81). Celebran el bautismo con ocasión de las fiestas en el templo parroquial o los domingos en la catedral de San Cristóbal. Los padrinos son elegidos con cuatro criterios: pertenecer a otro patrilineaje, cumplir la misma función con tres niños de la familia, vivir cerca y poder proporcionar servicios en el futuro. Después de la ceremonia hay un banquete en la casa para familiares y amigos; todos los presentes "pasan a tener un parentesco ritual con los nuevos padrinos". En este punto Vogt insiste en que "la relación crucial que se establece no es entre los padrinos y el ahijado, sino más bien entre los padrinos y los padres del niño" y que los zinacantecos han reinterpretado el parentesco ritual español, aumentando las ocasiones en que puede establecerse el compadrazgo y el número de personas que resultan compadres, que se convierten en un grupo de personas a las que se "puede recurrir para conseguir dinero, trabajo, crédito, apoyo político y hospitalidad" (1973: 103-105). Sin embargo, Vogt, fiel a su orientación etnográfica de ver en la actual sociedad zinacantea la persistencia de lo maya y la reinterpretación de lo cristiano, no dice

nada sobre los motivos cristianos que tienen los zinacantecos para pedir el bautismo de sus hijos.

En cambio, Maurer afirma que nunca oyó en Guaquitepec que el bautismo sirviera para “fijar el alma del niño en su cuerpo” y trata de descubrir las creencias de los tzeltales sobre este sacramento. Para ellos, “cuando el hombre recibe el agua, Cristo entra en su corazón” y, como se dice en una de sus oraciones a Cristo por el recién nacido, “Tú viniste a comprarme a mi hijo, tú viniste a pagarme a mi hijo”. Para Maurer, esto “concuera plenamente con el dogma católico, pero sin embargo este rescate de que hablan los tzeltales no tiene relación alguna con la nueva vida en Cristo, sino más bien da derecho a una vida feliz acá abajo” (1983: 197-198), como se desprende del análisis de contenido de las oraciones de la partera por el recién nacido: “Que protejas y que tomes en tus brazos a tu hijo (de) mujer, para que lo defiendas del enemigo oculto de su cuerpo, contra el enemigo oculto de su sangre!”, “Hazme pasar (a través de la vida) a esta flor santa. . . , a esta azucena santa: que se fortalezca a toda hora y todos los días”, “Que su regalo sea gozar siempre el universo que lo rodea”, “Que sea siempre un regalo para los que lo engendraron” (1983: 330-31). También entre los guaquitepecos el compadrazgo tiene suma importancia, aunque entre ellos cuente, además, la relación padrinos-ahijados y aun haya sido ésta una manera sutil de fortalecer la dominación de los ladinos padrinos sobre sus ahijados indígenas.

B. *Matrimonio*. El joven zinacanteco de unos 17 años elige a la joven que desea entre las que ha visto, en las ocasiones de relación que permite su sociedad, y así se inicia un largo proceso que “implica transacciones sociales y económicas complicadas y complejos rituales que se centran en sacar a la mujer de su grupo doméstico e instalarla permanentemente en el grupo de su marido. Hay también sucesos secundarios, como el establecimiento de nuevos compadrazgos y de parientes afines, y la definición de la nueva pareja como miembros adultos de la comunidad” (1973: 190). En este largo proceso pueden señalarse tres ceremonias importantes, que dan inicio a tres etapas: la petición de la joven, la “entrada a la casa” (¿Ochel Ta Na) de la novia por el joven y la celebración del matrimonio, con sus ritos propios en

la municipalidad, en el templo y en la casa del novio, donde establece su residencia la nueva pareja.

La petición se inicia con la selección de dos "pedidores", quienes, en compañía de la familia del joven, de noche y llevando los regalos establecidos, van a la casa de la joven. Vogt la describe así:

Los pedidores se arrodillan delante del padre de la muchacha, colocan a sus pies botellas de aguardiente y comienzan su petición... Sigue el siguiente diálogo:

Los pedidores: Que hable tu cabeza, que hable tu corazón. Aprecia mis palabras, querido padre... Hoy hablo debido a tu barro, tu tierra (metáfora para referirse a la muchacha). No destroces el corazón de mi hijo.

El padre: Tu hijo es un demonio, bebe demasiado. No daré a mi hija. No la voy a dar para que sufra, para que le peguen y le regañen. Con dificultades la he criado, he hablado con ella. Váyanse, sálganse. Si quiero, ya iré a buscarlos con palabras. Váyanse, sálganse, llévense su agua (el aguardiente).

Los ruegos continúan durante toda la noche y el escanciador trata de servir aguardiente y los pedidores hacen turnos para estar arrodillados en el duro suelo... Por fin el padre cede y acepta un primer trago y el cortejo se inicia formalmente. Los pedidores se sientan en sillas y hacen pasar al muchacho para presentarle a sus futuros suegros. El muchacho se arrodilla; pide perdón por haber entrado a la casa y en un largo discurso promete ser buen yerno. Entonces le sirve al padre de la muchacha y a todos sus parientes un trago; continúan bebiendo hasta que... todos están borrachos... Cuando ya están de pie y relativamente sobrios, puede (el muchacho) regresar a su casa. Desde ese momento puede... usar términos de parentesco para dirigirse a los familiares de su futura mujer (1973: 110-11).

La ceremonia de la "entrada a la casa" se realiza como un año después, una vez que el joven haya "pagado a su novia" por medio de regalos, en fruta con ocasión de las fiestas y en otros alimentos cada dos o tres semanas, y de trabajos en los terrenos del futuro suegro. En la fecha previamente señalada el joven con su familia y los pedidores

llegan con los regalos establecidos a la casa de la novia, que los espera con su familia y una mujer anciana y un consejero ritual (totilme'il). Después de ofrecer los regalos, piden al padre de la novia que nombre un *abrazador* y viene aquélla a saludar a sus futuros suegros, a los cuales se dirige usando ya términos de parentesco. Mientras tanto, los pedidores van a solicitar al abrazador su aceptación; cuando éste la da, "él y todos sus parientes que están viviendo en la casa en ese momento pasan a ser compadres y comadres de los pedidores y de sus esposas, uniendo así a docenas de personas es una relación ritual de parentesco" (1973: 112). Después de la ceremonia de la entrada de la casa, el joven se queda en la casa de la novia y sigue trabajando para el padre de ella, período en el que "ocasionalmente se permite a la joven pareja dormir junta" (1979: 43).

Finalmente, una vez que los novios con sus familiares y el abrazador han hecho todos los trámites en la parroquia y han realizado el matrimonio civil en la municipalidad, pueden celebrar el matrimonio católico en el que los novios están con sus mejores trajes. Concluida la ceremonia en el templo, van todos a casa de los padres del esposo para la comida de bodas; después de ésta, el abrazador y su esposa llevan a la pareja dentro para que se cambie el traje de fiesta y el abrazador pronuncia un sermón sobre los deberes de su nuevo estado, "diciéndole al novio que trabaje duro, que cuide de su esposa, que no le pegue. . . y a la novia, que obedezca al marido, que le dé de comer cuando tenga hambre y que se levante temprano en las mañanas y que no sea perezosa"; luego se realiza un baile y se sigue bebiendo hasta que la mayoría queda borracha. El abrazador debe cuidar de la armonía de la nueva pareja, para lo cual coloca dos velas, que son símbolos de las almas de los esposos, a los pies de los dos patronos del pueblo, San Lorenzo y Santo Domingo, y debe mediar en posibles conflictos futuros (1973: 116-17). Vogt observa todavía:

Esta descripción traza a grandes rasgos las formas preferidas de cortejo y de matrimonio, pero de hecho muchos zinacantecos no pueden permitirse este procedimiento tan caro y tienen que casarse de otra manera; reduciendo la duración del cortejo y en consecuencia el precio de la novia; considerando la ceremonia de entrada en la casa como si fuera

la boda, o escapándose, después de lo cual la familia del muchacho tiene que pagarle a la familia de la muchacha, pero no tanto como si se hubieran casado como es debido.

También a veces se rompe el cortejo; cuando pasa eso, la familia del novio exige la devolución de lo que lleva gastado, y el caso suele tener que llevarse al cabildo para resolverlo. El divorcio es posible y se suele obtener en el cabildo por trescientos pesos. Por esta suma, el secretario simplemente borra el registro, de manera que desde el punto de vista "legal" nunca se casaron. En estos casos nunca se consulta con la iglesia y el individuo se siente libre de volverse a casar (1973: 116-17).

No sé qué razones tiene Vogt para hacer la última afirmación. Sobre Guaquitepec, Maurer sostiene que no se acepta el divorcio, ni la poliginia, aunque se toleran los pocos casos en que se dan (1983: 348). Por lo demás, la estructura del cortejo y del matrimonio es bastante similar a la descrita en zinacantan, con algunas diferencias. Tampoco hay noviazgo propiamente dicho y, una vez que el joven ha elegido a la muchacha, solicita el concurso de un pedidor (monojal), quien hace la petición oficial, la cual no se hace una sola vez, sino por lo menos cuatro veces, hasta que los padres y demás parientes de la muchacha dan su consentimiento. A partir de este momento, la secuencia ritual tiene dos momentos: el pequeño regalo (tud majtanil) y el gran regalo (muk'ul majtanil), que es la celebración definitiva del matrimonio desde el punto de vista tzeltal. El "pequeño regalo" consiste en la primera visita que hace el joven con sus padres y el pedidor a casa de la muchacha, que está reunida con sus padres y parientes, llevando la "obligación" (dos o tres docenas de refrescos, dos canastas de pan, dos paquetes de cigarrillos...) y allí se conversa, se come y cada uno de los parientes aconseja y desea felicidad a los futuros esposos. Después de esta ceremonia, el novio y el pedidor visitan periódicamente a los padres de la novia para ofrecerles hasta 100 mazorcas de maíz. Luego se celebra con los mismos protagonistas que en el primero, el segundo "pequeño regalo", cuando se fija la fecha del matrimonio para un año después, aunque en la actualidad ese período se ha reducido a unos meses.

Por fin se celebra el “gran regalo”, cuando el novio, sus padres y parientes y el pedidor llevan su “obligación” (dos puercos, trescientas mazorcas, varias cajas de refrescos, pan, cacao, panela, cigarros, etc.) a la casa de la novia, quien espera con toda su parentela y con un grupo de “Trensipaetik”, por el carácter comunitario del acto. Una vez que los novios se han vestido sus trajes de fiesta, todos van al templo para la celebración del matrimonio católico y luego regresan para los consejos (tsitsel) y el banquete. Cuando, a mediados del siglo XIX, los dominicos fueron expulsados de la región, la ceremonia del matrimonio tzeltal del “gran regalo” siguió celebrándose de la misma manera por la mayoría de los guaquepecos sin ir a la iglesia, y cuando, a mediados del siglo XX, se hicieron cargo de la misión de Bachajón los jesuitas, se ha introducido de nuevo el matrimonio católico como complemento necesario al “gran regalo”. Maurer describe así la ceremonia de los consejos:

El padre del novio se pone de rodillas ante cada una de las personas casadas de la familia de la novia para recibir el tsitsel, sus consejos. Lo mismo que harán también, cada uno por separado, la madre, el novio mismo y el monojal... El tema de los consejos es... la obligación del novio de alimentar y vestir a su mujer, de no embriagarse ni tener pleitos ni discusiones, ni mucho menos pegar a su mujer, etc. También acerca de la obligación de los padres del novio y del monojal de aconsejarlo, reprenderlo y aun castigarlo físicamente, en caso de necesidad.

Algunos de los hombres que aconsejan al novio le dicen que debe portarse bien y añaden: “En caso de no hacerlo, nos volveremos a ver aquí”, y al mismo tiempo le enseñan su cinturón, para significar que puede llegarse aun a azotarlo... En efecto, si uno de los cónyuges viniera a faltar gravemente a su deber... , el cónyuge ofendido entera del asunto a sus propios padres; éstos irán a ver a los padres del ofensor, quienes deben remediar la situación, aconsejando y corrigiendo al culpable. Si éste no se enmienda, se procederá a darle 12 azotes; si aun esto no basta, toda la parentela de la novia (o del novio) celebrará una reunión para tratar el problema. Si a pesar de todo no se logra la enmienda, se acudirá al tribunal, donde los Trensipaetik tomarán las medidas necesarias para restaurar la armonía de la pareja.

Esta ceremonia del Tsitsel tiene una importancia especial para reforzar los lazos entre los nuevos cónyuges, pues cada uno de los miembros de las dos familias puede, si así lo desea, hacerse compadre con cualquiera de los allí presentes. . . Además, los lazos del compadrazgo pueden establecerse con los miembros de la propia familia para reforzar los lazos que los unen ya (1983: 343-44).

Para terminar este tema, solo añadiré que la nueva pareja vive generalmente en la casa de los padres del marido.

C. *Muerte*. Para los zinacantecos la muerte nunca es un hecho natural, sino que se debe a un accidente o la pérdida del chul'el, por haber sido vendido al Dueño de la Tierra, o del chanul, porque sueltan del corral al "espíritu animal compañero". Personas mayores lavan el cadáver y le ponen ropa limpia y lo colocan en el ataúd, donde ponen también "una cabeza de pollo en un tazón de caldo. . . y unas tortillas. Dicen que el pollo conduce el 'alma interior' del muerto al Vinahel. Las tortillas son para dárselas al perro negro que lo va a transportar al otro lado del río" (1973: 123); además, le ponen tres saquitos de dinero, agua y tortillas quemadas para el viaje.

El velorio dura toda la noche y en él los músicos tocan; al amanecer, se sirve una comida y a continuación se inicia el cortejo hacia el cementerio, con una serie de ceremonias: llanto ritual de todos al dejar la casa; el cónyuge sobreviviente escupe agua salada sobre el lugar donde estuvo el ataúd y sobre los sitios de la casa en que trabajaba el difunto, para que éste no venga a llevarse a sus parientes vivos; durante el camino se hacen paradas para prender velas, rezar y salpicar agua en los labios del cadáver. Ya en el cementerio los niños presentes dan una patada al féretro y los adultos echan tierra sobre el mismo "para que el muerto no se lleve sus almas"; finalmente, ponen una cruz de madera sobre la tumba con dos velas blancas y una de sebo: "las velas blancas representan las tortillas para el alma y la de sebo la carne" (1973: 124).

La comunicación con el difunto continúa durante las oraciones de la "novena católica" después de la muerte, y en las fiestas del 1º de noviembre y de los dos patronos principales, en que se reza y se adornan las tumbas.

Para los guaquepecos, según Maurer, “toda muerte, aun la de personas de edad avanzadísima, es causada *probablemente* por la brujería”, como se desprende del testimonio de los informantes y del análisis de contenido de esta lamentación ritual de una viuda:

Papacito! A quien te hizo daño y se portó como enemigo para contigo, llámalo también (a fin de que muera). ¡No sabía que me habías dejado abandonada! Los niños quedaron en casa abandonados como leña. No sé qué haces en este momento!

Sí, papacito, arrodíllate a los pies de Jalalmetik (para suplicarle) que quien te mordió mortalmente perezca también asesinado! ¿Regresarás a la casa pasado mañana? Yo me digo a mí misma: fué a trabajar. Ay, Dios...!

¿Cuál fué tu delito (para que murieras)? Si regresas a la casa no será sino para llorar. Sí, papacito, ¿De qué voy a alimentarme, ¿Quién me dará mi camisa y mi falda, puesto que yo no sé trabajar? Todo lo que me sucede es por delito de quien te asesinó! Viniste a enterrar tus huesos aquí, aquí (indica con eso que murió lejos de su paraje).

Junta sus manos (a fin de pedir al cielo) que a aquel que te hizo daño, le suceda también una desgracia. Que no goce él mismo de una vida feliz. Ay, Dios...! Tu madre no está aquí (lo cual es una desgracia). No sabía que me habías abandonado! (1983: 93-94).

Como se ve, es una desgracia morir lejos, tanto de la familia, “porque no habrá nadie que grite para que el alma no se pierda en el camino”, como del pueblo “por carecer de la protección de sus santos”; por eso los guaquepecos procuran llevar al enfermo hospitalizado a morir a su casa.

Varios de los ritos son similares a los descritos en Zinacantan (enterrar a la persona con dinero y con una calabaza de agua o café; arrojar puñados de tierra sobre la tumba abierta...), los cuales expresan una cierta creencia en la vida del más allá. “En efecto, dicen que las gentes van al cielo, si no han cometido ningún pecado grave, y al infierno, si lo han hecho así... Sin embargo, no parecen preocuparse

del tipo de vida que el difunto lleva allá. . . En contraste con la liturgia cristiana, los tzeltales no poseen oraciones. . . para obtener de Dios su descanso eterno” (1983: 92-93). Sus únicas preocupaciones parecen ser el castigo del que causó la brujería y que el muerto no vuelva a casa, con excepción del 2 de noviembre.

2.2 Ritos festivos

En Zinacantan se realizan en la actualidad fiestas de acuerdo al calendario católico en honor de las principales imágenes, que se veneran en los tres templos y de las que las siete más importantes son los dos patronos, San Lorenzo y San Sebastián y, además, la Epifanía, la Santísima Trinidad, San Pedro Mártir, la Natividad de la Virgen y la Virgen del Rosario. En todas estas fiestas la celebración dura tres días, que se conocen como preparación o “amarrando las flores”, vísperas y fiesta, y en los que se realizan, por los funcionarios religiosos que “pasan los cargos”, una serie de ritos concurrentes, tales como la renovación de las flores en los altares domésticos de los mayordomos, donde están los santos y los cofres de collares; el recuento ritual de dichos collares de los santos, que éstos lucen en la fiesta; y la renovación anual de los cargos, que se hace en diferentes fechas. Para Vogt:

A pesar del amplio uso de símbolos e instrumental católico, los rituales descritos manifiestan la elevada significación simbólica del dios solar y la cuenta de los días, las semanas y los meses y el año en el ciclo calendárico anual.

En mi opinión, el ritual de renovación de las flores representa, simbólicamente, el ascenso del Sol sobre el horizonte oriental; el recuento de las monedas de los collares representa una imagen de la faz llena del Sol sobre el horizonte; los nuevos funcionarios reemplazan a los anteriores en la importante posición del sol naciente. En las ceremonias de cambios de cargos el Cargador del Año es reemplazado por un nuevo Cargador del Año al paso del tiempo. Es de la máxima significación que las ceremonias de los funcionarios se llamen K’In, con esa palabra protomaya que puede traducirse como Sol, Día o Tiempo (1970: 206).

Los motivos que tiene Vogt para estas afirmaciones me parecen discutibles; por ejemplo, deduce el significado del rito de renovación

de las flores de “la disposición espacial, basada en los principios de Oriente/Poniente y derecha/izquierda” en las personas que participan en la ceremonia y “del orden Oriente a Poniente: que reaparece en las plantas utilizadas” (1979: 179).

Además de esta interpretación de los ritos recurrentes en las fiestas más importantes, Vogt interpreta el significado de ciertos ciclos festivos concretos, como, por ejemplo el que se inicia el 16 de diciembre con las “posadas” de la Navidad, sigue con la fiesta de Reyes y termina, tras un breve paréntesis, con la fiesta del Patrón San Sebastián el 25 de enero, constituyendo el “segmento más rico del calendario ceremonial zinacanteco”. Para Vogt, este periodo:

Se caracteriza por rituales que dramatizan el fin de un año ceremonial y el comienzo de otro. Durante ese período expira el mandato de la mayoría de los funcionarios y las posiciones se transfieren a una nueva jerarquía. En forma nada sorprendente, esa transición vital se caracteriza por rituales de inversión, parodia, farsa: los hombres se vuelven mujeres, los indios se vuelven ladinos, las personas se convierten en animales, las ceremonias más solemnes son objeto de mímica y de ridículo. La vida normal se representa de atrás para adelante (Leach 1961: 135), mientras la estructura social es desarmada y luego vuelta a armar en seis semanas de actividad ritual (1979: 207).

No creo necesario ampliar el análisis de Vogt sobre este punto, porque no afecta al tema central de mi trabajo que es el sincretismo. Aunque los zinacantecos usen símbolos cristianos y mayas, el significado de la fiesta de renovación de año es bastante similar en las diferentes tradiciones culturales. Por eso, voy a referirme ahora a otras interpretaciones de los ritos festivos zinacantecos.

Entre los participantes del Proyecto de Harvard es digno de mención Frank Cancian, quien, en *Economía y prestigio en una comunidad maya* (1965), hizo un cuidadoso análisis estructural-funcionalista del sistema religioso de cargos en Zinacantan. Para Cancian, la jerarquía religiosa “es la clave de la estructura social comunal” (1976: 45) y consiste en 55 cargos en cuatro niveles de la escalera ceremonial (mayordomos y mayores, alferéces, regidores y alcaldes); para ascender por dicha escalera de cargos, que exigen cada vez más gastos y pro-

porcíanan mayor prestigio, los zinacantecos tienen que servir por un año en cada nivel, lo cual les obliga a trasladar su residencia al centro ceremonial. Las funciones que, según Cancian, cumple el sistema de cargos son “definición de los límites de ser miembros de la comunidad, reforzamiento del compromiso con los valores comunes, reducción del conflicto potencial y sostén de los esquemas tradicionales de parentesco” (1976: 169). Al analizar la reducción del conflicto potencial, Cancian discute si esa función se cumple, porque los cargos, como opinan muchos estudiosos del mundo mesoamericano, nivelan económicamente a los zinacantecos e institucionalizan la pobreza compartida, o porque los cargos justifican la estratificación existente, pues los más ricos desempeñan en realidad los cargos más costosos. Su conclusión es:

según los esquemas de conducta observados en Zinacantan, la interpretación de la estratificación tiene mucho más sentido que la interpretación de la nivelación. Si esta última fuera la más apropiada, la estratificación económica que existe en Zinacantan tendría que dar por resultado un desmembramiento considerable de la comunidad, conflicto interno que no está visible en la actualidad. En realidad creo que el servicio en el sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que verdaderamente existen, y así impide la envidia disgregadora. Hay ciertamente suficiente nivelación (resultado de la distinta distribución económica para el sistema de cargos) como para satisfacer las prescripciones normativas, pero no lo bastante como para crear una comunidad económicamente homogénea. La estratificación económica que existe es justificada e, incluso, alentada por el hecho de que se dan mayores recompensas sociales a los ricos (1976: 175-177).

Hay posturas teóricas diferentes al funcionalismo de Cancian en la interpretación de la fiesta, por ejemplo la de Valdelomar R. Smith (1977), quien, después de describir una serie de comunidades del oeste de Guatemala y el sudeste de México, concluye que “a pesar de los múltiples aspectos similares de su historia y de su estructura . . . , se diferencian notablemente por sus sentimientos de su identidad racial, por sus orientaciones culturales y, en especial, por sus adaptaciones económicas” y juzga que tales diferencias son “consecuencia de

la interacción histórica de los recursos locales y las fuerzas mayores de naturaleza política que tienen su origen más allá del sector indio". Al repasar los factores de dicha interacción distingue cuatro: los demográficos locales, los económicos nacionales (como la necesidad de mano de obra india y de productos indígenas), los geográficos (situación de comunidades con relación a mercados y tierra de cultivo) y "las decisiones estratégicas tomadas por organizaciones nacionales políticas y religiosas, que pesan directamente sobre las comunidades indias" (1981: 201). En cuanto al papel desempeñado por el sistema de cargos en Chiapas, juzga que "es parte de una superestructura de control político, en tanto que ofrece a los indios satisfacciones humanas básicas y lo hace de modo que divide a la población total en fragmentos comunitarios aislados, incapaces de representar con facilidad una amenaza para el estado" y que en Zinacantan es "un paliativo o consuelo, que se ofrece a los que se hallan en el fondo de una sociedad regional explotadora" (1981: 53-54). Finalmente, sobre el futuro de los cargos en Zinacantan, está más de acuerdo con Wasserstrom que con Cancian. El primero analiza la construcción de nuevos templos en varios pueblos zinacantecos y la consiguiente descentralización de cargos como "una tentativa de los zinacantecos por tratar de perpetuar su identidad nativa, al mismo tiempo que se libran de los gastos asociados a la participación tradicional en los cargos". En cambio, para Cancian "las nuevas iglesias y sus fiestas asociadas son innovaciones equilibradoras que sirven, junto con las listas de espera, para retardar el día en que la población de zinacantan terminará, al fin, por hacerse tan grande que ya no podrá ser asimilada por la jerarquía" (1981: 54-55).

Si ahora pasamos a Guaquitepec, allí también hay funcionarios religiosos encargados de las fiestas (alcaldes, capitanes, mayordomos, etc.), aunque no haya una escalera de cargos, ni una estructura en la celebración de la fiesta similar a la de Zinacantan⁶. En cuanto a las

6 La fiesta patronal de Guaquitepec dura cinco días, siendo el cuarto el de la fiesta litúrgica del calendario católico. Son elementos importantes de la misma el ofrecimiento de velas y plegarias al santo patrón en la iglesia por los cuatro capitanes y toda su comitiva ceremonial, la danza de los capitanes y de alcaldes, las comidas y bebidas rituales en casa de cada uno de los capitanes, y la recitación de *pat' o' tan*: "saludo fraterno entre dos jefes de la comunidad, en que se habla acerca de los deberes de los capitanes y de la unión fraterna que debe reinar entre los participantes de la fiesta. Se alaba al santo patrono, que

funciones del sistema de cargos, Maurer piensa que "la teoría de la nivelación no puede aplicarse a Guaquitepec, pues los gastos de los cargos no son lo suficientemente elevados para igualar la riqueza. Por lo que toca al prestigio, el que se sigue del servicio es el mismo para todos; las diferencias existentes entre los Trensipaletik tienen, como origen, las cualidades morales de éstos y su poder espiritual" (1983: 294). Pero Maurer estudia también la función religiosa y cristiana de la fiesta y observa:

tuvo a bien protegerlos a todos para que cumplieran debidamente su cargo... El pat' o' tan es un diálogo impropriadamente dicho; hay dos "interlocutores" uno que dirige y otro que responde, comentando lo que oye; pero las dos personas hablan al mismo tiempo sin esperar a que el otro interlocutor haya terminado. Hacia la mitad del saludo, el que dirige se convierte en comentarista y viceversa" (1983: 254).

Son también elementos importantes de la fiesta el traslado de las banderas de los capitanes al templo, la veneración de las banderas y la bendición del caballo que va a montar cada capitán. Maurer describe así la ceremonia: "ensillan un caballo, que bendice una anciana mediante una larga oración; después se santigua ella misma y hace la señal de la cruz sobre el caballo, al que da un poco de sal... Este rito parece haber sido en otros tiempos mucho más importante, según se puede deducir de algunas frases de la oración que recita la mujer: Señor Nuestro Jesucristo, 'te pido que perdones al hijo del Señor Santiago (es decir, al caballo). Que el hijo del Señor Santiago reciba protección contra el enemigo de su sangre y de su carne... (Que) donde quiera que vaya y de donde quiera que salga, su corazón saboree el pasto y la hierba...; que sienta desde lejos la presencia del lodo profundo; que no caiga nunca en un sitio pantanoso...; que tampoco caiga o se despeñe... ni en sus salidas, ni en sus entradas... Que no tropiece con los lazos del Santo Cerro... del Santo Ajaw (Señor de la Cueva). Que no se tope (con el enemigo), cuando sale y cuando viaja... Oh Dios y Señor Nuestro, que engorde y que crezca... ante tus pies y ante tus manos'. El caballo es, pues, un personaje muy importante, ya que se le llama el hijo del Señor Santiago y se le pide al cielo que lo proteja de los enemigos ocultos de su sangre y de su carne. Tendrá esto alguna relación con el caballo del Señor Santiago? Pues en diversos sitios de México la gente venera no solamente al santo, sino también a su caballo. Se atribuye gran importancia a la vida del caballo, puesto que se invocan por él a más de quince santos, a los que se prometen flores y ayunos para que se dignen protegerlo a fin de que no derribe al capitán que lo cabalga" (1983: 262-263).

Finalmente, son elementos importantes de la fiesta la presentación de los nuevos capitanes y la celebración de la gran comida ritual o tsule'Ula. Como se verá, aunque en el cuarto día se celebre la misa católica en honor del santo patrón (Santa Ana o San Juan), tal celebración ha dejado de ser el momento central de la fiesta y el dinamismo de la misma va por otra parte y está centrada en el mantenimiento de la armonía de la comunidad entre sí y con sus santos. Además, las fiestas patronales no son las únicas en Guaquitepec, sino que se celebran también otras del calendario católico y el carnaval con rasgos de deshinbición sexual.

Los indios encontraban, pues, en las fiestas de las cofradías la posibilidad de *tzeltalizar* el cristianismo y de *cristianizar* lo tzeltal. Reemplazaban el culto de los ídolos por el culto a los santos, el cual conservaba el carácter alegre y audiovisual de las antiguas celebraciones. Al igual que el alimento, la bebida y la danza tenían un carácter religioso en el culto de los antiguos mayas; pues era lógico que los tzeltales hubieran querido servirse de ellos para honrar a los nuevos patronos de la comunidad. . . . Así, pues, la Iglesia “al perseguir sus propios fines, alimentó y preservó las formas comunales de vida entre los indígenas” (Gibson 1975: 137) (1983: 297).

Además, Maurer enumera los múltiples aspectos que encierra la fiesta patronal: servicio en honor del santo, servicio por obediencia a la tradición, expresión de trabajo arduo y perseverante, manifestación de la cortesía y amabilidad tzeltal, expresión de alegría colectiva, participación cordial de bienes y colaboración solidaria en el trabajo. Maurer también insiste en que “no es posible distinguir claramente, al menos en Guaquitepec, el prestigio y el servicio, como desearía hacerlo Cancian, puesto que el uno implica al otro” (1983: 307). En consecuencia, para Maurer no debe hablarse de “economía de prestigio”, como se ha hablado con frecuencia, pues éste no es el elemento específico, sino uno de los elementos integrantes de una organización compleja.

2.2 Ritos mayas persistentes

Llamo así a los ritos zinacantecos, que tienen su origen o legitimación en la religión maya prehispánica, aunque también hayan sufrido ciertas modificaciones, que se dirigen a los Dioses ancestrales o al Dueño de la Tierra y que se realizan, sobre todo, por los chamanes. Entre ellos merecen destacarse los ritos de casa y campo, los ritos de aflicción con motivo de las enfermedades y los ritos de pozo y de linaje. Paso a describir brevemente cada uno.

A. *Los ritos de casa y campo.* Están orientados a asegurar religiosamente estas dos realidades, la casa (na) y el campo (chob), donde transcurre la mayor parte de la vida zinacanteca. La construc-

ción de una nueva casa va acompañada de dos ritos: el Hol Chuk (“atado de la cabeza del techo”), que realizan los mismos trabajadores, cuando las paredes ya están levantadas y colocadas las vigas, colgando un pollo en cada esquina y “alimentando” con caldo de pollo y aguardiente la armazón del techo; y el Ch’Ul Kantela (“sagrada vela”), que realiza un chamán, cuando la casa ya está concluida “para compensar al Señor de la Tierra y convocar a los dioses ancestrales para que doten a la casa de un alma innata” (1976: 85), con participación de la familia extensa; el prolongado ritual incluye entre otras cosas la colocación de la cruz del patio, el sacrificio y sepultura de un pollo negro en el centro del piso de la casa y una peregrinación a los cerros de los dioses ancestrales. Entre las plegarias pronunciadas destaca ésta del dueño de la casa ante las velas de cera blanca y sebo:

En el sagrado nombre del santo Dios,
Jesucristo,
escuchen, santas antorchas,
escuchen, santas velas,
escuchen, santas limosnas.
escucha, mi Padre,
escucha, mi Señor.
Estás listo,
estás preparado.
Escucha, mi Padre,
Escucha, mi Señor.
Van a estar de pie,
van a estar firmes,
en los umbrales (santuarios al pie y en la cima de las
montañas sagradas),
en los altares
de los santos Padres,
las santas Madres.
¿Hay aún santo perdón,
hay aún divina misericordia?...
Así imploro el santo perdón,
suplico la divina misericordia,
con mi esposa,
con mi compañera,
con mis dos dones,
con mis dos afanes (sus hijos)...

Favorece mi espalda,
favorece mi costado,
solo una cosa quiero,
solo un poquito quiero,
como algunos de mis padres,
como algunas de mis madres,
los calientes,
los cálidos,
los reunidos,
los unidos,
con sus dones,
con sus afanes.
Yo sólo quiero lo mismo, Padre,
sólo quiero lo mismo, Señor...
Que no llegue yo aún a la cima de la montaña,
que no llegue aún a la cima de la colina,
que no me vista aún de polvo,
que no me vista aún de barro...” (que no me entierren)
(1979: 87-88).

El cultivo de un campo de maíz incluye cuatro ritos con ocasión de la siembra (Zkantelail Chobtik o “velas para las milpas”), la primera escarda, la aparición de los cabellos del elote y la cosecha. Para Vogt, la casa y el campo son modelos del universo, porque, como éste, “las casas tienen cuatro postes en las esquinas y centros determinados con precisión; en los campos se destacan los mismos lugares críticos, con santuarios de cruz en sus esquinas y centros” (1979: 95). Además, para Vogt los ritos de casa y campo son ritos de pago, porque se “utilizan símbolos representativos de transacciones recíprocas entre los zinacantecos y el Señor de la Tierra... en un esfuerzo por compensarlo por la incursión en sus dominios y el uso de sus materiales” (1979: 73). Son también símbolos del orden social, porque “materiales pertenecientes al Señor de la Tierra son transferidos al orden social zinacanteco, o de la Naturaleza a la cultura” y así “la colocación de la cruz de la casa, o alma de la casa, en el patio durante el ritual, simboliza la transformación de una mera estructura en una estructura con alma con un lugar en la sociedad y una significación para ella” (1979: 96-97). Y lo mismo puede decirse de la colocación de la cruz en el campo.

B. *Los ritos de aflicción.* Se realizan con motivo de las enfermedades, que nunca se consideran una simple perturbación fisiológica, sino que tienen una causa más profunda, como por ejemplo que los dioses ancestrales se apoderen de una parte del chulel como castigo por alguna conducta antisocial del enfermo. Entre tales ritos, el más complejo es el de “la gran visión” (Muk’Ta? Ilet), porque el chamán debe visitar gran número de cerros y “ver” los dioses ancestrales para hacer que regrese el alma perdida. Entre los principales episodios de la larga ceremonia están la adivinación por el pulso, la preparación de las velas y las plantas rituales, el baño y sangría del pollo, la visita a los santuarios de los cerros, la entrada del paciente en la “cama corral” en la casa, el llamamiento al chu’lel y los baños de vapor postceremoniales en el temascal. Como ejemplo de las plegarias del chamán, recojo la que dirige al alma perdida de un paciente llamado Juan:

Ahora ven, Juan,
ven de donde has estado en la Tierra,
de donde estabas solo sentado,
de donde estabas solo acurrucado,
de donde estabas asustado,
de donde estabas afligido,
tus pies estaban asustados,
tus manos estaban asustadas.
Cerca de ti,
delante de ti,
el divino cielo
la divina Tierra;
el divino Padre te acompaña,
la divina Madre te acompaña,
los seis divinos mayores,
los seis divinos ayudantes,
seis divinos pies,
seis divinas manos.
Ahora ven, Juan,
no sólo puedes estar allí echado boca abajo,
no sólo puedes estar allí echado de lado,
la medida en que fuiste asustado en semejante lugar,
en que fuiste afligido en semejante lugar.
En cualquier lugar,
en cualquier dirección,
sea un lugar de abajo,
sea un lugar de arriba,

recuerda tu casa,
recuerda tu morada...
Ahora ven, Juan,
ven (1979: 119-120).

Vogt, en la interpretación de este rito de aflicción, como lo llama siguiendo a Turner (1968), se fija en la adivinación al “tocar la sangre”, en los pollos rituales como sustitutos” del paciente, en las plantas como metáforas y, sobre todo, en el simbolismo de la cama-corrал donde se coloca al paciente. Por una parte, “la coparticipación del zinacanteco y su compañero animal en el alma... implica la culturalización de la Naturaleza y la naturalización de la Cultura... El zinacanteco se naturaliza..., al compartir su alma con un compañero animal salvaje... La Naturaleza, a su vez, es culturizada con el acorralamiento del nagual” (1979: 129). Por otra parte, cuando el zinacanteco viola las leyes sociales y las deidades sueltan a su animal:

La Gran visión es el medio de restablecer simbólicamente el equilibrio entre Naturaleza y Cultura; el hombre representa un papel animal, al permitir que se le ponga en un corral y se le cuide en él. Ese acto compensatorio por su nagual demuestra a las deidades que el hombre es consciente de su comportamiento antisocial y se arrepiente de él. Como fué el hombre el que inició el problema con su conducta, que hizo que el nagual fuera expulsado del corral, él debe iniciar la resocialización. Así como el animal siguió los pasos del hombre abandonando su corral, se espera que los siga para volver a él. El momento en que el paciente entra en la cama-corrал es el punto decisivo de la ceremonia (1979: 130).

C. *Ritos de pozo y de linaje* (K'In Kruz). A diferencia de los anteriores, son ritos calendáricos, que se repiten cada año por el grupo que usufructúa un manantial o una determinada área de tierra, por los que se “expresan explícitamente los derechos y obligaciones exclusivos de grupos particulares de zinacantecos con respecto al uso de determinados manantiales y tierras particulares”, al mismo tiempo que se compensa al Señor de la Tierra con velas, plegarias, aguardiente y copal por aquello que le pertenece y que se agradece a los dioses ancestrales, que descubrieron esos pozos y tierras y legaron sus derechos

a sus descendientes, los actuales zinacantecos (1979: 164). Es de notar que entre las plegarias recitadas por los chamanes en el rito de pozo hay una de las escasas referencias rituales a los Dioses de las cuatro esquinas (Waxak-Men) (1979: 157).

Si de Zinacantan pasamos a Guaquitepec, la descripción de los ritos mayas persistentes que hace Maurer es mucho más pequeña y se limita a los ritos de curación, aunque sigan practicándose también los ritos de casa. Distingue entre enfermedades ordinarias, que se curan como remedios caseros o con el recurso a un curandero (jpoxtawanej), y enfermedades mayores, que han podido deberse a una falta consciente o inconsciente de la persona, por lo cual el curandero, junto con 3 o 4 Trensipaetik, procederá a la confesión del enfermo. Las posibles faltas son rehusar algún cargo o no cumplirlo bien, no hacer los ritos establecidos a la Santa Tierra en la construcción de una nueva casa, maltratar a los animales salvajes desencadenando la ira de los cerros, no invitar a determinadas personas a ritos familiares, faltar el respeto a los Trensipaetik, etc. Luego, el curandero realiza el rito expiatorio con una larga oración dirigida a Jesucristo y a los santos y pide la salud física y la salud moral; entre las súplicas a Cristo el curandero dice: "Tú viniste a comprármelo, tú viniste a pagármelo: así, pues, pónmelo de pie para que se levante" (1983: 390). Si la ceremonia no tiene resultado favorable, es indicio de que es una enfermedad injusta, que se debe a la envidia del Santo Cerro o de la Santa Tierra, a pesar de la conducta intachable del enfermo, o a la de otro ser humano; entonces el curandero realiza una larga ceremonia, similar a las descritas por Holland sobre la comunidad tzotzil de Larrainzar (1963: 180-206). De esa manera, sostiene Maurer, se restablece la armonía del enfermo consigo mismo, con su familia, con su comunidad y con el mundo superior, por la expiación de la falta y la restauración del orden, aunque dicha armonía maya esté algo cristianizada por la intervención de Cristo y de los santos:

Hay que notar que la acción del curandero se desarrolla en un clima de psico-drama religioso. Tenemos, en primer lugar, la confesión de impotencia por parte del curandero: es polvo, tiene miedo... Confiesa que sus remedios no pueden aliviar por sí mismos y que es Dios quien le concede la eficacia. Solo se siente fuerte después de haber in-

vocado a Cristo y a los santos: se atreve a hablar a su adversario y aun a despreciarlo, llamándolo gusano. . . . El curandero proclama que él mismo, siendo justo, puede dirigirse confiadamente al Mundo superior; repite constantemente que su adversario no tiene ningún derecho sobre el cuerpo del enfermo, puesto que no es el dueño, sino que solo lo es Dios. Con mucha frecuencia anima al enfermo a aliviarse, ordenando al cuerpo y a la vena que sauen y declarando que la mejoría se ha iniciado ya. Por fin, los instrumentos de que se sirve, proporcionan al enfermo imágenes de frescura, si se trata de fiebre (pedritas del río, el espolvoreo con trago, etc.). El triunfo sobre la enfermedad será una demostración de la justicia defendida por el curandero y de la iniquidad del brujo (1983: 397-398).

1.3 Las formas de organización y las normas éticas

Si en el “caso quechua” de Urcos dije que los indios habían aceptado la Iglesia católica como su propia comunidad religiosa, esto no es tan claro en Zinacantan y ni siquiera en Guaquitepec o al menos, no puede deducirse del simple dato etnográfico y es un tema que reaparecerá en la visión histórica de este estudio. Los zinacantecos viven un mundo religioso único donde hay creencias y ritos de origen maya y de origen cristiano, pero cuentan con diferentes especialistas para los ritos mayas y para los católicos. Para éstos, recurren al párroco respectivo, aunque es cierto que en las últimas décadas no ha habido sacerdote residente en Zinacantan, para que les celebre la misa o les administre los sacramentos. Creo que lo que decía del sacerdote en el mundo quechua puede repetirse en el maya y aun con mayores motivos, por el mayor sentido de conciencia étnica de los zinacantecos; es decir, se le acepta como capellán del rito, aunque se reconozca que es un ladino, que no pertenece al propio mundo religioso cultural. En Guaquitepec la cosa tiene más matices, porque en la década del 50 los jesuitas se encargaron de los municipios de Bachajón y Chilón y pronto, a raíz del Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, surgió una nueva visión de la religión tzeltal, lo cual trajo consigo una paulatina redefinición del papel del cura por los tzeltales, a medida que éste iba aceptando elementos de la religión maya-colonial en su propia pastoral; el mismo estudio de Maurer es la mejor expresión de esta nueva postura.

Junto al sacerdote, en Zinacantan hay dos clases de *especialistas religiosos*, los funcionarios y los chamanes. Los primeros constituyen la jerarquía religiosa o el sistema de cargos. Como ya se vió, son 55, con 26 mayordomos y 8 mayores en el primer nivel, 14 alferéces en el segundo, 4 regidores en el tercero y 2 alcaldes viejos en el cuarto, con un alcalde shuves, que es un cargo terminal y que se otorga a aquellos que no han podido llevar un cargo en cada nivel; pero hay además personal auxiliar (consejeros rituales, sacristanes, músicos y escribientes) (Cancian 1976: 47). Cada uno de estos cargos desempeña en el calendario católico zinacanteco un papel bien definido, que ha sido cuidadosamente descrito en varias monografías del proyecto Harvard⁷.

7 A continuación recojo la fórmula de juramento del alcalde viejo mayor, el cargo más importante de la escala, al asumir su cargo y en respuesta al alcalde mayor saliente:

¡Ah! ¡Amado viejo padre!
¿Esperas mi humilde tierra,
esperas mi humilde barro,
con el Señor de Esquipula,
amado viejo padre?
He entrado bajo el pie,
he entrado bajo la mano
del Señor de Esquipula,
Amado viejo padre.
He venido para posesionarme
del divino juramento sagrado,
amado viejo padre (bis la frase)
¿Seré un servidor digno,
seré un testigo digno,
por doce meses,
por doce días?
Si mi padre no es otro,
si mi madre no es otra,
les entrego su humilde carga,
les entrego su humilde sobrecarga.
Sí he visto,
Sí he mirado
cómo tú has visto,
cómo tú has mirado,
cómo tú has servido,
cómo tú has atestiguado,
amado viejo padre.
Por eso hablaremos juntos,
por eso moveremos nuestros labios.
Si yo recuerdo mi humilde incienso,
si yo recuerdo mi humilde humo,

Los *chamanes* (H'ilol=vidente) son los que pueden ver los dioses ancestrales en los cerros, como en el pasado mitológico podían verlos todos los zinacantecos; su número en Zinacantan es por lo menos de 250, que son en su mayoría varones adultos, aunque hay también algunos jóvenes y mujeres. La iniciación consiste en que una persona "sueña tres veces que su alma innata ha sido llamada ante los dioses ancestrales en la Gran Montaña Mayor... , donde el Gran Alcalde sobrenatural... , sentado en una larga mesa, flanqueado por todos los chamanes de Zinacantan por orden jerárquico... le pregunta si está preparado a convertirse en chamán"; durante el mismo sueño recibe "velas y flores de todo tipo y todo lo necesario para una ceremonia de curación; se introduce un paciente para el novicio, quien debe ejecutar la ceremonia apropiada en presencia del Gran Alcalde y los chamanes" (Vogt 1979: 52). El primer sueño es a los diez o doce años y los otros dos con un año de diferencia, pero se sueña con pacientes y enfermedades distintas. Aunque desde entonces el iniciado puede curar a sus familiares y vecinos, su revelación pública no ocurre hasta que cae enfermo, cuenta sus sueños a otro chamán y éste lo autoriza a manifestarse, lo cual no hará hasta viajar a Tierra caliente y traer un bastón de bambú como emblema de su nueva función. Esta revelación pública es la que cuenta para ubicarle en la jerarquía de chamanes Zinacantecos, que debe guardarse tanto en las procesiones como en los banquetes rituales.

También en Guaquitepec hay, además de los sacerdotes católicos que lo visitan periódicamente, dos clases de especialistas religiosos: los funcionarios y los chamanes. Entre los funcionarios, destacan los cuatro capitanes (Kapitanetix), que son los responsables directos de la celebración de la fiesta. Maurer describe detenidamente el papel

en un atardecer,
en un amanecer,
en un sábado,
en un domingo,
amado viejo padre.
Por esto entra mi pie,
por eso entra mi mano,
el divino juramento sagrado, amado viejo padre,
somos uno,
somos dos,
tú eres mi padre,
tú eres mi madre (Robert Laughlin, citado por Cancian 1976: 277-278).

de los mismos, desde su oposición tenaz a recibir el cargo ante la invitación de los alcaldes: “No quiero, jefe. No puedo! No tengo nada! La cosecha de maíz no produjo nada! No tenemos nada que comer... Porque, si aceptamos el cargo de capitán, hay cosas que necesitamos para ello... Que podamos tener nuestro maíz, nuestros frijoles, nuestros puercos... No puedo aceptar, porque no tengo nada!”. Maurer señala también la responsabilidad de los capitanes ante la comunidad y ante los santos patronos, de acuerdo al texto del Pat'o'tan sobre la función del capitán: “señor mío, hermano mío mayor..., es a ti a quien corresponde y toca durante tu vida —es decir, este año— reverenciar... santamente a nuestro santo patrono”; “no hay duda de que todo el mundo tendrá los ojos fijos sobre el capitán de nuestro patrono; todos lo miraremos, todos lo observaremos”; “todo el mundo lo vió —al capitán—: derramó su sudor y su vapor... y ella, Nuestra Patrona, sabe si su corazón late todavía —para servirla bien—”) (1983: 241-2).

Pero, junto a los capitanes, hay también cuatro alcaldes (alcaetik), que ejecutan las órdenes de los Trensipaetik, velan por el orden de la fiesta y eligen a los capitanes; tres maestros de ceremonias (opisales); cuatro músicos, que tocan respectivamente la flauta, el tambor, la mandolina y la guitarra; maestros de ceremonias (oteselma'tsiwinik) para la distribución de alimentos en la casa de cada uno de los capitanes; varios varones invitados (ikabil) y mujeres adultas (me'elatik), que colaboran en la preparación de alimentos y todo lo necesario para la fiesta; y varios mayordomos (maertomahetik), responsables de arreglar el templo bajo la dirección del Kobarria.

Pero, si los capitanes son los responsables directos de la celebración de las fiestas de los santos, la responsabilidad última, como ya se vió, está en los Principales, que deben, además, celebrar otra serie de ritos y colaborar con los curanderos (jpoxtawanej) en las enfermedades más graves. Por eso, Maurer observa que la importancia de los Trensipaetik es “todavía enorme en su función de curanderos, pues, a pesar de que, desde hace cuatro años, hay médicos ladinos que prestan sus servicios en Guaquitepec, la gente recurre casi siempre a los Trensipaetik, sobre todo en los casos graves; sólo cuando éstos no han tenido éxito, se recurre al servicio de los doctores” (1983: 400).

Finalmente, una *breve referencia a la ética*. A lo largo de esta presentación de las creencias, ritos y formas de organización religiosas

de Zinacantan y de Guaquitepec, he hecho varias referencias a la ética tzotzil y tzeltal, especialmente al describir los ritos de curación, en los que el curandero trataba de descubrir los pecados del paciente como causa de su enfermedad. En general, puede afirmarse, aunque este punto sea el menos investigado del sistema religioso, como ocurría en el caso andino, que los indios de ambas comunidades tienen arraigado un concepto de pecado, que puede acarrear desgracias en el mundo presente sin que se destaquen sus repercusiones en la vida del más allá, y que su código ético incluye tanto las prohibiciones universales de la ética humana (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.) como otras prohibiciones que se refieren al mantenimiento del mundo cultural de las respectivas comunidades. Así Early, al analizar el control social que ejerce la religión en Zinacantan, construye una tipología de cuatro series de costumbres de acuerdo a la divinidad de la que proceden:

La segunda serie de costumbres viene de los *santoetik* y cuya no observancia traerá su propio castigo. Tales son las ceremonias del calendario ceremonial, el cuidado de los templos y las posiciones del sistema de cargos. La tercera serie de costumbres precede del *Htotik K'ak'al* y cuya desobediencia acarreará su propia sanción. Estas son principalmente los preceptos de orden moral (en cuanto distintos del orden ritual, distinción que los zinacantecos no hacen). Los preceptos morales enfatizados en la cultura son no robar, no matar, no cometer adulterio y, finalmente, respetar a los ancianos (1965: 142).

Finalmente, en el aspecto ético conviene tener muy presente que, aunque los misioneros católicos predicaron los mandamientos del decálogo cristiano a los mayas chiapanecos, como se verá en el capítulo 5, ellos hicieron sus propias reinterpretaciones, que es una forma más de sincretismo.

C A P I T U L O III

LA ETNOGRAFIA RELIGIOSA AFROBRASILEÑA

Deseo comenzar con dos observaciones previas. La primera es que, aunque siga mi habitual esquema de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas para facilitar la posterior comparación, conviene tener muy presente la importancia de la experiencia espiritual, al estudiar la religión africana. Con razón Lewis (1977), en su bien documentada monografía sobre el éxtasis religioso, escribe: "creencia, rito y experiencia espiritual son las tres piedras de toque de la religión y la mayor de todas es la última. Esa es, al menos, la posición asumida por muchos que se consideran religiosos. No es, sin embargo, una apreciación que sea ampliamente compartida por los antropólogos sociales que estudian la religión hoy en día" (1977: 9). La segunda observación es que, a diferencia de los casos andino y maya, cuyo estudio está basado en zonas rurales, relativamente pequeñas y bastante homogéneas, el caso africano se basa en la población negra de una gran ciudad, Salvador, capital del Estado de Bahía y capital del Brasil colonial. Este carácter urbano será significativo para la religión afro-bahiana por el mayor dinamismo de lo urbano. Por eso, mientras la religión quechua-cusqueña y maya-chiapencana han cristalizado como expresión religiosa de quechuas, tzotziles y tzeltales y aun, de algún modo, se han "fosilizado", la religión afro-bahiana colonial, de origen fundamentalmente yorubá y conocida como *candomblé*, no ha dejado de evolucionar y atrae hoy a personas de otros sectores raciales y sociales, que están de vuelta del mundo secularizado. Sin embargo, tal evolución ha sido menor en Bahía que en otras regiones negras del

Brasil y, por eso, es posible comparar el sistema religioso afrobahiano con el quechuacusqueño y el mayachiapaneco, porque reflejan el encuentro de dos tradiciones religiosas en el contexto de la evangelización colonial. Por eso, mi punto de partida va a ser el estudio del etnólogo francés Roger Bastide (1898-1974) sobre los candomblés en Bahía a fines de la década de los cincuenta (1958 y 1960); como el mismo Bastide observa, en Río de Janeiro, por ejemplo, las distintas "naciones" africanas "se mezclaron unas con otras, dejándose también penetrar profundamente por influencias exteriores, amerindias, católicas y espiritistas, dando origen a una religión esencialmente sincrética, la macumba" (1978: 16) o la umbanda. Pero Bastide no ha sido el único estudioso del candomblé bahiano; aunque en la parte histórica recurriré a los clásicos en los estudios afro-brasileños, aquí no podré dejar de referirme a Edison Carneiro (1950), René Ribeiro (1952), Sparta (1970), Ziegler (1975), Elbein dos Santos (1976), Costa Lima (1977) y Verger (1981). Paso ya a la presentación etnográfica:

1. Creencias religiosas

En el centro de la vida religiosa del candomblé está la creencia en que el propio orixá toma posesión del "filho do santo" en la celebración de los ritos. Tal creencia se transmitió de generación en generación, aunque el desarraigo de la esclavitud y la evangelización compulsiva colonial impidió una mayor endoculturación religiosa africana; sin embargo, se conocía, por los especialistas, el sistema religioso más completo y aun fue completándose más con el retorno a las fuentes africanas, a partir de la abolición de la esclavitud en Brasil y, sobre todo, del renacimiento religioso negro de las últimas décadas; pero este renacimiento no fue posible en las religiones americanas prehispánicas, porque éstas estaban definitivamente muertas o transformadas. Por eso, en la actualidad los miembros del candomblé conocen su propio panteón, donde el primer lugar lo tiene el Dios creador. Según Carneiro, los afrobahianos:

tienen fe en un ser superior, un Dios supremo, generalmente llamado *Olôrun* (nago)... El Dios supremo está totalmente identificado con el Dios de los cristianos... Con sus características de creador del mundo, de padre de

todas las criaturas, de señor de los destinos de la humanidad, de ser eterno e inmortal, justo y misericordioso, el Dios de los negros yorubás encontró fácilmente un similar en el Dios del Cristianismo.

Este Dios no tiene culto organizado, ni representación material —exactamente como en las demás religiones—, pero es recordado, en varios candomblés, en leyendas, y cánticos, como la inscripción *Lá iraxé d'orixa abá toutou* (encima de la corona del rey, sólo Dios), que había en el candomblé de Paim (1978: 63-64) ⁸.

Después de Olorún, vienen los Orixás en nago o Vodúns en jeje, que es el nombre que ha prevalecido en Haití. Pero entre ellos destaca *Oxalá*, que se “identifica”, en el sentido específico que luego se dará a esta expresión y en la que se condensa uno de los problemas del sincretismo, con el Señor de Bonfim o de la Buena Muerte, una imagen de Cristo crucificado que tiene gran veneración popular en su santuario de una colina de la ciudad de Salvador. Carneiro dice al respecto:

8 Este contenido del concepto de Olórún es ligeramente cuestionado por estudiosos posteriores. Por ejemplo, Verger (1981), quien ha publicado el trabajo más completo sobre los dioses yorubás en Africa y en el nuevo mundo, escribe: “Encima de los orixás reina un Dios supremo, *Olódumará*, cuya etimología es dudosa. Es un Dios distante, inaccesible e indiferente a las preces y al destino de los hombres. Está fuera del alcance de la comprensión humana. El permanece por encima de todas las contingencias de justicia y de moral. Ningún culto le esta destinado. El creó a los orixás para que gobernasen y supervisasen el mundo. Es, pues, a ellos a quienes los hombres deben dirigir sus preces y hacer sus ofrendas. *Olódumará*, sin embargo, acepta juzgar las desavenencias que puedan surgir entre los orixás...”

Olódumará mora en el allá, traducido ordinariamente como ‘cielo’. Pero hay ahí, sin duda alguna, incompreensión por parte de los estudiosos, todos ellos formados en la idea de que Dios mora en el cielo. En otro trabajo mostramos que, entre 1845 y 1962, de los dieciocho autores principales que abordaron el tema del Dios supremo, trece eran misioneros católicos o protestantes y sólo dos antropólogos... En esta investigación de la definición del Dios supremo, como en muchas otras sobre el asunto, créase generalmente una situación inoportuna entre el investigador y la persona interrogada... Aunque el informante no altere voluntariamente los hechos, tratará al menos de expresarlos en términos comprensibles a su interlocutor, resultado de eso gran satisfacción para éste último y enorme perjuicio para la verdad... Tres de esos investigadores de origen yorubá hacen excepción a estas observaciones... el Padre Moulero, el primer nago en ordenarse sacerdote en Dahomey, llegó a escribir que “las poblaciones de este sólo tenían fe en los ídolos y no conocían a Dios, pero es preciso hacer una excepción en favor de los nagos, que, bajo la influencia de los musulmanes, adquirieron (antes de la llegada de los misioneros católicos) un conocimiento de Dios que se aproxima a la noción filosófica cristiana” (1981: 21-22).

Oxalá, identificado con el Señor de Bonfim y más raramente con el Espíritu Santo divino, recibe —como entre los católicos de Bahía— los homenajes que se deberían prestar a Olorún. Llámalo Orixá Babá, santo padre, y Babá Oke —la colina de Bonfim—, Kaçuté, Lembá, Lembarenganga (Señor Lembá), Kaçubeká... Es considerado el padre de todos los Orixás... Oxalá vístese totalmente de blanco y plata o níquel; controla las funciones sexuales de la reproducción y se inician los ritos de purificación de los candomblés con agua de Oxalá' (1978: 64).

Los *Orixás* son, pues, los espíritus ancestrales, que controlan cada uno de los aspectos importantes de la naturaleza y de la actividad humana y así pueden favorecer, pero también castigar a sus devotos, y que “toman posesión” de los mismos, haciéndolos entrar en extásis durante las danzas rituales, que se celebran periódicamente en los “terreiros” o lugares del culto africano. Puede afirmarse, en general, que los intermediarios africanos no se han añadido en Bahía a los santos católicos, como ocurrió entre los quechuas cusqueños o los mayas chiapanecos, sino que se han identificado con ellos, aunque sobre este punto volveré más detenidamente. Bastide (1960) recoge un extenso cuadro con las equivalencias entre los orixás africanos y los “santos” cristianos en las principales regiones de Brasil, en Cuba y en Haití, de acuerdo a la opinión de los diferentes estudiosos. Voy a limitarme al Estado de Bahía (1971: 364-368).

CUADRO Nº 1

IDENTIFICACION DE ORIXAS Y “SANTOS” EN BAHIA

<i>Oxalá</i>	Señor del Buen fin, Niño Jesús, Santa Ana.
<i>Iemanjá</i>	Virgen María, V. de la Concepción, de Lourdes, de la Candelaria.
<i>Shangó</i>	Sta. Bárbara, San Pedro, San Jerónimo, San Juan Bautista Niño.
<i>Ogum</i>	San Antonio, San Jerónimo.
<i>Oxocê-Ode</i>	San Jorge, San Miguel Arcángel
<i>Omolu-Obalúe</i>	San Benito, San Roque, San Lázaro

<i>Ifa-Orumila</i>	Santísimo Sacramento, San Francisco
<i>Oxumaré</i>	San Bartolomé
<i>Iroco-Loce Katende</i>	San Francisco, San Sebastián, San Lorenzo, San Cayetano, Virgen de los Navegantes, San Juan.
<i>Nananburucu</i>	Sta. Ana, Virgen de la Candelaria
<i>Iansa-Oia</i>	Sta. Bárbara
<i>Oxum</i>	Virgen María, de la Candelaria, de Lourdes, Sta. Ana con la Virgen Niña en brazos.
<i>Oba</i>	Sta. Juana de Arco
<i>Ibeji</i> (los gemelos)	San Cosme y San Damián, San Crispín y San Crispiniano.
<i>Exu-Legba</i>	El Diablo.

El mismo Bastide trata de explicar esta identificación por diversas relaciones: por la relación estructural entre la teología católica de los santos, María y Jesús como mediadores ante Dios y la teología africana de los orixás como mediadores ante Olorún; por la relación cultural de los orixás y los santos (al menos los del catolicismo popular) que presiden el mismo campo de la actividad humana; por la relación sociológica entre “naciones” o grupos étnicos negros en Brasil, por un lado, y cofradías católicas, por otro; finalmente,

por otras relaciones todavía más específicas entre determinados santos y divinidades. Es evidente que Omolú, dios de la viruela, sólo podía identificarse con San Lázaro, cuyo cuerpo está cubierto de heridas y que cura las dolencias de la piel, o con San Roque, cuyo perro lame sus llagas, o con San Sebastián, representado en las litografías populares amarrado a un árbol, con el cuerpo todo ensangrentado por las flechas que le arrojaron. Igualmente Oxocé, dios de la caza, no podía unirse sino con santos guerreros como San Jorge o San Miguel, cuyas imágenes los muestran atravesando con sus lanzas a dragones u otros animales monstruosos agonizantes a sus pies (1971: 362).

Tales identidades no coinciden en el espacio, pues, como la ocupación del territorio brasileño se hizo en forma discontinua sin otra comunicación que la del mar, “cada centro africano descubrió, pues, por su propia cuenta, su cuadro de correspondencias”, ni en el tiempo,

pues éstas “nacen y mueren conforme a la época” y a ciertas experiencias históricas del grupo (1971: 371). Un caso típico es *Exú*, que Bastide (1970) presenta como ejemplo de “inmigración y metamorfosis de un dios”. Después de enumerar las principales características del *Exú* africano (su vinculación con el culto de la adivinación de Ifa y del sacerdocio de los *babalao*, su carácter fálico, el ser mensajero entre los hombres y los dioses y el ser *trickster* y propenso a picardías y a sembrar cizaña en el *candomblé*), se pregunta por qué han desaparecido unos rasgos y otros se han conservado en el nuevo mundo, para responder:

La vinculación con Ifa se deshizo porque la organización sacerdotal experimentó cambios y el poder de los *babalao* se redujo. El falismo desapareció porque contrariaba demasiado la conciencia brasileña. Pero en los mitos que acabamos de enumerar —el del *trickster*... el del dios mensajero— no existían nexos con la organización sacerdotal ni cosa alguna que chocase demasiado ostensiblemente con la moral común. En consecuencia, tampoco había razón para que desaparecieran. Del mismo modo, se han conservado los principales ritos del culto de *Exú* y los mitos que los contienen. Sigue en pie, por ejemplo, que el primer sacrificio debe ofrecerse siempre a este dios... precisamente por su condición de intermediario, ya que él es quien traduce a los hombres el lenguaje de los dioses... También la casa de *Exú* pasó de la entrada de la aldea africana a la entrada del *candomblé*... Las representaciones de *Exú* halladas en esos *pegi* son análogas a las de Nigeria o Dahomey... Por último, el elemento de malicia de *Exú* se va acentuando por influencia del catolicismo hasta culminar en la idea de que *Exú* es el Príncipe del Mal. Efectivamente, el catolicismo popular siente inclinación por cierto dualismo en el que Cristo encarna la bondad y Satán personifica el mal. Este dualismo es contrario a la concepción africana de Orixá, que... lo mismo puede hacer cosas buenas que malas (1973: 229-232).

Muy similar es la imagen de *Exú* presentada por Verger, quien sostiene que “fue sincretizado con el diablo” y que, por eso, “pocas personas le son abiertamente consagradas”, al contrario de lo que ocurre con los demás orixás, pero que no inspira “gran terror, porque se sabe que, cuando es tratado convenientemente, él trabaja para el bien,

es decir puede ser enviado a hacer el mal... a los que nos causan resentimientos"; el sitio consagrado a Exú es "al aire libre, o el interior de una pequeña cabaña aislada, o detrás de la puerta de la casa" y "se simboliza por un tridente de hierro" (1981: 79).

Pero, el aspecto más discutible sobre los actuales orixás bahianos es conocer en qué consiste su identificación o sincretización con los santos católicos y cómo se ha formado. Dejando el segundo punto para la exposición histórica, voy a limitarme al primero, presentando las interpretaciones más conocidas del fenómeno. Bastide trata de "descubrir las actitudes afectivas y mentales que caracterizan la psique del negro, cuando él identifica su vodun o su orixá con un santo católico", reconoce que dedicó a ese tema uno de sus viajes a Bahía y a Recife y llega a esta conclusión: "el problema propuesto no existía para el negro: era un falso problema. Yo había pensado a través de la lógica del pensamiento occidental, basado en el principio de identidad y de no contradicción"; más aún, al hacer incansablemente la pregunta a los miembros del candomblé, Bastide sentía: "las respuestas estaban, en su mayoría, dictadas por mis preguntas, que yo había obligado a mis amigos de color a salirse de su mentalidad para tomar por un momento la mía propia" (1971: 374-375). O sea, que Bastide parece situarse en la perspectiva de la mentalidad primitiva de Levi Bruhl (1922) de que el negro brasileño tiene una lógica diferente, basada no en el principio de contradicción, sino en el de participación y que sus representaciones mentales son de contenido no solo intelectual, sino también emocional y motor; sin embargo, recoge una serie de explicaciones de informantes y afirma que los ministros del candomblé dicen que no son africanos, sino brasileños y tienen que venerar también "a los santos de la Iglesia, tanto más que son los mismos espíritus con nombres diferentes" (1971: 375).

Por su parte, Sparta (1970), con una preocupación más teológica y también después de muchas entrevistas, sostiene que, para los miembros del candomblé, los orixás son realidades eternas en lugar inferior a Dios que se manifiestan en los héroes míticos africanos, en los santos católicos y en sus devotos en el momento del trance durante los cultos, pero reconoce que tal "interpretación representa como una tentativa de fogocitosis de la fe católica, pues sus santos y el mismo Salvador acabarían siendo manifestaciones de realidades superiores a

ellos mismos”, por más que “pueda representar también, al lado de una imagen una identificación de santos históricos con héroes míticos, una tentativa de aproximarse al Cristo de la fe, partiendo de una religión no bíblica” (1970: 122-123).

La conclusión de Verger sobre este tema es:

En los candomblés las dos religiones permanecen separadas, y Nina Rodríguez constaba, a fines del siglo pasado que ‘la conversión religiosa no hizo más que yuxtaponer las exterioridades muy mal comprendidas del culto católico a sus creencias y prácticas fetichistas, que en nada se modificaron. Conciben a sus santos u orixás y a los santos católicos como de una categoría igual, aunque perfectamente distintos’... Con el correr del tiempo, con la participación de descendientes de africanos y de mulatos cada vez más numerosos, educados en un respeto semejante por ambas religiones, se volvieron tan sinceramente católicos cuando van a la iglesia, como ligados a las tradiciones africanas, cuando participan celosamente de las ceremonias del candomblé (1981: 27-28).

Personalmente, después de entrevistar a muchos estudiosos del tema, he llegado a la misma conclusión. Pero, por el distinto sentido de pertenencia de los negros brasileños a las dos tradiciones religiosas, creo que tal conclusión es válida para la mayoría, no para los dos casos extremos de negros que viven su catolicismo desarraigado de la herencia africana o, por el contrario, de negros que viven sólo la herencia africana, sobre todo como consecuencia del renacimiento africano de los últimos años. Aunque una de mis informantes me repetía insistentemente que “Oxalá era el Señor Bonfim y que el Señor de Bonfim era Oxalá”, pienso que en realidad Oxalá tuvo que ser, por el contexto de la evangelización compulsiva colonial, el Señor de Bonfim, pero que el Señor de Bonfim no es Oxalá, ni Oxalá es el Señor de Bonfim. Y es probable que un católico brasileño negro pida al sacerdote la celebración de una misa en honor de San Jorge y que acuda en la noche al candomblé, como ‘filho de Oxoce’ y aun que éste, a quien se le llama San Jorge, entre en posesión de su devoto por el trance, pero no por esto dicho negro brasileño confunde sus dos ritos religiosos, aunque “tenga suma libertad para moverse en ambos

mundos religiosos, con tal de conseguir protección”, como me decía el jesuita negro P. João Manoel Lima Mira.

Para cerrar esta presentación de los seres que constituyen el panteón afro-brasiano, debo referirme también a los *Egúns*, que son las almas de los antepasados. Bastide (1958) se extraña de las escasas referencias que encuentra sobre el tema en los estudiosos anteriores, a pesar de que “había en los *terreiros* más antiguos, al lado de la casa de los Orixás, una casa de los muertos y que el *pâde de Exú* . . . era al mismo tiempo un *pâde* de los muertos” (1978: 138), y atribuye el hecho a que “el culto de los *Egúns* pertenece en Bahía a la *Sociedad dos Eguns* y esta sociedad, aquí como en Africa es una ‘sociedad secreta’ ” (1978: 139); además, llama la atención sobre no confundir el rito del *axexê*, que se celebra después de la muerte de los miembros del *candomblé* para expulsar sus almas de la tierra, con los ritos de homenaje a los muertos, porque el “*axexê* tiene por fin expulsar a las almas; la sociedad de los *egúns* tienen por misión, al contrario, evocarlas. Es decir, las finalidades de ambos son antes opuestas que complementarias” (1978: 140). Tal evocación debía tener antiguamente otras funciones, pero éstas actualmente se han reducido. Según Bastide:

Las ceremonias no pueden realizarse en las casas particulares, sino solamente en el interior del *candomblé* o en la isla de Itaparica. Quedan apenas una evocación de los muertos, en circunstancias diversas y teniendo como meta fines bien concretos, y una fijación de los *Egúns* en recipientes que son colocados en la *ilé-saim* (ceremonia sin duda diferente, pero paralela a la de la fijación de los orixás en las piedras del *peji*).

La evocación del alma, puede tener lugar en el decurso del *axexê*, si se desean saber las últimas voluntades del difunto . . . La ceremonia tiene lugar al aire libre, en la noche, bajo la verde fronda de los árboles, y constituye el fin del *axexê* propiamente dicho, esto es tiene lugar en el 7º u 8º día. comienza con el *pâde de Exú*, el saludo a la tierra madre que las mujeres besan y que los hombres tocan con la mano, y continúa con los cánticos dirigidos a los muertos, acom-

9 El *despacho* a *Exú*, al comienzo de las fiestas, ceremonia propiciatoria (Carneiro 1978: 143). La casa de los muertos se llama *ilé-saim*.

pañados por los tambores. Entonces los hombres se dirigen a la *ilé-saim*, mientras que las mujeres permanecen en sus lugares, porque a ellas les está prohibido penetrar en la casa de los muertos. Terminados los homenajes a los antepasados, los hombres retoman sus lugares junto a las mujeres y entonces suenan gritos ya roncós ya estridentes, que parten de la cámara secreta: son los muertos que se levantan de su sueño y hablan. Enseguida... dejan los Egúns la casa, presentándose bajo dos formas: unos están vestidos, materializados, son los Egúns ya 'hechos', 'fijados'; otros tienen la forma de una vaga nebulosa, son los muertos que todavía no fueron 'doctrinados', según la expresión consagrada...

Las grandes ceremonias de evocación se hacen en la isla de Itaparica, que es la sede de la sociedad. Parece que es allí donde se hace la evocación del séptimo año después de la muerte, en que, la persona desaparecida, antes de dejar definitivamente la tierra, hace sus últimas recomendaciones (1978: 140-142).

Aunque algunos de estos puntos volverán a reaparecer cuando hable de los ritos de transición, ya queda claro que los Egúns forman parte del panteón bahiano, pues se les rinde verdadero culto, por más que no "entren en la cabeza" de sus devotos por el trance como los orixás¹⁰.

En este panorama sobre las creencias afro-bahianas, quiero hacer una breve referencia a *los mitos cosmogónicos*. Entre ellos Ziegler (1975) recoge el siguiente:

10 Juana Elbein (1975), quien ha hecho el estudio más completo sobre la muerte entre los nagos, investigando precisamente la versión más tradicional, tal como se conoce en los tres candómbles más antiguos de Bahía (situados en Engenho Velho, Gantois y São Gonçalo do Retiro), hace una cuidadosa diferenciación entre egúns y orixás: "Para los nago los orixás no son los egúns. Distingúense dos prácticas litúrgicas bien diferenciadas, dos tipos de organizaciones y de instituciones, dos sacerdocios... Hay en la práctica ritual incontables ejemplos, indicando claramente que orixás y egúns pertenecen a dos categorías distintas, cuyas fronteras parecen a veces bien sutiles.. Si los padres y antepasados son los genitores humanos, los orixás son los genitores divinos; un individuo será 'descendiente' de un orixá, que considera su 'padre' —*Baba mi*—... de cuya materia simbólica —agua, tierra, árbol, fuego, etc.— él será un pedazo... Así como nuestros padres son nuestros criadores y *ancestros concretos y reales*, los orixás son nuestros criadores simbólicos y espirituales, nuestros *ancestros divinos*... El culto de los orixás atraviesa las barreras de los clanes y de las dinastías; el egún es un valor restringido a un grupo familiar o a un linaje... Los orixás regulan las relaciones del sistema como totalidad; los egúns, las relaciones, la ética y la disciplina moral de un grupo o de un segmento" (1977: 104).

Olorún (Olodumare) tiene un hijo llamado Oxalá. El lo llama un día y le entrega los elementos de la naturaleza: el fuego, el agua... , la nubes, los rayos, el hierro, la piedra, los astros, las enfermedades, la palabra, el collar que permite conocer el futuro y el presente, el trueno, la peste, la viruela y las semillas que se convierten en árboles y plantas. Oxalá obedece y llama a los Orixás y a cada uno le confía un elemento. Así fue criado el mundo. Desde entonces los Orixás 'bajan' periódicamente a los hombres iniciados en su servicio. Oxalá, que los reúne, es el primero entre todos. También él, en determinados momentos importantes a la supervivencia del universo, se manifiesta en los hombres. Olórún no se manifiesta absolutamente. Ningún objeto le está consagrado, ni ningún hombre en trance pronuncia su nombre jamás. La humanidad está investida de una tarea única y permanente: entre los miembros de cada generación algunos son iniciados en el servicio de los Orixás. Estos, elementos constitutivos del universo, se revelan en ellos y hablan por su boca. Puede decirse que, gracias a los iniciados, el universo prueba estar vivo o, en otras palabras, *la función única de la acción y de la presencia de los hombres es mantener la vida sobre la tierra* (1977: 93).

Ziegler recoge también otros dos mitos, que hablan de la unidad perdida entre las dos mitades del universo, el *Orum* (cielo) y el *Aiê* (tierra), y su reconstrucción y de las funciones específicas de cada uno de los *Orixás*¹¹.

11 Sobre los mitos relativos al nacimiento de los hombres, el mismo Ziegler juzga que "permiten comprender el ser y la función de la muerte en el sistema nago-yorubá. El conjunto de esos mitos menciona los tres elementos constitutivos del hombre: el *Emi*, o sea su soplo, su respiración. El *Ese*, sus piernas y, por extensión, toda su organización fisiológica. El *Ori*, en fin, es su 'cabeza', su carácter y temperamento. El *Emi* y el *Ori*, una vez criados, gozan de vida permanente, que nada podrá jamás alterar. Con ocasión de la muerte su *Ori* se reintegra a su *Ipori* (*se refiere a su cabeza eterna*) en el *Orum*... Un mismo *Ori* puede surgir en diferentes miembros de una misma familia. Así los yorubás explican la herencia de los genes, la semejanza de temperamentos entre abuelo y nieto, madre e hijo... El *Emi* puede reaparecer en cualquier lugar, en cualquier persona que venga a la tierra. Ese destino múltiple del *Emi* de una persona fallecida explica las diferencias ocasionales que la experiencia registra en personas originarias de sociedades, clases, familias y pueblos diferentes" (1977: 94-95).

2. Ritos religiosos

Es probable que la forma más adecuada de clasificar los ritos afro-brasileños sea a partir de las cuatro especies de sacerdocio, encargados de realizarlos, a saber los *babalorixá* o *ialorixá*, que presiden el culto de las Orixás, los *babalao*, que presiden el culto de adivinación de Ifá, los *babalosaim*, que presiden el culto de Osaim, la dueña de la vegetación, y los *babaogê*, que presiden el culto de los Eguns, pues "tal sacerdocio cuádruple corresponde a una estructura cuádruple del mundo: dioses, hombres, naturaleza y muertos" (Bastide 1978: 114). Pero, a fin de poder comparar el sistema afro-brasileño con el andino y maya, voy a mantener una clasificación similar a la utilizada, que permite, además, clasificar el aporte cristiano del actual ritual afro-brasileño.

2.1 Ritos de éxtasis

Aunque el culto público de los candomblés, por la belleza de sus cantos y danzas y la espectacularidad de sus trances, haya atraído mucho más la atención de los etnógrafos y ensayistas, no hay que olvidar, como observa Bastide, que "el culto individual o doméstico ocupa entre los africanos de Brasil un lugar infinitamente mayor que el culto público" (1978: 105). Así, cada "hija de santo" rinde culto particular a su orixá el día de la semana respectivo, absteniéndose de las relaciones sexuales y renovando el agua o las ofrendas en el *peji* doméstico; además, hay también ceremonias privadas en el mismo candomblé durante la semana, pero que pueden concentrarse en algún día de la misma, para renovar las ofrendas del *peji*. Pero el culto oficial es siempre más solemne, congrega a todos o a la mayoría de los miembros del grupo y se celebra con motivo de la fiesta anual de candomblé, con cierta periodicidad, incluso semanal, en días previamente establecidos, y en ocasiones extraordinarias a petición de algún devoto que desea implorar o agradecer algún favor especial. Solo con ocasión de la cuaresma católica el candomblé cierra sus puertas¹²;

12 Durante mi visita a Salvador en febrero de 1983 pude comprobarlo. Visité personalmente el candomblé "Ilê Ané Ogunjê Tiluaie Orubaia" en el barrio de Massaranduba y conversé largamente con la ialorixá Mãe America, pero no pude asistir a ninguna celebración por estar clausurado por cuaresma. La Mãe América

efectivamente, como una prueba más de la adaptación de la religión afro-brasileña al catolicismo oficial imperante, desde el fin del carnaval al de la semana santa, no hay sesiones públicas, fuera del llamado “candomblé de brincadeira” o de regocijo, que sigue realizándose en algunos sitios y que se caracteriza, sobre todo, por la ausencia de trance, por lo que no puede considerarse propiamente religioso (Bastide 1978: 96). La estructura del culto público de una sesión del candomblé es muy similar en los tres tipos de celebración mencionadas y puede resumirse con Bastide en los siguientes puntos:

a) *el sacrificio*: en la mañana del día señalado y en presencia de un pequeño número de miembros del candomblé, un sacerdote especializado o el mismo *babalorixá* sacrifica un animal (gallina, cordero...), de acuerdo al orixá al que se ofrece, y otro previamente a Exú.

b) *la ofrenda*: Las mujeres preparan el animal sacrificado, especialmente ciertas partes (el hígado, el corazón, la cabeza...), y, desde luego, la sangre), y otros platos característicos de cada uno de los orixás que van a ser llamados en la sesión, en cuya tarea han conservado muchos secretos de la cocina africana, para que puedan ofrecerse en la tarde a los respectivos orixás, mientras que el resto de los alimentos sean consumidos por los miembros del candomblé e incluso por otros asistentes, al acabar la ceremonia;

c) *el despacho a Exú*: al ponerse el sol comienza el rito propiamente dicho, que se prolongará hasta altas horas de la noche, con el *padê de Exú*, cantándose en lengua africana por dos “hijas de santo” de mayor antigüedad en la secta, a fin de que, como ya se vió al analizarse la función específica de Exú, éste actúe como “intérprete que conoce al mismo tiempo la lengua de los hombres y de los orixás” o para que, por su carácter “diabólico”, no perturbe la “ceremonia, si no fuera homenajeado antes que los otros dioses”, como se piensa en algunos candomblés bantús (Bastide 1978: 20);

era un caso más de “libertad religiosa” para vivir sin conflicto la doble religión, pues no solo había hecho bautizar, confirmar y hacer la primera comunión a sus 16 hijos (tres parejas de mellizos), sino que incluso uno de ellos era religioso de la Compañía de Jesús; de sus hijos, uno era miembro del mismo candomblé.

d) *el llamado de los orixás*: se hace con el acompañamiento musical de tres tambores, llamados *rum*, *rumpi* y *lé* de tamaño diferente¹³, de un *agogó*, que es un instrumento de hierro con dos campanitas que se tocan con una barra también de hierro, y de una calabaza, mientras se canta a cada uno de los orixás en un orden, que varía de acuerdo al *candomblé*, pero que se inicia siempre con *Exú* y termina con *Oxalá*. A cada orixá se le ofrece un mínimo de tres cantos, en la lengua *yorubá*, que se ha convertido por eso en una lengua litúrgica, o también en portugués, acompañados de los toques característicos y de las respectivas danzas de los dos grupos, varones y mujeres, en el salón central del *candomblé*, hasta que los orixás entran en posesión o “montan su caballo” con una violencia que “varía según las circunstancias, el temperamento del individuo y la naturaleza del dios que posee” (1978: 24). Producida la posesión o trance, las personas encargadas (*ekédi*) les quitan parte de su ropa (la casaca o el chal) y, especialmente, los zapatos, en el gesto simbólico de “despojar el individuo de su personalidad brasileña para que retorne a la condición de africano” (1978: 24) y revisten a los poseídos de la ropa y símbolos de la deidad poseedora, que es el orixá al cual la persona está ligada por el respectivo rito de iniciación;

e) *la danza de los orixás*: concluido el intervalo del cambio de indumentaria, según Bastide,

los hijos e hijas de santo retornan al salón de la danza. Pero, en ese momento, no son ya hijos e hijas de santo, sino los propios dioses encarnados que van a mezclarse un rato con sus adeptos brasileños. El ritmo de la ceremonia no se modifica; tienen lugar las mismas evocaciones de los orixás en el orden preestablecido, siempre con el mínimo de tres cánticos reglamentarios, con los mismos leit-motiv wagnerianos, delante de un público lleno

13 Sobre dichos tambores escribe Bastide: “No son tambores comunes o, como se dice allí, tambores ‘paganos’; fueron bautizados en presencia de padrino y madrina, fueron sometidos a una aspersión de agua bendita traída de una iglesia, recibieron un nombre y en su presencia se consumió hasta el fin un cirio encendido. Y, sobre todo, ‘comieron’ y ‘comen’ todos los años aceite, miel, agua bendita y sangre de una gallina... cuya cabeza fue arrancada por el *babalorixá* sobre el tambor inclinado” (1978: 21). Como se ve, el uso del agua bendita del culto católico es un ejemplo más de esa libertad a que me refería para utilizar el “poder sagrado” de los dos sistemas religiosos.

de fervor y de respeto. Los gestos, sin embargo, adquieren mayor belleza, los pasos de danza alcanzan extraña poesía. No son ya costureras, cocineras o lavanderas que danzan al son de tambores en las noches bahianas, sino que es Omulu recubierto de paja, Xangô vestido de rojo y blanco, Iemanjá con sus cabellos pintados de algas. Los rostros se metamorfosearán en máscaras y perderán las arrugas del trabajo cotidiano, desapareciendo los estigmas de esa vida de todos los días, llena de preocupaciones y de miseria; Ogum, guerrero, brilla bajo el fuego de la cólera y Oxum está toda hecha de voluptuosidad carnal. Por un momento se confundirán Africa y Brasil; se abolió el océano, se apagó el tiempo de la esclavitud. He aquí a los orixás presentes, saludando a los tambores haciendo *ika* o *dobale* delante de los sacerdotes supremos, danzando y algunas veces revelando el futuro o dando consejos. No existen ya fronteras entre lo natural y lo sobrenatural; el éxtasis realizó la comunión deseada (1978: 26)¹⁴.

f) *ritos de salida y de comunión*: el éxtasis no terminará hasta que se canten los *unló*, cuya finalidad es precisamente hacer que se marchen los orixás, para lo cual se tendrá un orden inverso al de las invocaciones y así se comenzará por los orixás llegados al final. Luego los hijos de santo traerán los alimentos depositados en el pejí ante su respectivo orixá y los comerán, ofreciendo también a los demás hijos de santo y a las otras personas no iniciadas, que estén todavía en el *terreiro*.

Como es evidente, el punto culminante de esta prolongada ceremonia es el trance, cuyo origen ha sido objeto de múltiples disquisiciones. ¿Cómo explicar que los miembros del candomblé sigan entrando en éxtasis la mayoría de las noches que celebran sesión? ¿Es algo que deba explicarse naturalmente, por algún tipo de condicionamiento biológico, psicológico o cultural, o deberá buscarse alguna explicación sobrenatural, por más que, en este caso, el científico limite su explica-

¹⁴ *Ika* es el saludo de las personas poseídas por un orixá masculino y que consiste en arrojarse de barriga al suelo. *Dobale*, por su parte, es el saludo de las personas poseídas por un orixá femenino y que consiste en echarse a lo largo en el suelo, apoyándose en los codos y en los antebrazos, una vez del lado derecho y otra vez del lado izquierdo (Bastide 1978: 286).

ción a la mediación que la divinidad utiliza para producir el efecto? Entre las *explicaciones psicológicas* destaca la definición clásica del fenómeno hecha por el médico Nina Rodríguez (+1906): "Sonambulismo provocado con desdoblamiento de personalidad" (1935: 122); siguiendo esta tesis de la hipnosis, Waldemar Valente sostiene que "la fatiga producida por la danza prolongada, agravada por el toque frenético de *adarrum*, condiciona el estado de vértigo que favorece la hipnosis precursora del trance o posesión" (1956: 85); en la misma línea William Sargant en el Simposio de Siquiatría Transcultural de Bahía en 1968 repetirá lo que había dicho, cuatro años antes, en una conferencia en Recife, que el trance "es provocado por la cadencia de las batidas de tambores, sin ninguna influencia de carácter místico. Como ilustración citó el caso de mujeres en Inglaterra que habían entrado en trance, apenas escuchan grabaciones hechas por él" (Sparta 1970: 57).

Entre las *explicaciones antropológicas* merece reseñarse la de Melville J. Herskovits, gran conocedor de las culturas africanas a uno y otro lado del Atlántico:

Porque en relación con la situación en que estas experiencias de posesión se producen, no pueden ser consideradas en absoluto como anormales, y muchos menos psicopáticas. Están moldeadas *culturalmente*, y a menudo inducidas por aprendizaje y disciplina. La danza u otro acto de personas poseídas son tan estilizados que quien conoce la religión puede identificar al dios poseedor por la conducta del individuo poseído. Además, la experiencia de posesión no parece restringida a personas emotivamente inestables. Los que "reciben al dios" recorren la gama de todos los tipos de personalidad... Finalmente, la naturaleza de la experiencia de posesión en esas culturas de negros se encuentra tan disciplinada que solamente puede sucederle a un determinado devoto en circunstancias particulares y al parecer arbitrarias. En Africa occidental y en el Brasil los dioses descienden solamente a quienes han sido designados antes por el sacerdote de su grupo, quien impone sus manos sobre las cabezas de aquéllos (1968: 81).

Una posición similar parece tener Bastide, quien sostiene que el trance "no se puede explicar simplemente recurriendo a los datos psicopatológicos. El, de hecho, constituye un rasgo cultural, normal y

obligatorio en las civilizaciones negras. Es una parte del ritual religioso y hasta el mismo ritual" (1971: 516); además, juzga que, a semejanza de Santa Teresa de Avila, que distingue una rica diversidad de "moradas" o grados en la experiencia mística, los afrobrasileños "también distinguen los estados de *ere* o de *tobossa* (trances infantiles), los estados de *thokueni* u otros guías (trances de transición) y los de los dioses propiamente dichos" (1971: 516)¹⁵.

También puede catalogarse dentro de este enfoque al antropólogo inglés Joan M. Lewis (1977), por más que no se refiera exclusivamente al trance del candomblé sino al trance religioso en general y se limite a estudiar cómo éste "puede relacionarse con las circunstancias sociales... o qué funciones puede cumplir en diferentes tipos de sociedades" (1977: 21). Para Lewis el trance es una forma de disolución mental y puede clasificarse, de acuerdo a la causa a que se atribuya, en místico, debido a la pérdida temporal del alma o a ser poseído por algún espíritu ancestral o por algún ser divino, y no-místico, debido a causas naturales; también puede clasificarse, de acuerdo a los espíritus que lo producen, en periféricos, cuando los espíritus provienen de fuera, de pueblos vecinos hostiles, y no juegan ningún papel en la sustentación del código moral de la sociedad de los que entran en trance, y centrales producidos por espíritus que tratan de conservar la moralidad de la sociedad. Al preguntarse Lewis sobre los factores sociales que inhiben o favorecen el éxtasis, responde:

15 Esta diversidad del trance la estudia en el capítulo V de su trabajo sobre el candomblé (1958). Suponiendo que "para estudiar los orixás hay dos métodos posibles: uno que podemos llamar deductivo, que consiste en partir de los mitos para comprender a través de ellos... la cultura, y otro que sería inductivo y consistiría en partir de los ritos para llegar a los mitos" (1978: 199), hace un análisis estructural de trance místico. Según Bastide, aunque "las danzas miméticas no son diferentes en la primera y en la segunda parte de la fiesta, antes y después de la posesión, sin embargo, toman otro carácter: en la primera parte, tratase de una simple *imitación* de acontecimientos místicos, y en la segunda, de una *reiviscencia* de esos mismos acontecimientos" (1977: 200). Ahora bien, si se analiza esta diversidad del trance, parece que "todo dios africano está acompañado por su Exú y por su espíritu infantil en Brasil. El papel del Exú es abrir el camino al orixá... el papel del ere es el de 'hacer más suaves', como dice la gente de Bahía, las relaciones de la *iao* con su orixá, defendiéndola de la brutalidad de los abrazos divinos..., moderando los ardores del trance". Por eso Bastide concluye: "el estudio del éxtasis místico, en cuanto que éste no es sino una interiorización de los mitos, nos fuerza a complicar el concepto que teníamos formulado respecto a los orixás en los capítulos precedentes. De hecho, no se puede hablar de un Orixá simplemente, sino de un complejo Orixá-Exú-ere. Trátase de una trinidad mítica" (1977: 234).

Las pruebas empíricas que revisamos sugieren que por lo menos parte de la respuesta está en las presiones sociales y ambientales agudas y constantemente recurrentes que militan contra la formación de grupos sociales grandes y seguros. Puesto que, como veremos, las sociedades en que los cultos de posesión persisten son generalmente aquellas compuestas de unidades sociales pequeñas, fluidas, expuestas a condiciones físicas particularmente severas o comunidades conquistadas bajo el yugo de la opresión externa. Así, al igual que en los cultos periféricos, las circunstancias que estimulan la respuesta extática son precisamente aquellas en que los hombres se sienten constantemente amenazados por presiones severas que no saben cómo combatir o controlar, excepto a través de los heroicos vuelos del éxtasis mediante los que tratan de demostrar que son iguales a los dioses. Así, si el entusiasmo es una respuesta a la opresión y represión, lo que él procura reclamar es el dominio humano triunfante sobre un ambiente intolerable (1977: 36).

Es fácil aplicar estas afirmaciones al mundo negro brasileño de la época colonial y de los modernos barrios marginales de Salvador, aunque estas funciones sociales, como observa Lewis, no agoten la funcionalidad del trance, ni expliquen plenamente su existencia (1977: 37). Por eso, voy a retomar la explicación del trance.

Finalmente, hay sobre el trance *explicaciones específicamente religiosas*, ya sea por sus frutos, ya sea por un verdadero contacto con lo divino, aunque no pueda explicarse completamente el cómo. Tales explicaciones son más frecuentes en los que estudian el trance "desde dentro" ¹⁶.

16 Sparta se pregunta si en el trance hay alguna manifestación de lo divino y después de referirse a diversas formas de revelación, responde: "según las reglas de nuestra lógica, los hijos y padres de santo en éxtasis no deberían producir ninguna expresión de valor. Con todo miremos la danza. Es arte. Y el arte es un valor. Miremos los sacrificios. Son religión. Y la religión es un valor. Miremos la vida moral y solidaria. En muchos de ellos es generalmente buena. Y la moral y la solidaridad son valores" (1970: 73). Más explícitos son los testimonios que me dieron tres eclesiásticos, dos de ellos sacerdotes y el otro estudiante para sacerdote y dos de ellos de raza negra y el tercero aceptado como miembro de un candomblé. Primer testimonio: "Aunque se puedan dar explicaciones psicológicas o culturales, yo creo que en el trance se entra en contacto con lo divino. Hay personas que fingen; pero en el trance verdadero se trabaja con la punta fina del alma humana, es como otra forma de conocimiento. Es un contacto con lo divino no discursivo, sino vital. Mi abuela era "mãe do santo" y me decía que, después del trance, sentía como un cansancio. Sin embargo, es necesario hacer cierto discernimiento ante

Volviendo a los ritos de éxtasis, hay que tener en cuenta que el año del candomblé no se identifica con el año legal ni con el año eclesiástico, sino que comienza a fines de agosto o en el primer viernes de septiembre, según los diferentes terreiros, con una ceremonia que era designada antiguamente “por el nombre de ‘inhamé nuevo’, que la liga al ciclo de fiestas agrícolas de Africa, o por el de ‘agua de Oxalá’, que la liga al ciclo de las adoraciones divinas”. Tal ceremonia tiene “un triple carácter de fiesta agraria, de apertura del tiempo sagrado y, finalmente, de purificación de la comunidad; efectivamente, el tiempo sagrado es también el del ritmo de la vegetación y el del ritmo de la sociedad” (Bastide 1978: 87-90).

2.2 Ritos de iniciación y de adivinación

La motivación que tienen las personas para integrarse a un candomblé son muchas y, si se repasan las historias personales de los miembros del grupo, se encuentran casi las mismas motivaciones del culto a los santos en el catolicismo popular, es decir la solución del problema concreto de la vida ordinaria. Una vez que se inicia el contacto con el grupo, la incorporación es gradual; primero, se asiste como simple simpatizante y luego se pasa por una serie de ritos de iniciación, tales como el lavatorio de las cuentas del collar, el *bori* y la iniciación propiamente dicha. Cada miembro del candomblé tiene su collar del orixá al que se pertenece (blancas de Oxalá, amarillas de Oxum, verdes

el trance. Desafortunadamente no hay todavía un verdadero acercamiento de la Iglesia oficial, a pesar de la simpatía que suscita hoy el pentecostalismo. Este ni sabe interpretar las lenguas, ni se interesa por los problemas sociales; el verdadero candomblé, sí. Sería muy bueno que la Iglesia se acercara, evitando el intelectualismo y el reduccionismo político”. Segundo testimonio: “El trance no es una reencarnación, sino una experiencia de lo divino que se hace presente, un momento litúrgico fuerte. Los orixás no son dioses personales, sino fuerzas del universo que representan el poder de Dios”. Tercer testimonio: “No estoy de acuerdo con ciertas interpretaciones psicológicas o culturales, porque a veces no son otra cosa que un modo de negar lo sobrenatural. Yo he experimentado la sabiduría de la gente en trance como algo ‘extraordinario’. En una casa próxima, ante una enferma de cáncer y ante una joven que quería abortar, un miembro de un candomblé, sin necesidad de toque, es poseído por su orixá y dice, en un caso, que no se puede hacer nada y, en el otro, que no se debe. Para mí, el trance es un fenómeno sobrenatural. Yo no lo discuto más que la transustanciación de la eucaristía católica”.

de Oxosse...), para lo cual debe descubrir, en un rito de adivinación que celebra el babalao, cuál es el orixá “dueño de su cabeza”; luego compra dicho collar y se lo lleva al babalorixá o ialorixá de dicho candomblé para que “lo lave” en una ceremonia, que marca el inicio de la pertenencia de la persona al candomblé y la aceptación de una serie de obligaciones (no comer determinados alimentos, no tener relaciones sexuales en el día de la semana consagrado a su orixá y contribuir a los gastos del candomblé), cuyo incumplimiento puede acarrear el castigo de los orixás. Si por alguna razón el collar pierde su fuerza protectora, debe ser sometido a un nuevo lavado, que se conoce como *bori*, y se designa popularmente como “dar de comer a la cabeza” para indicar la función de fortalecimiento del espíritu del miembro que se está iniciando; este rito, que es el segundo de la iniciación, incluye el sacrificio de un animal. Finalmente, viene la iniciación propiamente dicha, por la que se prepara la piedra del respectivo orixá, que se conserva en el peji del terreiro, y la persona se consagra en una larga ceremonia hasta convertirse en *iao* o esposa del orixá¹⁷; la ceremonia supone una reclusión durante 17 días y es muy similar a la que se celebra en Africa, como lo prueba Verger. No me detengo a describir más estos ritos, sobre las que hay buena etnografía en diferentes autores (Bastide 1977, Verger 1981: 36-69), porque no tocan al problema del sincretismo.

En cuanto a la adivinación, aunque los orixás pueden dar a conocer el futuro a sus hijos e hijas durante el trance, sin embargo están institucionalizados en el candomblé una serie de ritos adivinatorios, que son realizados por los babalao como sacerdotes de Ifá y que consisten en rezar determinadas oraciones o Ifá o Exú y en arrojar los “buzios” al suelo y, de acuerdo a la manera cómo caen, se responde la pregunta que se ha hecho.

17 Bastide cita a Henri G. Cluzot, autor de *Le cheval des dieux* (1951), quien defiende que la iniciación sirve para crear el condicionamiento para el trance: “El punto central de la iniciación consistiría, pues, en administrar hierbas especiales que actúen como drogas en las candidatas, reduciéndolas a un estado de adormecimiento, manteniéndolas bajo una especie de dominación hipnótica y estableciéndoles en el espíritu, cuando están en ese estado de desagregación mental, una asociación entre el desencadenar ciertas músicas y el trance” (1978: 33).

2.3 Ritos de transición

Además de los ritos de iniciación, que también pueden considerarse ritos de transición, hay otros que lo son en el sentido más estricto, porque marcan las etapas más decisivas de la existencia humana (nacimiento, matrimonio y muerte) y porque en ellas la religión católica oficial impuso sus propios ritos durante el período colonial e imperial del Brasil, aunque, con la separación de Iglesia y Estado del período republicano y con el nacimiento autónomo de la religión afro-brasileña de las últimas décadas, haya habido una mayor separación de los ritos de transición de ambas tradiciones religiosas. Poco después del nacimiento, la gran mayoría de los negros bahianos recibe el *bautismo* en el templo católico. En la aceptación de tal rito hay, además de la motivación general de ser cristiano entendida como algo compatible con la práctica del candomblé, toda una serie de motivaciones compartidas por muchos brasileños que viven el catolicismo popular (por ejemplo, con el bautismo el niño se fortalece contra la enfermedad, crece derecho o no se convierte en animal) y hay también la necesidad de tener un padrino que sea fuente de seguridad; pero Bastide cita a Juvenal Silva Campos en "Costumes e crenças dos afro-bahianos" en *Sociología* (XI, p. 440), quien describe:

cómo se practicaba la ceremonia del bautismo africano algunos años atrás. Tratábase de una ceremonia simple, practicada por el padre o la madre de santo; servía de pila bautismal una vacía conteniendo cierta infusión de hojas aromáticas y la cabeza del recién nacido era lavada con el líquido. Recibía entonces éste el nombre de su santo protector, así como el collar consagrado a éste... Esta descripción supone un rito anterior..., la visita al babalao para conocer con precisión el nombre del orixá protector... Pero esta orixá no pasa de ser una divinidad latente, no existe en la 'cabeza'. Para que esto ocurra es preciso pasar por el rito de iniciación (1978: 241).

En cuanto al *matrimonio*, la mayoría de los bahianos de color no celebran el matrimonio católico; antes de la unión de la nueva pareja, hay que hacer un sacrificio a los antepasados, a Exú y a Ogun, pues Exú "por medio de la cópula, volvió a formar el primitivo matrimonio

Obatalá-Oduduá, soldando de nuevo las dos mitades de la calabaza, lo que permite la formación de la criatura. La creación del hombre es, pues, una repetición de la creación del cosmos” (1978: 237-38). Hay exogamia no de candómbé, aunque éste vino a sustituir de algún modo al clan, sino entre las personas del mismo orixá, que se llaman a sí mismos de hermanos, por lo que debe practicarse antes del matrimonio un rito de adivinación sobre el orixá de los novios y muchos atribuyen el fracaso de los matrimonios al incumplimiento de las reglas de exogamia.

Finalmente, en cuanto a *la muerte*, también aquí no es extraño que se recurra a la doble ceremonia fúnebre¹⁸. Pero se mantiene, sin embargo, con toda su fuerza la cosmovisión africana sobre la muerte. Ya me referí, al tratar del culto a los Eguns, a la ceremonia de *axexê*. También me referí a los tres elementos que componen un ser humano, el Emi, el Ese y el Ori, o sea el soplo, el cuerpo y el alma. Juana Elbein distingue claramente entre la “existencia genérica” y la “existencia individualizada” de la persona y sostiene que, cuando una persona muere, su Emi vuelve al Orum y se reintegra a la masa de aire que le dió origen, hasta que se “in-corpore” a un nuevo individuo; por su parte, el cuerpo, una vez enterrado, se descompone y se reintegra a la tierra, y el Ori se reintegra al Opori, su doble en el cielo. Algún tiempo después del entierro comienza el *axexê* en el terreiro. Tal ceremonia dura siete días y es muy importante, porque “sin Asese no hay comienzo, no hay existencia. El Asese es el origen y, al mismo tiempo, el muerto, el paso de la existencia individual del *Aiyé* a la existencia genérica del *Orum*. No hay ninguna confusión entre la realidad del *aiyé*, el muerto, y su símbolo o su doble en el orum, el *Egún*”, palabras de Elbein tomadas del último párrafo de su obra (1977: 235). De un modo similar, Ziegler sostiene:

18 Me contó el exabad del Convento de San Benito que él celebró la misa de 8º día de la muerte de una *mãe do santo*, madre de Didí dos Santos, y dijo en la homilía que no ignoraba que la difunta era bautizada y que había dedicado la mayor parte de su vida a los cultos afro-brasileños, pero que necesitaba de la misa para “completar” su purificación ante Dios. Al día siguiente, interrogado por la prensa, el presidente de la Confederación de Sectas afro-brasileñas de Bahía declaraba que la misa era necesaria para “completar” la purificación del difunto.

Concluyendo, resumo los pasos constitutivos de la teoría nago-yorubá de la muerte y de la zanatopraxis de la go-bierna. Una vez realizado el acto creador del Orixá, estando la cabeza del hombre 'colocada' en el cielo, ninguna persona podrá destruirla (*se refiere al Ipori*). La muerte es un paso de la máscara al rostro, un cambio de dos cabezas de desigual realidad. Cuando el rostro humano "se deshace en la arena", el hombre ya ha días que se reintegró a su rostro del cielo. Allí él encontrará la sociedad de los Ipori, las múltiples familias, los padres, los clanes y las asociaciones libres que gobiernan la vida del cielo. En otras palabras: la muerte es el acto singular por el cual el hombre deja su *Apo-iyé* o 'saco de su memoria individual'. *Abandona al mismo tiempo su Bara-Ayiê, su carácter humano fruto de sus mutaciones soportadas en su existencia terrestre. Viejo, encuentra en su Ipori su juventud intacta. Impotente, muere por la vida. Por una vida que no cesa y no envejece jamás.* Otros nacerán después de él; para ellos el mismo proceso de creación preside el paso a la vida: un Orixá introduce su mano en la materia no individualizada de la vida, en la arcilla, sustancia de Orum. Al hacerlo, individualiza una porción de esta sustancia, haciendo de ella un cuerpo, un rostro, un Ipori eterno, que es colocado en el cielo. Nace el hombre... *Todo hombre nace de sustancia vital, de un acto creador singular y jamás repetido. Una vez nacido, vive para siempre.* (1977: 123-124).

De estos textos se desprende que, para los nagos, la muerte es el retorno al trasmundo del Ori y el Emi, de donde podrá el alma retornar en una nueva reencarnación hasta que se convierta definitivamente en un Egún. Al ser una concepción tan diferente de la cristiana, pues ésta niega la transmigración y sostiene una sanción eterna, es claro que no ha podido identificarse con la misma, aunque ambas sostengan la creación como origen definitivo o irrepetible de un nuevo ser. Pero muchos afro-brasileños han mantenido paralelamente los dos sistemas rituales sin llegar a una síntesis de significados o, manteniendo un sincretismo, que no ha sido suficientemente investigado, especialmente por estudiosos como Ziegler o Elbein que están más interesados en descubrir las creencias originales que las que actualmente tienen los brasileños de color.

3. Las formas de organización y las normas éticas

Cada candomblé es perfectamente autónomo. La "União das seitas afro-brasileiras de Bahía", que se estableció en 1937, no pasa de ser una institución de simple defensa colectiva. La autonomía conlleva una estrecha solidaridad, de modo que da Costa Lima lo define como "familia religiosa particular" (1977: 184). La organización del candomblé comprende tanto un lugar sagrado, conocido como *terreiro*, cuanto un grupo humano con roles diferenciados. En cuanto al *terreiro*, éste se considera un microcosmos de Africa y así reproduce de algún modo los templos de la tierra ancestral, adaptándose a las circunstancias locales de los barrios suburbanos de la ciudad de Salvador, pues ordinariamente el *terreiro* forma parte de la vivienda del padre de santo. En todo *terreiro* debe haber la casa de Exú, a la entrada, que puede reducirse a una hornacina con la imagen y los símbolos respectivos, la casa de los Egúns y la casa de los Orixás; ésta es la parte más amplia e incluye el *peji* o santuario, donde se conservan los símbolos de cada uno de los orixás, el salón de danzas y ciertos cuartos, que sirven para la iniciación de los hijos de santo o para que se cambien de indumentaria después del trance; en el salón de danzas hay siempre un poste central, que no tiene una finalidad arquitectónica, pues a veces no llega al techo, sino una finalidad ritual, porque en torno al mismo danzan las hijas de santo y junto a él se depositan las ofrendas en las ceremonias fúnebres o *axexê*. Todo *terreiro* debe ser consagrado para que reciba el axé¹⁹.

Como se ve, a diferencia de los templos africanos, los *terreiros* no están consagrados a una sola divinidad, sino a todos los orixás, aunque puedan estar especialmente dedicados al orixá propio del padre

19 La palabra axé es clave para entender la cosmovisión religiosa afro-brasileña y es tratada ampliamente en trabajos como el de Juana Elbein (1975). Bastide dice de dicha palabra: "Es sabido que *axé* 'designa en nago la fuerza invisible, la fuerza mágico-sagrado de toda divinidad, de todo ser animado, de todas las cosas'. B. Maupoil escribe que se trata del correspondiente yorubá del término árabe *baraka* en los países magrebinos, del *mama* polinesio o melanesio, del *orenda* de los iroqueses, del *manitu* de los algonquinos. En el Brasil el término se conservó para designar algo diferente, pero que tiene en común con los otros significados el hecho de tratarse de un depositario de la fuerza sagrada: significa, en primer lugar, los alimentos ofrecidos a las divinidades; en segundo lugar, las hierbas utilizadas para el baño ritual de las iniciadas y también para curar enfermedades; finalmente, el fundamento místico del candomblé" (1978: 69).

o madre de santo que preside; por eso, pueden considerarse, según la expresión de Bastide, “un resumen de toda la Africa mística” (1978: 79); además, por ser un microcosmos de Africa, permiten a los brasileños de color reconstruir muchos elementos de la propia etnicidad en el exilio.

En cuanto al grupo humano que integra el camdomblé, éste está formado fundamentalmente por el sacerdote jefe encargado de presidir el culto de los orixás, que, como ya he indicado, puede ser un varón (*babalorixá*) o una mujer (*ialorixá*) y por el grupo de hijos de santos, entre los que ordinariamente es mayor el número de mujeres que el de varones. Bastide define el papel del padre de santo:

El Babalorixá es el jefe del culto; tiene, por consiguiente, toda la autoridad sobre el conjunto de fieles, yendo hasta a la posibilidad de azotarlos, si faltan a sus deberes; es quien prepara los objetos sagrados, quien dirige las fiestas públicas o privadas, quien identifica a las divinidades que entonces se manifiestan, quien controla los sacrificios y las iniciaciones, quien consulta los *obi* (y algunas veces los buzios) para conocer la voluntad de los orixás. Si las hijas de santo se pelean unas con otras, debe establecer el orden y la armonía entre ellas...; insinúase también en su vida privada, gracias a la autoridad moral que posee y les dirige amigablemente los negocios. Incluso puede, en ciertos casos, asumir el papel de curandero, sobre todo cuando la dolencia tiene origen mística..., por ejemplo, cuando es consecuencia de la violación de un tabú o cuando hay “mal de ojo”, producido por un hechicero (1978: 54-55).

Pero, como ya se vió, hay otras tres clases de sacerdocio (*babalaô*, *babalosaim* y *babalogê*), que dirigen los cultos de adivinación, a la dueña de la vegetación y a los muertos, respectivamente. Además, hay funcionarios religiosos más secundarios, como los *ogan*, que son los que hacen los sacrificios o dirigen la música, las *ekedy*, que cuidan a las hijas de santo durante el trance, etc. Con relación a los fieles, hay que tener en cuenta que en cada camdomblé hay muchas personas que son simpatizantes y que asisten con mayor o menor regularidad a los actos de culto público, hasta que son admitidas oficialmente por medio de los ritos de iniciación.

Sobre las normas éticas de los candomblés, ya he ido indicando una serie de tabués, deberes cultuales y deberes de solidaridad con los miembros del propio candomblé, fuera de los mandamientos universales, pero, como en la ética del sistema religioso andino y maya, es el aspecto sobre el que se dispone de menos información, por haber sido mucho menos investigado y por tratarse de religiones más centradas en el culto que en la moral.

Para cerrar este apartado de la etnografía religiosa afro-brasileña, quiero observar que en este tercer caso parece haber una mayor ruptura todavía entre la organización religiosa propia y la organización oficial de la Iglesia católica. Aunque la mayoría de los negros brasileños acuda a los templos católicos para determinados ritos, sobre todo el bautismo, la celebración de una misa o el cumplimiento de una promesa, el sentido de pertenencia está mucho más ligado al propio candomblé que a la parroquia católica respectiva, no sólo por la escasa formación cristiana, sino porque el candomblé tiene unas características (tamaño del grupo, participación activa en el culto hasta llegar al trance, liturgia más orientada a todos los aspectos de la persona, etc.) que mantienen más vivo el sentido de pertenencia.

CAPÍTULO IV

HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN ANDINA

Los sistemas religiosos hasta ahora descritos son productos europeos, por ser el resultado de la imposición y del cambio religioso de los quechuas, mayas y aymaraes a través de su historia como pueblos. Uno de los

SEGUNDA PARTE

VISION HISTORICA

La evangelización por la Iglesia católica se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVI, cuando se fundaron las primeras misiones. Los apóstoles de la evangelización fueron evangelizados por la Iglesia española de un modo compulsivo, con abundantes recursos humanos, con una metodología rudimentaria que luego se perfeccionó. Los misioneros, a pesar de un rigoroso control de la Corona, que impidió la explotación de los indios, se dedicó a concentrarse en pueblos para organizarlos en forma de trabajo obligatorio o "servicio personal", como la mita minera. Los misioneros, los frailes benedictinos fueron evangelizados por la Iglesia portuguesa, primero de modo compulsivo, con centros y metodología rudimentaria y después de un período más largo, por estar basada fundamentalmente en la explotación de los negros. Si se trata de diferenciar la evangelización de quechuas y mayas, hay que tener presente que, esta, durante el período colonial, fue realizada a pesar de ser hecha en el Perú por los franciscanos y el clero secular y en Guaymas por los dominicos; luego en Guaymas se dio una verdadera explosión, al ser expulsados de la región los dominicos por orden del gobierno a mediados del siglo XVIII y al no poder

C A P Í T U L O IV

HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN ANDINA

Los sistemas religiosos hasta ahora descritos son productos históricos, por ser el resultado de la experiencia y del cambio religioso de los quechuas, mayas y afro-brasileños a través de su historia como pueblos. Uno de los hechos centrales de esa historia es, sin duda, su evangelización por la Iglesia católica. Aunque en la simple exposición de las tres evangelizaciones, que presentaré en los capítulos 4, 5 y 6, aparecerán enseguida las semejanzas y diferencias, quizás pueda ser útil comenzar con una visión de conjunto. Los quechuas cusqueños y los mayas chiapanecos fueron evangelizados por la Iglesia española de un modo compulsivo, con abundantes recursos pastorales, con una metodología misionera que llegó a ser bastante sistemática y dentro de un régimen colonial duro que, aunque no permitió la esclavitud de los indios, les obligó a concentrarse en pueblos para imponerles formas de trabajo obligatorio o "servicio personal", como la mita minera. En cambio, los afro-bahianos fueron evangelizados por la Iglesia portuguesa, también de modo compulsivo, con recursos y metodología misionera pobres y dentro de un régimen colonial más duro, por estar basado fundamentalmente en la esclavitud de los negros. Si se trata de diferenciar la evangelización de andinos y mayas, hay que tener presente que, ésta, durante el período colonial, fue similar, a pesar de ser hecha en el Cusco por los franciscanos y el clero secular y en Chiapas por los dominicos; luego en Chiapas se dió una verdadera ruptura, al ser expulsados de la región los dominicos por orden del gobierno a mediados del siglo XIX y al no poder

ser adecuadamente reemplazados por un decreciente clero secular, mientras que en el Cusco el deterioro pastoral vino sólo a raíz de la paulatina disminución del clero que caracteriza al primer siglo de la independencia peruana. Por eso, en general puede decirse que la evangelización de los quechuas del Cusco tuvo un resultado mejor que la evangelización de los mayas de Chiapas y mucho mejor que la de los negros de Bahía, aunque en los tres grupos pueda hablarse de cierta persistencia de su religión original.

Pasando ya a exponer la evangelización andina, me limitaré a recoger, sobre todo, algunos puntos de mi extensa obra *La transformación religiosa peruana* (1983), pues juzgo que lo que allí sostengo sobre la transformación del Tawantinsuyu es válido para la zona cusqueña. Los puntos que voy a desarrollar son las etapas y métodos de la evangelización, el aporte católico a la religión resultante, el aporte religioso indígena, los movimientos y formas de resistencia autóctona y, finalmente, cierta evaluación del proceso evangelizador.

1. Etapas y métodos de la evangelización

Al estudiar la evangelización andina hay que recordar que la corona española, como consecuencia del régimen de patronato regio concedido por las bulas de Alejandro VI (1493) y Julio II (1507), consideraba la evangelización como meta importante de la empresa colonial. Tal patronato significó, por una parte, un apoyo importante al enorme costo de la empresa misionera (por ejemplo, entre 1530 y 1820 vinieron al Perú a expensas del rey 2.171 religiosos de las cinco grandes órdenes religiosas, de los que el 47% eran franciscanos y el 22% jesuitas) (Borges 1977: 481-535) y, por otra parte, una pérdida de libertad y credibilidad de parte de la Iglesia, pues el rey tenía por la bula de Julio II, el derecho de "presentar personas idóneas para la iglesia catedral y para cualesquiera otros beneficios eclesiásticos" y los indios eran testigos de las similitudes y alianzas entre los corregidores españoles y sus curas doctrineros. También hay que recordar que la evangelización estaba centrada en los artículos del credo, en la liturgia de los sacramentos y sacramentales, en la organización de parroquias y cofradías en los mandamientos del viejo decálogo, tal y como este sistema religioso era propuesto por la Iglesia oficial, que

se había redefinido en el concilio de Trento en polémica con los protestantes, y vivido por la Iglesia popular española, que también se había redefinido en su largo peregrinaje por las culturas y por la historia.

No es fácil establecer *etapas en la evangelización* peruana y, al intentarlo, pueden utilizarse criterios diferentes. Yo voy a hacerlo desde el punto de vista de la eficacia de los resultados obtenidos, distinguiendo cuatro grandes períodos: constitutivo, de consolidación, de deterioro y de renovación:

A) *Período constitutivo*: abarca el primer siglo colonial o, más exactamente, desde mediados del siglo XVI, en que terminan las guerras civiles, que permiten el desarrollo de la actividad misionera y la celebración del I Concilio Limense (1551), hasta mediados del siglo XVII, en que terminan las grandes campañas de extirpación de la idolatría en el arzobispado de Lima (1660). En este período constitutivo pueden distinguirse dos etapas. Una, de *cristianización intensiva*, centrada en el episcopado de Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606), quien celebró diez sínodos diocesanos y tres concilios provinciales, pero, sobre todo, el 3º Limense (1582-83), que fué el más importante de la historia peruana colonial y estableció la base pastoral de la Iglesia hispanohablante de América del Sur, ordenando entre otras cosas la publicación del catecismo trilingüe (quechua, aymara y castellano). La actividad misionera es realizada por dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas, que tuvieron su "edad de oro" con figuras excepcionales. En cuanto a métodos misionales, aunque la etapa se inicia con el de "tabula rasa", por el carácter demoníaco que la teología imperante atribuía a la religión indígena, se termina con el de sustitución o de no "destruir los templos que tienen de sus ídolos, sino solo sus ídolos... y de trocárseles (sus sacrificios) en alguna solemnidad como la dedicación del templo o el nacimiento de los mártires", según el viejo consejo del papa Gregorio a San Agustín de Cantorbery, evangelizador de Inglaterra, que recoge Acosta en el primero y más importante tratado de pastoral indígena (1588). Durante esta etapa desaparece la religión oficial incaica, se bautiza a la mayoría de los indios y los misioneros implantan las líneas maestras del catolicismo peruano.

La segunda etapa de este período constitutivo se caracteriza por las campañas de *extirpación de idolatrías* que se hicieron en gran escala, al menos en el arzobispado de Lima. Aunque la religión oficial incaica había desaparecido, no ocurrió lo mismo con la religión popular andina. Muchos indios siguieron practicándola, al lado o debajo de la religión cristiana, como consecuencia de la poca preparación con que habían recibido el bautismo y como un modo de afirmar su propia identidad ante el derrumbe de su mundo cultural. Si bien muchos no dejaban de dar la voz de alerta sobre esta situación, el detonante de las campañas sistemáticas fué el descubrimiento, en 1608 por el cura cusqueño de Huarochirí Francisco de Avila, de que los indios, que lo habían invitado predicar en la fiesta de la Asunción de la Virgen, se habían reunido para celebrar también a Pariacaca, una de las "wakas" más importantes de la región. A partir de ese momento se organizaron campañas sistemáticas, que fueron una especie de inquisición para indios, pero que, a diferencia de los procesos de ésta, iban precedidos de misiones de evangelización de los indios y el castigo de los culpables sólo podía llegar al destierro y nunca a la pena de muerte. Tales campañas sirvieron para erradicar muchas prácticas religiosas andinas persistentes, pero, sobre todo, dieron un conocimiento más profundo de la religión popular (Arriaga 1621, Avila 1646-8, Avendaño 1649, Villagómez 1649), lo cual facilitó la evangelización más profunda de los indios.

Pero, si esta segunda etapa significa una lucha iconoclasta contra la religión popular con unos métodos que horrorizan a nuestra moderna conciencia religiosa, significa también un esfuerzo por una "cristianización original" de la misma religión indígena. Frente a la interpretación del "origen diabólico" de las religiones indígenas, propio de la etapa anterior, surge la del "origen apostólico", que atribuye dichas religiones a la predicación de alguno de los apóstoles, especialmente a Santo Tomás o a San Bartolomé. Quien hace la formulación más completa de esta tesis es probablemente el agustino criollo de Chuquisaca, que vivió la mayor parte del tiempo en el Perú, Antonio de la Calancha (1639). Pero era una idea que había sido expuesta ya por Cabello de Balboa (1586), Guamán Poma (1615) y Ramos Gavilán (1621) y que defenderán también Avila (1646) y Alonso de la Peña (1668). Partiendo de la similitud entre las dos tradiciones reli-

giosas, Calancha la atribuye a la predicación de un personaje misterioso, del que hablaban muchos mitos indígenas, el cual tenía que ser un apóstol, pues, de lo contrario, Dios hubiera sido muy injusto con esta mitad del mundo, y explica la posterior deformación de este cristianismo indígena comparándolo con lo ocurrido en la India, Persia y Grecia. Esta explicación facilitaba la evangelización, pues permitía, a los misioneros, una revaloración póstuma de las religiones indígenas y, a los indios, reconciliarse con su pasado, que no había sido una gran mentira diabólica, sino que también estuvo asentado sobre la verdad.

B) *Período de consolidación*: se inicia hacia 1660, y termina dos siglos después. En 1660 la población indígena que, en poco más de 130 años, había sufrido el despojo de su religión autóctona oficial y popular y había sido sometida a una evangelización bastante compulsiva, puede hacer al fin su inventario religioso en el seno de la sociedad colonial y adopta una cosmovisión y talante religioso característico, que “cristalizan” y permanecen bastante inalterados hasta la actualidad. Los indios terminan por aceptar el catolicismo, pero haciendo una serie de reinterpretaciones del mismo desde la matriz cultural indígena y aun conservando muchos elementos religiosos autóctonos. Las principales razones que avalan este hecho son: en el terreno religioso, la Iglesia acaba de consolidarse con un clero abundante y un proyecto pastoral definitivamente establecido; además, hacia 1660 disminuyen mucho las campañas de extirpación de idolatrías de la arquidiócesis limeña, debido, entre otras razones, al éxito relativo de las mismas; y en el terreno socio-político, que va a constituir el marco de la vida religiosa, termina por consolidarse el sistema colonial con la promulgación de la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1681), que consagra los servicios personales y el tributo indígenas, con la desestructuración de la sociedad andina y la consolidación del régimen de comunidades impuesto por Toledo; finalmente, en el terreno artístico triunfa la arquitectura barroca como expresión del Perú mestizo que nace.

Y no es difícil probar que el nuevo sistema religioso se ha mantenido bastante estable hasta tiempos muy recientes, por el escaso influjo que han tenido en el mundo campesino de los Andes el racio-

nalismo de la ilustración, el liberalismo de la revolución francesa y el marxismo de la actualidad, aunque la paulatina disminución del clero desde la independencia española sí haya influido, por la importancia del mismo en la conservación de la vida ritual. Pruebas de tal estabilidad del sistema religioso son la ausencia de concilios provinciales, que marquen cambios de rumbo pastoral (el 6º Limense de 1772 no llegó a ser aprobado por el Papa y el 1º Plenario Latinoamericano de Roma de 1899 no tiene grandes novedades pastorales), la documentación sobre "visitas" que se conserva en los archivos diocesanos y las normas de los directorios pastorales, como el del obispo trujillano Martínez Compañón en su detenida visita pastoral a fines del siglo XVIII.

C) *Período de deterioro*: comprende la 2ª mitad del siglo XIX y la primera del XX. La independencia trajo la ruptura del régimen colonial con España y también una cierta ruptura del régimen eclesial con Roma como consecuencia del Patronato regio. Algunos obispos abandonaron el país y la Santa Sede no pudo cubrir las sedes vacantes hasta que se clarificasen las cosas entre España y sus antiguas colonias. Además se inicia una paulatina, pero creciente disminución del clero. Los tres mil sacerdotes que tenía el país en 1821 para atender al 1,8 millones de habitantes disminuyen absoluta, pero sobre todo relativamente al crecimiento de la población peruana, hasta el punto que hacia 1950 hay que recurrir a la ayuda del clero extranjero, sin poderse cubrir todas las parroquias, especialmente en la región andina. Tal disminución del clero repercute mucho en la pastoral popular por la importancia del sacerdote en la vida ritual. Además, con la independencia hay también una redefinición del país como mestizo, con el consiguiente olvido y desprecio de las culturas indígenas, que siguen conservando el cristianismo colonial, que se deteriora por la menor atención por parte de los sacerdotes.

D) *Período de renovación*: comprende los años transcurridos desde 1950, cuando la llegada de clero extranjero y la creación de prelaturas en las regiones más abandonadas de las viejas diócesis permiten una renovación de la pastoral. Tal renovación significa la mejoría de los métodos catequísticos y una preocupación más real por la promoción humana de los campesinos indígenas. Por otra parte, el Concilio Va-

ticano II y las Conferencias del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979) promueven una revaloración de la religión popular y la multiplicación de estudios, encuentros pastorales y otras iniciativas, lo cual repercute también en la renovación pastoral en las regiones indígenas.

2. Logros del proceso evangelizador

Si de los métodos y etapas de evangelización pasamos a analizar los logros de los misioneros en la imposición de la nueva religión, juzgo que hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

a) entre *las creencias*, acabó aceptándose plenamente a Dios, a los santos y al demonio. Se aceptó al *Dios cristiano*, porque equivalía al concepto de Dios creador que, según algunos cronistas, tenían ya los indios, porque se predicó efectivamente esa equivalencia, como consta, por ejemplo, en el difundido sermonario de Avendaño y porque, aunque los indios no hubieran tenido un concepto equivalente, la catequesis cristiana y el nuevo sistema ritual, especialmente las oraciones más divulgadas, la misa y los sacramentos, estaban tan centrados en dicha creencia que no pudo menos de ser aceptada, como lo confirma la moderna etnografía.

Se aceptó también a otros intermediarios sobrenaturales, que se representaban por imágenes o “santos”, tales como Jesucristo y la Virgen María en sus distintas advocaciones y los santos del cielo, por las siguientes razones. Primero, porque, aunque la catequesis oficial hablaba poco de los santos del cielo, como consta del escaso lugar que tenían en el sermonario oficial del 3º Concilio Limense (1585), la catequesis real debió ser mucho más explícita por ser un fácil recurso pedagógico y muy propio de la piedad católica de la época. Segundo, porque las imágenes respondían a la categoría religiosa indígena de intermediario sagrado, que otorgaba favores a cambio de prestaciones culturales y que tenía su propia organización con bienes y especialistas; cuando los misioneros introducen el culto a las imágenes, fundando cofradías con tierras y ganados propios del santo, van reemplazando el culto de la mayoría de las “wakas” por sus sustitutos funcionales. Finalmente, el culto de las imágenes se aceptó, porque,

muchas veces, los indios acabaron percibiendo que eran escuchados en sus peticiones y aun atribuyeron a muchas imágenes un carácter “milagroso” por su origen o por los favores que concedía. Esto último sucedía no solo en centros de peregrinación regional (la Virgen de Copacabana junto al lago Titicaca es un temprano ejemplo de este hecho), sino también con imágenes veneradas en pueblos casi desconocidos, como la Virgen María de Anan Cusi, en la doctrina de Acoria del obispado de Guamanga, sobre cuya aparición “milagrosa” en 1687 llegó a hacerse un detallado proceso diocesano (Marzal 1983: 205-209).

En cuanto *al demonio*, los misioneros explicaron el mal por la presencia de aquél en el mundo y los indios acabaron aceptándolo también dentro de su sistema de creencias con el nombre de Zupay. Tal palabra, aunque, según el primer diccionario quechua del dominico Fr. Domingo de Santo Tomás (1560), significaba espíritu bueno o malo, acabó significando sólo el segundo y sirvió para explicar o al menos clasificar todo lo que se consideraba malo, desde el origen de las religiones indígenas hasta la sodomía o la antropagia ritual.

b) entre *los ritos*, los indios acaban aceptando *los ritos festivos* en honor de los santos. Esto se explica, además de por las razones aducidas más arriba sobre la aceptación de la creencia en los santos, porque el culto a los santos y su expresión más característica, la fiesta, se convirtieron en un catalizador de la sociedad andina colonial. La fiesta se debía a la necesidad pastoral de la Iglesia de establecer “tiempos fuertes” en la vida ritual de los cristianos y respondía, además, al trasplante del ciclo festivo santoral cristiano hispano. Sin embargo, como llegó en el momento en que estaba surgiendo la nueva sociedad colonial, va a convertirse en catalizador de la acción de los eclesiásticos, que quieren evangelizar, de los funcionarios coloniales, que quieren fundar pueblos para controlar la población autóctona, y de los mismos indígenas, que quieren restaurar su mundo religioso ante la desaparición de sus wakas y restablecer su solidaridad social ante la desorganización de sus ayllus. Para organizar la fiesta se fundan cofradías, cuyos cargos (alférez, capitán, mayordomo, etc.) se combinan con los del cabildo (alcalde, regidor, etc.) para conformar una escala alterna, de modo que, según Fuenzalida (1970), “la comunidad en su conjunto resulta representada como si fuera una cofra-

día" (1973: 260). Así la fiesta, que originalmente sólo tuvo una función religiosa, asume una función política por el status que adquieren en la comunidad los que "pasan el cargo"; una función social, porque la comunidad va a sentirse integrada por la celebración común; y una función económica, porque la celebración, costeadada inicialmente con las tierras de propiedad de las cofradías y, tras la desaparición o insuficiencia de dichas propiedades, con el aporte de los mayordomos, puede actuar como mecanismo de nivelación económica entre los campesinos o, al menos, como justificación de su diferente nivel de ingresos.

En cuanto a los sacramentos, los indios aceptan también el bautismo cristiano, que llega a convertirse en un postulado de la cultura andina. Tal aceptación fué muy rápida, de modo que Armas Medina (1953) llega a afirmar que "fué tal el número de bautizados que, al comenzar el siglo XVII, la evangelización del imperio de los incas mediante la conversión de grandes masas, estaba virtualmente terminada" (1953: 266).

Esto era producto tanto de la visión teológica de los misioneros y de su interpretación literal del axioma teológico "extra Ecclesiam nulla salus", como de la actitud de los conquistadores y encomenderos, que trataban de justificar religiosamente su dominación sobre la población autóctona. Por eso, hay que tener presente que los Concilios limenses se dedican más que a fomentar el dinamismo universalmente desatado de bautizar a los indios, a dar normas restrictivas al respecto, como no bautizar a los adultos antes de instruirlos durante un mes entero o no bautizar a los niños sin el consentimiento de sus padres (2º Concilio, const. 29 y 27 de indios). Tal aceptación del primer sacramento católico no excluye las reinterpretaciones de que fué objeto por la cultura andina, como se verá en el apartado siguiente.

La aceptación de los demás sacramentos por los indios fue menor, aunque éstos los recibían casi con la misma regularidad que los españoles durante el período de atención más sistemática por parte del clero, o sea desde mediados del XVII a mediados del XIX. Sin embargo, hay que tener en cuenta algunos matices. La confirmación dependió mucho de la capacidad que tenían los obispos para visitar sus extensas y mal comunicadas diócesis. La confesión y eucaristía, una vez que se superó en el 2º Concilio de 1567 la desconfianza que hubo

sobre la recepción de la comunión por los indios por su falta de preparación, se practicaron de un modo bastante regular con motivo de la pascua, dentro de los sistemas de fiscalización propios de la época. como dar un comprobante a los que se confesaban, que eran comunes con la población no india; todavía en el directorio pastoral del obispo de Trujillo Martínez Compañón, a fines del XVIII, se excomulgaba públicamente a los que, después de ser avisados en privado y leídos sus nombres en la misa dominical, no cumplían con pascua. El matrimonio católico también llegó a aceptarse, aunque persistiendo también el matrimonio andino, como se verá en el siguiente apartado. Finalmente, el orden sacerdotal no se administró a los indios sino excepcionalmente, como se verá en seguida.

Si los sacramentos católicos fueron sólo parcialmente aceptados por las razones de diferente orden que acabamos de barajar, en cambio los sacramentales sí tuvieron gran aceptación. No sólo porque su enorme diversidad permitía canalizar más fácilmente las inclinaciones religiosas propias de los indios en su mundo sacralizado y lleno de carencias e inseguridades, sino porque los mismos cristianos españoles, que desempeñan un papel nada despreciable en la aculturación cristiana de los indios por su real cercanía, a pesar de todas las reales prohibiciones, tenían una gran fe en la eficacia de esos sacramentales. Por ejemplo, santa Teresa de Jesús, una de las personas que mejor refleja la espiritualidad del siglo de oro español, cuenta en su autobiografía que los demonios huían del agua bendita "para no tornar. De la cruz también huyen, mas vuelven. Debe ser grande la virtud del agua bendita. Para mí, es particular y muy conocida consolación que siente mi alma cuando la tomo" (1977: 188). Los sacerdotes creían también mucho en el agua bendita y en los demás sacramentales y con frecuencia los consideraban una pastoral más adecuada para los "pobres indios", fuera de las ventajas económicas que podían sacar de los mismos, como consta, sobre todo, con relación a los ritos fúnebres y a otros sacramentales, sobre los que hay abundantes denuncias en los "capítulos" o juicios eclesiásticos que los indios hacían a sus curas.

c) entre las *formas de organización* de la nueva religión, los indios acaban aceptando plenamente al sacerdote católico y a la cofradía. Parece claro que tal *aceptación del sacerdote* debió ser menor

por la decisión de la jerarquía eclesiástica de no ordenar a los indios. Efectivamente el 2º Concilio Limense, sin duda a partir del fracaso de la formación de un clero indígena en México en las experiencias del colegio de Tlatelolco y de ciertos conventos franciscanos, ya que en el Perú no hubo experiencias similares, determina que “los indios no se ordenen de ningún orden de la Iglesia, ni se vistan algún ornamento, aunque sea para cantar la epístola” (const. 74 de los indios).

Aunque sobre los mestizos no se dió ninguna prohibición y, al principio, se les ordenó sin ninguna dificultad, no faltaron voces en contra y hasta una real cédula de Felipe II en 1578 mandando a los obispos no ordenar mestizos hasta nuevo aviso. Tal cédula dió origen a la bella carta de un grupo de mestizos, exalumnos del colegio jesuita de San Martín de Lima, al papa Gregorio XIII en 1583, donde exponen las ventajas de los sacerdotes mestizos, sosteniendo entre otras cosas: “si los españoles tienen sus sacerdotes españoles y los franceses sus sacerdotes franceses . . . , ¿por qué los indios no pueden tener sacerdotes mestizos?” (Marzal 1983: 322); sin embargo, durante la mayor parte de la colonia el clero fué casi exclusivamente criollo, porque había abundantes vocaciones entre los españoles nacidos aquí, aunque, al final de la colonia, comenzó a tener cierta significación el clero mestizo. Este punto es importante para nuestro tema. La existencia de un clero realmente indígena hubiera hecho más factible la traducción del mensaje cristiano a la tradición religiosa autóctona, tanto a la incaica oficial como a las étnicas regionales o locales, facilitando la legítima aculturación religiosa y haciendo menos necesario el sincretismo.

A pesar de todo, se dió la aceptación del sacerdote, aun no siendo indígena, por su papel de ministro de unos ritos (el bautismo, la fiesta patronal, los sacramentales, etc.) que los indios incorporan plenamente a su propio sistema religioso y por su presencia continua en la comunidad, donde desarrollaba no sólo actividades religiosas, sino un verdadero control social en muchos aspectos de la vida, de acuerdo a las ordenanzas toledanas de los pueblos de indios. Además, la ambivalencia de la figura del sacerdote, quien, por una parte, pertenecía étnicamente al mundo dominante y en algunos casos estaba envuelto en el mismo juego de la explotación indígena, como se desprende de muchos “capítulos” seguidos contra él por los indios, y, por otra par-

te, prestaba un verdadero servicio en la celebración del culto y muchas veces defendía a los indios de los españoles, es lo que va a explicar la “cercanía distante” con que ahora es mirado por la mayor parte de la población indígena.

En cuanto a *las cofradías*, éstas se impusieron muy pronto como una expresión más del catolicismo español trasplantado y a pesar de que la jerarquía en los concilios y sínodos tuvo más bien que frenar el excesivo crecimiento de las mismas. Las principales razones por las que se crearon y consolidaron las cofradías parecen ser las siguientes. Primero, porque, para muchos sacerdotes, éstas seguían siendo un buen medio de evangelización de los indios, al fomentar el culto público de las imágenes, la práctica de los sacramentos y la ayuda mutua y a las personas necesitadas. Segundo, porque resultaban muy funcionales en la desestructurada sociedad indígena como un modo de rehacer las solidaridades. Como observan Celestino y Meyers (1981), “el rol de las cofradías se extiende y ejerce funciones antes monopolizadas por el sistema tradicional de parentesco, como la ayuda en los cultivos”; así mismo muchas cofradías “corresponden a las sayas y más tarde a los barrios” y los “ayllus logran revitalizarse funcionando como cofradías” (191: 126-127); además, sabemos que en Lima funcionaban cofradías étnicas de “españoles”, “negros” e “indios”. Tercero, porque muchos cofrades y otras personas dejaban legados en favor de las cofradías, especialmente a la hora de la muerte, por la fuerte percepción de la vida del más allá, propia de la época; tales legados fueron engrosando los bienes de las cofradías, cuya administración fué un aspecto más de la escuela de formación política que resultó para los pueblos indios el gobierno de sus cofradías.

3. La religión andina persistente

Después de analizar los aportes del catolicismo a la religión andina actual, es necesario *recoger los de la religión andina persistente*, lo cual exige conocer la religión prehispánica. Desafortunadamente no conocemos a ésta sino a través de los cronistas, que exigen una cuidadosa hermenéutica por su etnocentrismo cultural y teológico. Con todo, hay mucha información aprovechable a lo largo del siglo que se abre con la primera parte de la crónica de Cieza de León (1553) y se

cierra con la terminación del manuscrito de Cobo (1653). Hitos importantes de este período son las obras de Polo de Ondegardo (1554), Primeros Agustinos (1555), Molina el cusqueño (1574), Acosta (1588 y 1590), Avila (1598 y 1646), el Inca Garcilaso (1609), Guamán Poma (1615), Arriaga (1621), Calancha (1639), Avendaño (1649) y Villagómez (1649), a varias de las cuales ya me he referido. No voy a hacer una síntesis de las creencias, ritos y formas de organización de la religión andina oficial o popular, a pesar de lo que facilitan esta empresa los trabajos de Cobo y Arriaga, respectivamente, pues esto me llevaría demasiado lejos. Pero, teniendo presente los dos sistemas religiosos que se enfrentan, indicaré los elementos de la religión andina que persisten y las razones de su persistencia, que es lo más pertinente para el tema del sincretismo:

a) entre *las creencias*, han persistido en el sur andino las de la Pachamama y de los Apus, no así las de Inti (el sol), ni las de otras divinidades celestes. Tal creencia en los cerros tiene su origen en que los antiguos peruanos creían descender de ellos y los consideraban sus "paqarinas". Garcilaso, en su afán de liberar a los indios del pecado de idolatría, hace un agudo, pero inexacto, análisis del culto que se tributaba a los cerros, sosteniendo que no se veneraba al cerro mismo, sino al Dios supremo, Pachacamac, que ayudaba a llevar la carga a la cumbre del cerro y, por eso, se utilizaba el dativo "apachecta", que significa "al que hace llevar" (1943, I: 73-74). Eliade explica el carácter sagrado de la actividad agrícola, "porque se realiza sobre el cuerpo de la Tierra-Madre, porque desencadena las fuerzas sagradas de la vegetación y, porque introduce al labrador en un dominio que, en cierto modo, está bajo la jurisdicción de los muertos" y piensa que "la religión de la tierra no muere fácilmente. Una vez consolidada en las estructuras, los milenios pasan sobre ella" (1954: 314 y 239). El culto a los Apus y a la Pachamama se ha mantenido no sólo porque responde a la visión sacral vigente en la cultura andina, sino porque los misioneros católicos no ofrecieron una verdadera alternativa para apoyar ritualmente la actividad agropecuaria de los indios, a pesar de los abundantes ritos de bendición y acción de gracias del catolicismo popular agrario español; además, como los ritos agrarios andinos estaban muy vinculados a la actividad ordinaria del

campesino y se celebraban sólo en el grupo familiar, no les fué difícil a los indios ocultarlos de la posible fiscalización de los curas. En cambio, el culto a Inti y a las otras divinidades celestes debió desaparecer pronto, por las escasas alusiones que hay sobre el mismo en los procesos de idolatría de la primera mitad del siglo XVII y porque tal culto estaba muy vinculado al calendario y al sacerdocio incaicos, que no podían sobrevivir mucho al imperio.

En cuanto a *los mitos* sobre la concepción del mundo y del hombre, persisten algunos mitos andinos y otros han modificado bastante a sus similares de la catequesis cristiana. Sólo citaré algunos. En la tradición oral sobre Huarochirí que recoge Avila (1598) hay cinco mitos bastante similares que hablan de un ser divino que se presenta bajo la apariencia de un pobre harapiento en una fiesta y, al no ser debidamente acogido por los habitantes con la sola excepción de una mujer, castiga a los culpables con un diluvio (1966: 47-40); tal mito se cuenta todavía en muchos pueblos andinos para explicar el origen de determinadas lagunas.

Ya se vió en el capítulo 1º el mito de las tres edades de la creación, sobre el cual Fuenzalida (1977) recogió otra versión muy similar en Moya (Huancavelica) y se refiere a la posible difusión, a través de los franciscanos, de las ideas del cisterciense del siglo XII, Joaquín de Fiore, quien sostenía, a base de interpretaciones alegóricas de la biblia, que la historia debía pasar por tres eras sucesivas, correspondientes a las tres personas de la Santísima Trinidad (1977: 60). En cambio Urbano (1980), como ya indiqué, piensa que no hay ninguna vinculación entre el contenido de este mito y la Trinidad cristiana. Sin embargo, parece claro que, cualquiera que sea la interpretación más válida del mito de las tres edades en la forma cómo hoy sigue transmitiéndose en el mundo andino, representa un caso más de aculturación cristiana de la tradición oral andina.

Un último ejemplo, al que voy a referirme, es el mito del viaje del alma del difunto al más allá. Arriaga (1621) cuenta, entre las creencias indígenas de la sierra central descubiertas durante las visitas de extirpación de las idolatrías, que "las almas de los que mueren van a una tierra que llaman Ypamarca...; dicen que antes de llegar hay un gran río, que han de pasar...; que los han de pasar unos perros negros, y en algunas partes los criaban y tenían de propósito con

esta supersticiosa aprehensión y se mataron todos" (1968: 220). Tal mito coincide con las diferentes versiones recogidas en Urcos, a que me referí en el capítulo 1º, aunque allí se trate ya del río Jordán, donde tuvo lugar el bautismo de Jesús, con quien el cristiano es sepultado por el bautismo según la teología paulina, lo cual es un indicio más de aculturación cristiana.

b) entre *los ritos de la religión andina* prehispánica han persistido, sobre todo, *los vinculados a la actividad agropecuaria*, como el "pago a la Pachamama" o la "tinka a los Apus" en favor del ganado, y los ritos vinculados a la salud. Si el culto oficial del ciclo cusqueño desapareció con la caída del Tawantinsuyu, no sucedió lo mismo con el culto popular del ciclo local, a pesar del éxito relativo de las dos grandes campañas de extirpación de idolatrías realizadas en el arzobispado de Lima durante la segunda y quinta décadas del siglo XVII. En el actual estado de nuestros conocimientos, juzgo que no puede determinarse con exactitud la evolución de los ritos andinos, pero parece cierto que, poco a poco, fué desapareciendo el culto a las wakas locales y a los malquis, por ser más vulnerables a la actividad fiscalizadora de los curas, mientras que se conservaron los ritos a la Pachamama y a los cerros (Apus o Wamani), por estar vinculados a las actividades agropecuarias que se realizaban dentro del grupo familiar.

Otro tanto puede decirse de *los ritos curativos indígenas*. En primer lugar, en este punto la actitud de los misioneros católicos fué mucho más tolerante, pues, aunque el 3º Concilio Limense de 1583 ratifica lo establecido en el 2º Concilio sobre que los "hechiceros, confesores, adivinos y demás ministros del demonio . . . , se pongan y encierren en un lugar apartado de los demás, cerca de la iglesia" para examinarlos y, de acuerdo a la falta, mantenerlos encerrados hasta instruirlos (const. 37 de los indios), en cambio ordena que "a los médicos, empíricos y de experiencia, que suelen curar entre los indios, no se les impida usar, pero de suerte que sean primero examinados por el diocesano si curan con palabras y ceremonias supersticiosas y, quitado esto, podrán curar con las medicinas de hierbas y raíces . . . , dándoseles facultad por escrito" (const. 110 de los indios). No sé hasta qué punto la letra de esta constitución llegó a ponerse en práctica y no he encontrado en la amplia documentación de los archivos

episcopales ninguna copia de licencia en favor de un curandero indígena. Los obispos del 3º Concilio sólo querían “desmagizar” la medicina autóctona, pero quizás olvidaban que, debajo de dichas prácticas, había una concepción diferente de la enfermedad y que las “ceremonias supersticiosas” y las “hierbas” son parte integrante de la terapia psico-somática, propia de las enfermedades humanas. En segundo lugar, la medicina española no siempre podía considerarse una mejor alternativa que la indígena y, en algunos casos, era claramente inferior, situación que no mejoró, a pesar de la paulatina difusión de las devociones que el catolicismo popular asignaba a diferentes santos en las distintas enfermedades. En consecuencia, la realidad acabó imponiéndose y, por eso, la moderna etnografía detecta la persistencia de los ritos curativos andinos, aunque muchas veces hayan sido enriquecidos con elementos hispano-cristianos.

Finalmente, quiero referirme a la reinterpretación de *los ritos de transición* cristianos y a la persistencia de los andinos. El *bautismo*, fue reinterpretado tanto en el campo de las significaciones como en el social, como se vió en el capítulo 1º. Y así, aunque los campesinos quechuas llevan a bautizar a sus hijos para ser cristianos, lo hacen también para que el rayo no los agarre o para que, en caso de morir, no se conviertan en duendes, creencias cuyo origen no sé explicar, porque la insistente predicación colonial sobre los castigos divinos para los niños que no se bautizaban oportunamente no me parece explicación suficiente para la universal aceptación de tales creencias. En el terreno de la organización social, la institución eclesiástica de los padrinos como padres espirituales que apoyen el compromiso de fe de los nuevos bautizados se convirtió en el mundo andino en el compadrazgo como forma de reforzar los lazos sociales entre los padres del bautizado y los padrinos en un momento en que la sociedad andina, habiéndose roto la vieja solidaridad basada en el sistema de prentesco, necesitaba crear nuevas solidaridades parentales; y esta necesidad de multiplicar los compadres parece ser el origen de convertir en compadres a todos los asistentes al rito bautismal y de ahí la imposibilidad de asistir al mismo la madre del niño, para no convertir en incestuosa la relación sexual con su propio marido.

En cuanto a los ritos de transición de infancia (*rutuchícuy*=corte de pelo) y de adolescencia (*guarachícuy*) de la cultura andina, el

primero se conservó sin dificultad por su clara función social de apoyar económicamente al niño en sus primeros años, aunque la función de imposición del primer nombre fué reemplazada por el bautismo, mientras que el warachícuy debió desaparecer muy pronto, por estar más vinculado a la organización incaica y aunque sólo se tenga sobre su desaparición la prueba negativa de la ausencia documental.

Más complejo parece ser lo ocurrido con *el matrimonio andino*. Parece que éste, que en la sierra surperuana se conoce con el nombre de servinakuy, era el matrimonio existente en el mundo andino antes de la formación del Tawantinsuyo y consistía en una unión monógama y estable, por medio de un rito similar al actual warmipalabrakuy, aunque había cierta libertad sexual prematrimonial y se permitía la ruptura del vínculo y una nueva unión en determinadas ocasiones. Con la conquista incaica la unión se convirtió en indisoluble por una ceremonia que presidía algún funcionario del imperio, ceremonia que fué sustituida, después de la conquista española, por el matrimonio católico, también indisoluble y de carácter más religioso; a partir de la independencia española se estableció también el matrimonio civil, que ha ido siendo aceptado de modo creciente entre la población quechua. Así el servinakuy, como ya afirmaba en el capítulo 1º, no es un simple matrimonio de prueba, sino una primera etapa de matrimonio definitivo, aunque pueda romperse por un motivo grave, que se convierte en completamente definitivo con el matrimonio católico, que es considerado indisoluble.

En cuanto a la persistencia de los *ritos fúnebres andinos*, se dió sobre todo en los ritos que realizaba el mismo grupo familiar, como por ejemplo, el lavatorio de la ropa del difunto, a pesar de la condena de dichas costumbres en la predicación o en la catequesis y de la actuación de los fiscales o de otros funcionarios vinculados al cura. En cambio, desaparecieron pronto otros ritos fúnebres andinos y así los entierros se hicieron a las 24 horas y no a los cinco días, y en los templos o cementerios cristianos y no en las cuevas o machays, en lo cual influyó probablemente más que la importancia teológica de los ritos cristianos la utilidad económica que los curas obtenían por su celebración, si hemos de creer a las denuncias que los indios hacían en sus "capítulos" sobre este punto.

c) Finalmente, entre *las formas de organización religiosa andina* el sacerdocio oficial incaico desapareció con el imperio, mientras que el sacerdocio popular andino con sus múltiples formas y funciones pudo sobrevivir, a pesar de las campañas de extirpación y de que no pocos de dichos especialistas tuvieron que sufrir condenas de reeducación religiosa junto a las casas curales de las doctrinas o en el Cercado de Lima bajo la vigilancia de los jesuitas. La causa fundamental de este hecho es que existía una demanda de ritos andinos que eran solicitados por la población a dichos especialistas y que tal actividad era un modo de ganarse la vida para ancianos, lisiados y personas de determindo carisma. Pero no hay pruebas suficientes para sostener, como lo hacen algunos estudiosos, que tales especialistas, constituyan una "jerarquía paralela" con valor regional, como lo era la jerarquía religiosa incaica o lo es la católica.

4. Movimientos y formas de resistencia indígenas

Para completar este panorama de la persistencia de la religión andina, debo referirme a los movimientos y formas de resistencia indígenas. Es claro que las distintas interpretaciones de los ritos cristianos de que he tratado son una forma de resistencia, que ordinariamente se hace de forma casi inconsciente y por el pueblo como sujeto colectivo; pero, a veces, es producto de determinados líderes religiosos que tratan de defender la religión de sus adeptos de la aculturación religiosa compulsiva, como fué la evangelización peruana. Tal parece ser lo que ocurrió con el sacerdote indígena Hernando Hacaspoma, procesado en su pueblo de Hacas (Cajatambo) en 1657 por el visitador de idolatrías Bernardo de Noboa, según un extenso legajo de 120 folios del Archivo Arzobispal de Lima (Idolatrías, 6). La declaración de Hacaspoma en el proceso contiene una rica información sobre la religión andina persistente, pero voy a limitarme a recoger los mecanismos para neutralizar la evangelización de los indios que utilizó el anciano sacerdote de más de 80 años, que se declaró "sumo sacerdote y ministro de ídolos... confesor, dogmatizador, socaypacha, curandero, (que) de los cuerpos enfermos sacaba, con conjuros que hacía, arañas, culebras, gusanos y sapos", cosas que se ofrecía a hacer en presencia del visitador. El principal mecanismo fué enseñar

el relativismo religioso, diciendo que había una religión para los indios y otra para los españoles y amenazando con los castigos de las wakas y de los malquis a los indios que abandonaban la religión de sus antepasados.

Pero, además, Hacaspoma trataba de adaptar la praxis religiosa andina a las condiciones impuestas por la Iglesia colonial. Enumero algunos ejemplos. Con ocasión de la siembra y maduración del maíz, el anciano sacerdote ofrecía los habituales sacrificios a las wakas y malquis, celebraba en rito de confesión indígena y predicaba que no debían adorar a Dios y a los santos, sino a las wakas, que eran quienes le daban “aumentos de indios, chacras y todo lo demás” y esto, aunque los visitadores las hubieran destruido, porque las “almas (de las wakas) . . . son inmortales y bajan al sacrificio que les hacen sus hijos”; predicaba también a los indios que no fueran al templo católico durante el período de ayuno y sacrificios a las wakas y, si tenían que ir, porque el cura llegara al pueblo, “no fuesen ni estuviesen de todo corazón, sino de cumplimiento”; de esta manera Hacaspoma trataba de que los indios mantuviesen separada la religión andina de la cristina, que pudieran justificar la asistencia obligatoria al templo durante las fiestas indígenas por medio de la “resistencia pasiva” y que las wakas se salvaran de los métodos iconoclastas de los extirpadores por el concepto de “alma inmortal”.

Con ocasión de las fiestas a los santos organizadas por las cofradías, Hacaspoma exigía de los mayordomos: que primero le diesen “ofrendas de carneros de la tierra, cuyes, coca y lo demás, para ofrecer a dichos malquis e ídolos y pedirles licencia para poder hacer las fiestas de San Pedro y el Corpus Christi”; que, durante la comida de la fiesta, “de los primeros mates derramasen un poco de chicha” en honor de las wakas y que, cuando en la noche visitaban las casas de los alferéces de las cofradías, celebrasen el viejo rito de la Vicochina, que era una especie de batalla ritual entre parcialidades con cantos, bailes y bebidas; así el viejo sacerdote trataba de reinterpretar la fiesta cristiana con motivaciones y ritos indígenas. Con ocasión de la confesión cuaresmal obligatoria, que los indios debían hacer por padrón, Hacaspoma recomendaba a los indios que no dijese “aquellos pecados que confesaban con sus confesores (macsas) . . . a su modo gentilico (que era no guardar sus ayunos, el volver a las mujeres que

los habían ofendido, el no hacer sus ofrendas y sacrificios a sus malquis, el entrar a las iglesias cuando los hacían, el juramento falso según su rito antiguo), sino que solo confesasen “que comían carne los días de cuaresma o vigilia, faltaban a misa o que juraban por Dios”; también podían confesar al cura las relaciones sexuales entre personas solteras y los pecados de pensamiento, cosas que no eran verdadero pecado para los confesores indígenas. Como se ve, el mecanismo de resistencia en este caso era establecer una diferencia entre la ética andina y la cristiana, diferencia que suponía una buena información de Hacasopoma sobre la nueva religión. Todavía la declaración del sacerdote y de los demás procesados recogen nuevos mecanismos de resistencia, pero creo que estos tres ejemplos son suficientemente significativos, aunque no tengo base documental para saber hasta qué punto pueden generalizarse entre los pueblos andinos.

Sin embargo, la resistencia indígena no siempre fué tan pacífica y la historia colonial está jalonada de movimientos de resistencia de los indios contra la dominación política y la imposición cultural de los españoles. No es fácil definir la naturaleza de tales movimientos por la complejidad de los factores en juego y juzgo que algunos estudiosos califican con excesiva facilidad a dichos movimientos de mesiánicos, sin precisar antes el contenido exacto de este término. Por eso, creo necesario comenzar por presentar cierta tipología: 1) movimientos, sobre todo, políticos de indios o negros que, por medio de la fuerza, tratan de romper la dominación política y cultural europea, 2) movimientos político-religiosos que intentan lograr la misma meta por la fuerza o la resistencia pacífica, pero donde las creencias y motivaciones religiosas nativistas desempeñan un papel mucho más explícito; 3) movimientos político-religiosos similares a los anteriores, pero donde las motivaciones no se apoyan tanto en las viejas religiones autóctonas como en la nueva religión cristiana o donde hay, al menos, elementos cristianos. Quizás, más que hablar de una tipología debería hablarse de un continuum, porque los elementos que caracterizan a cada tipo están parcialmente presentes en el anterior.

Si ahora se aplica esta tipología o continuum a las principales sublevaciones indígenas del Perú colonial, juzgo que la de Manco Inca en Vilcabamba, que prolongó durante cuarenta años la resistencia incaica ante la conquista española, debe catalogarse en el primer tipo.

En cambio la del Taki Ongoy ha de tipificarse de política-religiosa nativista. Como es sabido, esta rebelión estalló en la región de Ayacucho en 1565 y llegó a extenderse a una amplia zona de la sierra sur. Su iniciador fué Juan Chocne, el nombre del movimiento hacía referencia al éxtasis en que entraban sus partidarios (takiy=cantar danzando, y ongoy=enfermedad) y su fundamento estaba, como observa Molina el cusqueño (1754), que nos ha conservado un buen informe al respecto, en que los indios

creyeron que todas las wakas del reino, cuantas habían los cristianos derrocado y quemado, habían resucitado y de ellas se habían hecho dos partes: las unas se habían juntado con la waka de Pachacamac, y las otras con la waka de Titicaca; que todas andaban por el aire, ordenando el dar la batalla a Dios y vencerle, y que ya le traían de vencida...; que ahora daba la vuelta el mundo y que Dios y los españoles quedaban vencidos esta vez, y todos los españoles muertos y las ciudades de ellos anegadas...

Salieron muchos predicadores luego de los indios, que predicaban esta resurrección de las wakas, diciendo que ya las wakas andaban por el aire, secas y muertas de hambre, porque los indios no les sacrificaban ya, ni derramaban chicha; y que habían sembrado muchas chacras de gusanos, para plantarlos en los corazones de los españoles, ganados de Castilla y los caballos, y también en el corazón de los indios que permanecen fieles en el cristianismo; y que estaban enojados con todos ellos, porque se habían bautizado; y que los habían de matar a todos, si no se volvían a ellas renegando de la fe católica...; y que, para volver a ellas, ayunasen algunos días, no comiendo sal ni ají, ni durmiendo hombre con mujer..., ni comiendo cosas de Castilla, ni usando de ellas...en vestir, ni entrar en las iglesias..., ni llamarse nombre de cristiano... Y, así mismo, que ya volvía el tiempo del Inca, y que las wakas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios y los hacían hablar (1943: 79-80).

No es difícil, por esta información y por otras complementarias que han seguido apareciendo sobre este movimiento (Millones 1973), comprobar, por una parte, que el movimiento tenía la finalidad de restaurar el mundo del Tawantinsuyu y erradicar todo lo que había

llegado al país con Pizarro en lo político, cultural y religioso y, por otra, que su motivación era religiosa, pues expresaba la voluntad de las wakas andinas, aunque no podían faltar ya algunos elementos cristianos; así Millones observa que “formaban con Chocne el núcleo dirigente del Taki Ongoy, dos mujeres que habían tomado los nombres de Santa María, una y de María Magdalena, la otra, utilizando para el movimiento el prestigio de estas figuras cristianas” (1973: 88).

Aunque este movimiento fué uno de los más importantes por el volumen y por el radicalismo de sus adeptos, hubo otros similares. Por ejemplo, el jesuíta Antonio de la Vega en su *Historia del colegio del Cusco*, publicada por el P. Vargas Ugarte en 1948, narra que, a raíz de la epidemia del moro ongoy (viruelas), “se levantó un indio ladino...; gran lengua... e hizo pregonar en el pueblo de Suaquirca, que es la cabeza de toda esta provincia (Aimaraes), que todos los hombres y mujeres se juntasen y subiesen a un cerro a adorar y sacrificar a una waka llamada Picti”; por lo visto, dicha waka, “enojada de que le habían quitado su adoración antigua y la habían dado al Dios de los cristianos, prometía que, si no se volvían a sus antiguos ritos..., había de destruir, enviándoles la enfermedad de moro ongoy... Luego se juntaron para el día señalado cuatro pueblos y, subiendo a un cerro muy áspero, todos adoraban a la waka al modo antiguo” (1948: 99-100). En la misma diócesis de Guamanga, el obispo Godoy, en su visita pastoral a la provincia del Vilcashuamán en 1656, descubre el movimiento de un indio que “se fingió ser Santiago y dijo a los de su pueblo que se ausentaran de él, porque se había de asolar y destruir, con que todos lo desampararon. Y...ellos se fueron a un cerro a ofrecer un sacrificio” (Marzal 1983: 195).

Como ejemplo del tercer tipo juzgo que puede presentarse la prolongada rebelión de Juan Santos Atahualpa (1742-56), tal como la presenta la vieja crónica franciscana de las misiones de Ocopa del padre José Amich. Según ella en 1742 el indio cusqueño Juan Santos, que sabía leer y rezar en castellano y en latín y que había visitado España acompañando a un jesuíta, ingresó en la misiones campas de la selva central y se declaró verdadero inca, descendiente de Atahualpa, causando tal conmoción en los indios que “todos fueron a darle la obediencia, dejando desiertos sus pueblos”. El contenido del movi-

miento, según lo expresado por el mismo Juan Santos a sus adeptos y a diferentes enviados de los misioneros o de la autoridad colonial, era:

que él era el verdadero inca y señor de todos los reinos de la América. Que Dios le enviaba a recuperar sus reinos, y que había entrado a la montaña para comenzar por ella su conquista...; que era hijo de Dios...; que pondría de tal suerte su reino que ya se acabarían los trabajos... y esclavitud de sus hijos...

Que había mucho tiempo que deseaba manifestarse, pero que Dios no le había dado licencia hasta entonces...; que enviaría a los frailes a España en navíos, en los cuales vendría licencia de Roma para que se ordenasen sus hijos los incas. Que no había de haber más clérigos que los indios y los padres de la Compañía, porque eran muy provechosos para la república...

Que él (Juan Santos) era cristiano, que todos los días rezaba en un libro la doctrina cristiana, y traía un crucifijo pendiente al pecho (1975: 156-157).

No es este el lugar para dar más detalles del levantamiento de Juan Santos Atahualpa, al que Amich dedica cuatro capítulos de su crónica y sobre el cual existe una extensa bibliografía, pero es claro que se trata de un movimiento contra la dominación política europea, que no se apoya en la religión autóctona, a pesar de que la gran mayoría de los adeptos de Juan Santos eran cristianos recién bautizados o no cristianos; además, parece claro que el rebelde se movía plenamente dentro de la mentalidad y de la religión cristiana, aunque quisiera restaurar el imperio político de los incas.

Algunos estudiosos creen que el levantamiento de Tupac Amaru II (1780-1781), que fué la última gran rebelión indígena de la colonia, puede catalogarse también en este tercer tipo por el empleo de símbolos y de elementos explícitamente cristianos; yo me quedo con la postura más moderada de Klaiber (1982), quien sostiene que es difícil "basándose solamente en los documentos existentes, establecer si el movimiento de Túpac Amaru fué 'mesiánico' o no... (pero) hay también bastantes referencias que, aparentemente, justificarían el considerar su movimiento, si no 'mesiánico', al menos 'cuasi mesiánico'" (1982: 175-176).

Aunque debo volver al tema en el Capítulo 7, parece claro, por

este pequeño panorama de la resistencia indígena, que los elementos religiosos de la misma son cada vez menos autóctonos y más cristianos, lo cual es un indicador más de la transformación religiosa de la población indígena y del éxito del proceso de evangelización.

5. Evaluación de la evangelización

Para evaluar justamente el proceso evangelizador de los misioneros, no hay que olvidar que mi estudio no se extiende al Perú como conjunto, sino únicamente a los campesinos quechuas del Cusco. Sobre el Perú como conjunto hay distintas interpretaciones. Entre *los ensayistas políticos* de la década del 20, que naturalmente sólo formulan una hipótesis por el insuficiente conocimiento o insuficiente empleo de material histórico destacan Mariátegui (1928) y Víctor A. Belaúnde (1931). Para Mariátegui, “los misioneros no impusieron el evangelio, impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo indígena subsistió bajo el culto católico” (1967: 150). Pero, el amauta no explica de modo convincente el paganismo subsistente, pues lo limita a la persistencia de los ritos agrarios y de las prácticas mágicas, que, en mi opinión, son compatibles con una cristianización global del sistema religioso, y a la persistencia de un sentimiento panteísta, que, en mi opinión, los indios nunca tuvieron. En cambio, para Belaúnde, hay una “penetración del espíritu católico en las masas indígenas” y “los dioses se han ido definitivamente” (1945: 119-122). Al retomar el tema en *Peruanidad* (1942), niega que el catolicismo colonial fuera un simple barniz que cubriera la idolatría y sostiene “la transformación religiosa” de los indios en su ambiente social (las iglesias como hogares religiosos, la vida del pueblo regulada por la liturgia católica, el grupo familiar prolongado en la cofradía, etc.) y en sus actitudes religiosas (la creencia en un Dios paternal que reemplaza la de la multitud de wakas). Pero, en esta parte de su análisis, habla de ciertas sustituciones, como la Eucaristía católica por la deidad solar Inti, que me parecen inexactas.

Entre *los etnohistoriadores* que abordan el tema voy a referirme a Valcárcel (1945), Kubler (1946), Duviols (1971) y Wachtel (1971). Para Valcárcel, aunque el indio “recibió el bautismo, fué practi-

cante asiduo, participaba en los ritos y fiestas... (en) su corazón seguía firmemente adherido a los viejos dioses” y los misioneros, obsesionados con la idolatría, no reconocieron el “monoteísmo espiritualista de los antiguos peruanos”, ni analizaron detenidamente sus expresiones religiosas (1965: 143-144); más aún, hay una “indianización” del culto católico, como se desprende de las imágenes indígenas de los santos y del culto tributado a éstos por los indios (1965: 151). En cambio, Kubler juzga que, como consecuencia de las grandes campañas de extirpación de la idolatría, “hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho” (1963: 400). Tal punto de vista lo comparte Duviols, por el éxito relativo de las campañas y por la mejor provisión de los cuadros pastorales de la Iglesia, aunque dicha conversión esté mediatizada por la mentalidad indígena de compatibilizar las dos religiones y así, para los indios, “frecuentar la iglesia con un fervor auténtico... y ‘mingar’ al hechicero... no (eran)... conductas incompatibles” (1971: 349). Por su parte, Wachtel afirma que “la vecindad de ambas religiones, cristiana y andina, no se resuelve en una síntesis; antes que fusión hay yuxtaposición” y para el indio “hay deculturación sin verdadera aculturación” (1971: 235-242), lo cual puede ser válido para los primeros cuarenta años de la conquista, período a que limita su estudio el etnohistoriador francés.

Finalmente, entre *los historiadores* me limitaré a Vargas Ugarte (1959-1962), Armas Medina (1953) y Borges (1960). El primero recoge una amplia información sobre el tema en los cinco volúmenes de su historia eclesiástica, aunque sin llegar a un tratamiento sistemático, pero niega la dicotomía culto y fe, que manejaba Mariátegui, pues en su opinión, aunque “podía haber algunos excesos, pero en el fondo el esplendor del culto contribuía a arraigar la fe”, sin dejar de reconocer, por eso, “quiebras en la evangelización” (1959: 240). Tal opinión coincidía con la que ya había expresado Armas Medina, para quien “el alma del indio es esencialmente cristiana y que sólo en sus manifestaciones externas muestra apariencia paganizantes” y, aunque “hubo un cierto mestizaje consciente de ambas religiones, pero sólo en aquello que no atañía a los principios fundamentales del catolicismo” (1953: 596-597). Muy similar es también en la opinión de Borges, que trata de la evangelización de todo el continente, pero añade

que, tras un primer período de verdadera cristianización, el indio llega a una "religión yuxtapuesta", como resultado de la adhesión a dos fuerzas simultáneas; por una parte, su adhesión sincera al cristianismo, y por otra, los factores que lo empujaban a su antigua religión (el atavismo religioso, los recuerdos de sus viejas creencias que seguían presentes en su mundo físico y social, el trabajo de los sacerdotes nativos que actuaban en la clandestinidad, etc.); para Borges, ante estas dos fuerzas opuestas, "el carácter sincretista de los indios... los condujo a adoptar una posición de compromiso: practicar el cristianismo, pero sin abandonar por ello la idolatría" (1960: 550-551).

No es éste el lugar para comparar más detenidamente estas diferentes interpretaciones de la cristianización del Perú, pero creo que tienen muchos puntos de contacto. Personalmente he estudiado el tema en mi obra ya citada (1983), donde concluyo diciendo que:

juzo suficientemente probada la transformación religiosa de la población indígena peruana por la acción de la Iglesia hacia la segunda mitad del XVII. Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada una de las etnias costeñas y serranas, por la aceptación de un conjunto de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de origen cristiano, sin que por ello muchos indios, sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar e integrar elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético... Volviendo a la tipología cultural de Darcy Ribeiro (1969)... sobre culturas "trasplantadas", "nuevas" y "persistentes", creo que en la transformación y evolución religiosa del Perú, no hay que hablar tanto de tres tipos de religión (la trasplantada en el mundo criollo, la nueva en el mundo mestizo y la persistente en el mundo andino), cuanto de dos círculos de los dos sistemas religiosos en contacto, el católico y el andino, casi superpuestos, pero que dejan dos pequeñas medias lunas que representan aspectos del sistema católico que nunca llegaron a insertarse en el mundo indígena (por ejemplo el sacerdocio) o aspectos de la religión andina a la Pachamama). O quizás pueda hablarse también de

CAPITULO V

HISTORIA DE LA EVANGELIZACION MAYA

Como en el capítulo anterior, en este breve panorama de la evangelización maya-chiapencana voy a tocar los mismos cinco puntos: etapas y métodos, aporte católico, aporte maya, formas de resistencia indígena y evaluación de la evangelización. Pero, quiero adelantar algunas precisiones. Los métodos de evangelización y el aporte católico son muy similares a los del mundo quechua-cusqueño, porque fué la misma Iglesia española, con el sistema de patronato y con un enfoque teológico y pastoral similar, quien evangelizó ambas regiones. En cuanto al aporte maya, éste puede estudiarse mucho menos, pues la crónica colonial sobre la cultura maya es mucho más pobre que la crónica sobre la cultura andina. Efectivamente, de la obra del franciscano Diego de Landa (1566), que sigue siendo la piedra angular de nuestros conocimientos sobre los mayas, sólo nos queda una refundición anónima, que se refiere casi exclusivamente a los mayas de Yucatán. En cuanto a la crónica conventual de los dominicos de Chiapas y Guatemala, la de Antonio Remesal (1619) no aborda el tema religioso maya, no obstante las numerosas reales cédulas y órdenes internas de los superiores dominicos que mandaban:

que se supiesen las cosas de la gentilidad de los indios... (para) desengañarlos y, arrancada de este modo la cizaña de la superstición..., sembra(r)... en sus corazones la buena semilla de la fe y religión cristiana. Esto ya por la misericordia de Dios está hecho, y así no sólo no me pareció necesario volver a tratar la materia de los ídolos,

pero, aun lo tuve por muy peligroso, que el natural del indio más que otra nación del mundo, es inclinado a estas cosas y viéndolas impresas y que se las traen a la memoria, se pueden temer que con facilidad se volverán a ellas (1964, I: 420).

Por su parte, el cronista Francisco Jiménez (1722), que escribe casi un siglo después, parece ser menos optimista sobre la desaparición total de las religiones indígenas y así no sólo recoge varios capítulos enteros de la obra del dominico Jerónimo Román, *República de los indios occidentales*, sobre la religión maya, añadiendo notas marginales sobre la situación en el primer cuarto del siglo XVIII, sino que dedica los 20 primeros capítulos de su crónica a transcribir y traducir al castellano un viejo manuscrito, redactado por un indio ya cristiano hacia 1544 y descubierto por el mismo Jiménez en su parroquia de Chichicastenango, el *Popol Vuh* o la biblia quiché. Pero, desafortunadamente para mi trabajo, ambos textos se refieren sobre todo a Guatemala. Paso ya a presentar cada uno de los cinco puntos:

1. Etapas y métodos de evangelización

Nos es fácil establecer una periodización en un estudio tan panorámico. Con todo, quizás sea útil distinguir un período *fundacional*, que se inicia bajo el signo de encomenderos ambiciosos y clérigos inescrupulosos, que se limitan a bautizar y a quemar ídolos, y termina bajo la carismática figura del primer obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas; un segundo período de *consolidación*, que se prolonga durante todo el virreinato y los primeros decenios de la república hasta la expulsión de los dominicos por el presidente Juárez; un tercer período de *deterioro* por la escasa atención de los indios por parte del clero católico, que se prolonga como un siglo, y un cuarto período de *renovación pastoral*, que se inicia con el Vaticano II y la Conferencia de Medellín.

A) *Período fundacional*: aunque Las Casas fue el 2º Obispo de la diócesis de Chiapas, creada en 1538, diez años después de la fundación de la ciudad de Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas) por el conquistador Diego Mazariegos, fue el primero que la gobernó, pues su predecesor murió antes de tomar posesión de su cargo. Cuan-

do Fr. Bartolomé llegó a su diócesis en 1545 sólo había seis sacerdotes seculares en la misma, tres en Ciudad Real, donde había también un pequeño convento de mercedarios, que fue clausurado poco después por los mismos mercedarios, y tres en el resto de la diócesis, que no hacían mucho honor al estado clerical. De éstos tres, según Remesal, “el uno andaba por los pueblos de indios bautizando por el interés que se le seguía de la administración de este sacramento, que éste fue un gran daño que estas provincias padecieron”, otro “era moyordomo o recogedor de tributos de un español” y el tercero “vivía junto a unos ingenios de azúcar, tenía parte en la caña. . . Cuando no se ocupaba en esto, hacía sus entradas en la tierra a bautizar: traía dineros y con eso vivía” (1964, I: 402). Pocos meses después de Las Casas, llegaron los primeros dominicos, que serán los verdaderos evangelizadores de la diócesis de Chiapas. La situación religiosa que encontraron los dominicos en Chiapas la describe así Remesal:

La idolatría en los infieles era tan pública como antes. A la puerta de su casa sacrificaba cada uno a su ídolo, mataba perros, venados, papagallos, tórtolas y otras aves, quemaba incienso, copal, estoraque y yerbas olorosas. . . Estos sacrificios eran muy ordinarios: al sentirse la mujer preñada, al nacer el hijo, al ponerle nombre, al destetarlo, al casarle, al ir a la feria, al partir a la guerra. . ., al sembrar el maíz, al recoger el cacao, hasta al urdir la tela se hacía con sacrificio. Los que eran bautizados, no tan en público en el monte tenían sus ídolos, allá les hacían fiestas y sacrificios, algunas veces solos y otras con sus familias. Las costumbres eran peores que en su infidelidad, porque, demás que ningún vicio antiguo perdieron particularmente de la sensualidad, se le añadieron algunos que veían en los cristianos y no los tenían por tales. Y el que antes de bautizado no hurtaba, no juraba, no mentía, no hurtaba mujeres, si hacía algo de esto después de bautizado, decía: “ya me voy haciendo un poco cristiano” (1964, I: 421).

Aunque Las Casas debía planificar todo el trabajo pastoral de su recién creada diócesis, pronto se dedicó casi exclusivamente a lo que había sido su obsesión desde su famosa conversión en 1514. Efectivamente, ese año, después de meditar un texto bíblico (“ofrecer un

sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar a un hijo en presencia de su padre”, Ecle. 34, 23), renunció a su encomienda y se consagró a la defensa de los indios contra la explotación. Si hemos de creer a Remesal, Las Casas “estos primeros días tenía el alma muy atribulada. . . por el trato y contrato de los indios, que así se compraban y vendían como hatos de ovejas y así se servían de ellos en las labores y minas y en cargarlos de una parte a otra, como si fueran animales” (1966, II: 403). Cuando poco después llegó la cuaresma, época en que todos los habitantes de Ciudad Real solían confesarse para cumplir con pascua, el obispo quitó la licencia de confesar a todos los sacerdotes “de la ciudad, excepto el deán y el canónigo de su iglesia y a éstos dos les dió un memorial de casos, cuya absolución se reservaba para sí”, entre los cuales estaba el tener indios esclavos; como el deán dió la comunión a algunos españoles, Fr. Bartolomé mandó prenderle y, al huir aquél, le excomulgó. Todo eso acarreó la odiosidad de la ciudad contra el obispo, quien aprovechó para visitar su diócesis, donde encontró que los indios pedían sinceramente sacerdotes evangelizadores y se quejaban amargamente de la explotación de los españoles. Por eso Fr. Bartolomé pidió a los dominicos que se encargaran de diversos territorios (Ciudad Real, Zinacantan, Chiapa, Verapaz, Soconusco, etc.) y él se fue a tratar con el presidente de al Audiencia de los Confines, en la ciudad de Gracias de Dios, junto con los obispos de Guatemala y Nicaragua, sobre el cumplimiento de “Leyes nuevas” y sobre la defensa de los indios²⁰. Des-

20 Remesal recoge el contenido del memorial que el obispo entregó al presidente y nos cuenta un incidente de la actuación de Las Casas. En el memorial se solicitaba tasar de nuevo los tributos de los indios para rebajarlos, suprimir la opresión de los indios de acuerdo a las nuevas leyes, que los encomenderos no vivieran ni tuvieran haciendas en los pueblos de los indios, que no obligaran a éstos a trabajar en los ingenios de azúcar y que se nombrara a Juan Méndez de Sotomayor, verdadero cristiano y de gran experiencia de gobierno, como juez para examinar el cumplimiento de la libertad de los indios. No contento con la presentación del memorial, Las Casas “un día, para ver si por aquel modo alcanzaría algo de la Audiencia, se entró en la sala y en presencia de los oficiales y otras muchas personas que allí estaban, requirió al presidente y oidores, de parte de Dios y de san Pedro y de san Pablo y del sumo Pontífice, que le desagrasiasen su Iglesia y saeasen sus ovejas de la tiranía en que estaban, que diesen orden cómo los españoles no impidiesen la predicación del evangelio. . . Y la respuesta que sacó de su requerimiento de boca del presidente fué éste en sus formales palabras: ‘Sois un bellaco, mal hombre, mal fraile, mal obispo, desvergonzado y mereciais ser castigado’. . . Por las injuriosas palabras que el presidente dijo al obispo, le tuvieron todos por descomulgado, y él lo entendió así, que era hombre docto” (1966, II: 22-25).

pués de su regreso a Ciudad Real, Las Casas tuvo nuevas dificultades, siempre por el mismo motivo, y así, a principios de 1547, decidió continuar su lucha en España y renunció formalmente a su diócesis, donde el trabajo pastoral con los indios apenas se había iniciado.

B) El segundo período, que he llamado de *consolidación*, se caracterizó por una predicación sistemática. Remesal cuenta que hacia 1547 los religiosos “andaban predicando por la provincia cada uno en su distrito. Hacían de ordinario dos sermones al día”; entre los éxitos logrados se refiere a la conversión de Chamula. Fueron dos misioneros desde el convento de Zinacantan y hallaron que “eran muy pocos los indios que habían sido bautizados, porque sólo los caciques y algunos principales habían recibido el bautismo, para hacerse personas de Castilla; doctrina cristiana, ni conocimiento de Dios, no lo tenían más que en tiempo de su gentilidad”. Al preguntar los misioneros a los indios si querían ser cristianos, “respondieron que les dijese la historia de la cristiandad y todos lo que habían de creer y hacer y que después dirían si querían ser cristianos o no”. Durante muchos días se tuvieron sermones, pero nadie quiso bautizarse con excepción de un anciano; sin embargo, después de algún tiempo, todos “recibieron la fe y el bautismo y la policía de los cristianos que los padres les enseñaron. De suerte que, a los dos años de su conversión, era de los pueblos lucidos que había en la provincia de Chiapa” (1966, II: 103-104).

Esta predicación más sistemática tuvo dos resultados importantes: uno, que muchos indios quisieron bautizarse de verdad, pues antes “ellos mismos habían tomado nombres de cristianos fingiendo... otros habían puesto nombres de cristianos a sus hijos, llevando en su lugar a bautizar los hijos de los esclavos, lo cual hacían para cumplir con el encomendero o con el clérigo” (1964, II: 152); otro, que se descubrió y erradicó el culto a los viejos dioses. Remesal relata al respecto:

A esto se siguió luego el descubrirse los ídolos que adoraban estos fingidos cristianos. En Chiapa, como su encomendero residía siempre entre ellos y presumía de hacer más que otros españoles, no había cosa pública y todos comúnmente creían haberse quemado los ídolos; pero muchos los hurtaron de la misma hoguera y los guardaron y

tenían especialmente el propio suyo de Chiapa, que llamaban Nombibi . . . Determinaron los padres hacer un auto general y juntar todos los ídolos para quemarlos y señalaron para esto el pueblo de Zinacantan y el día de . . . san Francisco de este año. Hizose un montón de ídolos, y como en su gentilidad los tenían tan guardados, que no tenía de ellos noticia el pueblo, aunque los adoraba y sacrificaba, salían a verlos las mujeres y la gente común que no los había visto. . . Quemáronse con mucha fiesta y música, y todos traían leña. . . Después se hicieron otras quemas públicas, en la ciudad y en otras partes, de los ídolos de los zendales y de los quelenes. Y desde este tiempo, por la misericordia de Dios, comenzó a estar la tierra limpia de ídolos, y no se ha hallado después cosa que toque a todo el pueblo, ni a muchas persons tampoco, aunque a veces se hallaron particulares que guardaron algún idollito para su menester (1966, II: 152).

Un factor que influyó en la evangelización fue el conocimiento de las lenguas indígenas por los misioneros. Aunque en 1550 se envió una real cédula al provincial de los dominicos de Guatemala para que “esas gentes sean bien enseñadas en nuestra lengua castellana y que tomen nuestra policía y buenas costumbres, porque por esta vía con más facilidad podrían entender y ser doctrinados en las cosas de la religión cristiana”, los dominicos tuvieron siempre la política contraria de predicar en lenguas indígenas, para lo cual compusieron muchas gramáticas y vocabularios. Así en el capítulo de Guatemala de 1564 “se manda a los priores que cada uno en su casa escoja el religioso que mejor supiere la lengua de su distrito y le mande hacer arte y vocabulario de ella y los cartapacios encuadernados se pongan en las librerías comunes para que todos se aprovechen”, mandato que se confirma y completa en los dos capítulos siguientes; por otra parte, según Remesal “fué costumbre y ley. . . , que ningún religioso que viniere de España, por antiguo, docto y grave que sea, confiese, ni predique antes de saber alguna de las lenguas de estas provincias” (1964, I: 418-419), y en la lista de los 50 religiosos que murieron en la provincia entre 1555 y 1610, el 64% sabía al menos una lengua indígena, porcentaje que es mayor, si se tiene en cuenta que la tercera parte del 36% restante que no hablan ninguna lengua indígena eran

Pero, la real cédula de 1550 se refería también a que los indios tomaran la “policía y buenas costumbres” de los españoles, para lo cual siempre se pensó que el mejor camino era la reducción de los indios a pueblos, lo que, por otra parte, aseguraba el cobro del tributo y los servicios personales de los indios. Los dominicos de Chiapas siguieron en este punto la política colonial, trazando un plan de pueblo con “la iglesia, mayor o menor, conforme al número de vecinos. Junto a ella . . . la casa del padre, delante de la iglesia una plaza muy grande, diferente del cementerio, enfrente la casa del . . . concejo, junto a ella la cárcel, y allí cerca el mesón o casa de comunidad, donde pasasen los forasteros. Todo lo demás del pueblo se dividía por cordel, las calles derechas y anchas . . . , en forma de cuadras” (1966, II: 177). Luego vino la difícil tarea de convencer a los indios lográndose por la persuasión o por diferentes estratagemas reducir “muchos lugares”, aunque Remesal reconoce que halló poca información sobre el número exacto de pueblos reducidos y se limita a enumerar una serie de casos, en los que a veces se reunían en un solo pueblo hasta 16 pequeños (1966, II: 178-179). El cronista continúa enumerando detalles sobre la vida en los nuevos pueblos, sobre la riqueza de las iglesias y la importancia de la música, donde “se aventajaron los de Zinacantan y del mismo pueblo de Chiapa” y concluye que, “cuando los religiosos entraron en la provincia de Chiapa, había muchos indios de guerra y alzados por los malos tratamientos de los españoles, que viendo cómo los padres favorecían y defendían a los naturales y les componían repúblicas para vivir en paz, se redujeron a ellas de su voluntad” (1966, II: 181).

No da Remesal mucha información directa sobre los métodos pastorales, aunque es fácil colegir por la abundante información indirecta que los dominicos utilizaron los mismos métodos que en otras regiones de América española. Para ver la problemática pastoral concreta, es muy útil repasar los capítulos provinciales, que los dominicos celebran cada dos años en pueblos diferentes y donde se discutían las “dudas”, que iban presentándose en la tarea pastoral. Un punto importante es que los pueblos se atendían desde los conventos o vicarías, con lo que se aseguraba la atención regular de los pueblos y se evitaban los peligros de los curas aislados, aunque con frecuencia el territorio de cada vicaría era excesivamente grande. Al fin de su obra Remesal

recoge el "estado de la provincia" con un total de 11 conventos; dentro del territorio de Chiapas funcionaban los conventos de Ciudad Real, Comitlán, Copanabastla, Chiapa, Ococingo y Tezpatlán de los zoques²¹.

Finalmente, quiero recoger la observación de Remesal sobre la diferente manera que tuvieron dominicos y franciscanos en el problema de nombrar a Dios en la catequesis indígena. Cuenta el cronista al respecto:

Imprimieron los padres de San Francisco en México un catecismo o doctrina cristiana en la lengua de los de Guatemala. . . No satisfizo a los padres dominicos ni en sentencias, ni en voces. . . Uno de estos yerros era que a los indios se les predicaba debajo de este nombre, Dios, y no por el nombre que significaba a Dios por su lengua. La razón que para esto daban los padres franciscanos era porque veían que los ídolos no eran dioses y que aquellos que los indios decían que eran sus dioses eran tales como Júpiter, Venus, etc.; daban los nombres que los indios atribuían a Dios, al demonio, y hacían que, cuando le nombran, le escupiesen, y decíanles que habían de adorar un solo Dios y que aquel no era piedra, ni palo, etc. . . Y como los indios no formaban conceptos de lo que significaba esta palabra, Dios, andaban desatinados, porque no podían concebir de Dios en romance, lo que significaba su propio vocablo en su lengua de Guatemala. Para quitar esta confusión los padres dominicos nombraban a Dios por su propio vocablo del indio, y negándole a todos los ídolos, sólo le daban el verdadero Dios (1964, II: 276-277).

Aunque tal opinión no fue compartida por todos los dominicos, parece que fue la más común y respondía, en el fondo, al supuesto de que los indios tenían de alguna manera el concepto del Dios verdadero. Al respecto Jiménez es más explícito aún, pues sostiene que,

21 A modo de ejemplo recojo la información sobre el convento de Santo Domingo de Ciudad Real: "Administra los indios mexicanos que están poblados en el valle, y los lugares de Teopixca, Amatenango, Aguacatenango, Uitzlán, Teultepiq, Tenexapa, Chamula, Mitontiq, San Pedro y San Pablo, Santa Catalina, San Andrés, Iztacoctote, Santiago Uitzlán, Santa Marta, Tenezacatán, Zinacantán, Iztapa, San Dionisio, San Lucas, Totolapa; tiene este convento once sacerdotes y tres hermanos legos" (1966, II: 486).

aunque los indios "erraban", porque reverenciaban por Dios al que no era, pero "su intención, a la verdad en confuso, no andaba buscando sino a aquel que les había dado el ser y sembrado e impreso en sus ánimas la lumbré con que lo buscasen y apetito con que lo desearsen; y lo que acerca de los dioses falsos hacían, en reverencia del verdadero Dios lo hacían, aunque confusamente... , lo cual se vió después, porque, predicado el evangelio, salieron de su engaño luego en que estaban" (1929: 104): además, el mismo Jiménez, al abordar el tema del conocimiento que tenían los indios de muchas verdades y ritos cristianos, afirma que "mi corta capacidad no admite duda... por la experiencia que tengo de largos años que administro" y lo atribuye a que "alguno de los apóstoles vino a aquestas partes, de que se hallan vestigios en muchos lugares, y memorias y señas que hay tan ciertas que son como evidencias" (1929: 58-59).

No es este el lugar para desarrollar una historia de la evangelización en el período que he llamado *de consolidación*, del cual es un buen reflejo la publicación de las primeras *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas* (Roma, 1702) del obispo dominico Francisco Núñez de la Vega, a pesar de que la edición no fue autorizada por la administración colonial por motivos regalistas y aun se ordenó su confiscación, cuando el obispo la publicó por su cuenta en Roma. En el mismo libro de las Constituciones sinodales se publicaron también nueve cartas pastorales de Núñez de la Vega, la última de las cuales tiene como tema el nagualismo indígena y la utilizaré después, al examinar el aporte religioso indígena en la actual religión mayachiapaneca. Pero conviene tener presente que, ya desde la rebelión de los zendales, en el primer cuarto del siglo XVIII, cuando los indios matan a varios curas, se nota un deterioro en la vida religiosa, como se desprende de los informes de los obispos. Tal deterioro se acentúa al final del período colonial por la disminución de sacerdotes, que apenas podían visitar a sus pueblos con motivo de las fiestas, y por la decadencia general de Chiapas en los años de la independencia.

c) El tercer período, que he llamado *de deterioro*, comprende como un siglo desde la subida al poder de Benito Juárez, que va a expulsar a los dominicos y a nacionalizar los bienes eclesiásticos, e

incluye la revolución mexicana iniciada en 1910, durante la cual hubo un período de verdadera persecución religiosa. Todos estos factores van a influir para que la Iglesia de Chiapas no pueda consagrar a muchos sacerdotes a la atención pastoral de sus pueblos indígenas y éstos sigan viviendo su catolicismo de un modo sincrético, acentuándose un proceso que se había iniciado en el último siglo colonial.

d) El último período, que he llamado *de renovación*, se inicia con el fortalecimiento de la Iglesia jerárquica en México con la multiplicación de vocaciones sacerdotales. Por otra parte, hay un redescubrimiento de las culturas indígenas a raíz del nacimiento del movimiento indigenista, que celebra su primer congreso interamericano en Pátzcuaro en 1940 e inaugura su primer programa del Instituto Nacional Indigenista en 1951 precisamente en la región zeltal-tzoltzil con sede en San Cristóbal Las Casas. La Iglesia, aunque no participa de ese movimiento por la radical separación del Estado, acaba también haciendo su propio indigenismo, sobre todo después de las nuevas orientaciones frente a las culturas del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Dicha orientación culturalista, que se expresa en el trabajo pastoral del creciente clero (en la década de los 50 los jesuitas se encargan de una zona en la región zeltal), va a tomar un sesgo más político en los últimos años, como se verá al analizar la dimensión teológico-pastoral de este trabajo.

2. Logros del proceso evangelizador

En este segundo punto, creo que el resultado es muy similar al del mundo andino. Los indios acabaron aceptando plenamente al Dios cristiano, a los "santos" y al demonio como principio del mal, aunque conservaron al mismo tiempo la creencia en ciertos dioses mayas, vinculados a la actividad agropecuaria, la salud y ciertos aspectos del control social, y en el nagualismo. Además, aceptaron los sacramentos y los sacramentales cristianos, especialmente los vinculados a los ritos de transición (bautismo, matrimonio y muerte) y a las fiestas de los santos, aunque conservando también los rituales propios de sus creencias indígenas e

incluso reinterpretando algunos ritos cristianos, proceso que debió acentuarse después que los dominicos abandonaron la región. Finalmente, los indios aceptaron la figura del sacerdote, como se demostró plenamente durante la rebelión de los zendales, cuando los rebeldes pusieron indios en cada pueblo para celebrar la misa, confesar y casar, como se verá después; también aceptaron las cofradías, de las que se originó el sistema de cargos en la celebración de las fiestas, y todo lo relativo al cuidado del templo por los indios con cargos específicos, aunque también en este punto se conservaran algunos especialistas religiosos mayas para la celebración de sus propios ritos. Sería fácil, por medio del análisis de las constituciones de los Concilios mexicanos, especialmente los tres primeros (1555, 1565 y 1585), que son los que marcaron la evangelización de Mesoamérica, como los tres concilios limenses respectivos la de Sudamérica, y del análisis de los capítulos dominicos y de las constituciones sinodales de Núñez de la Vega, ver el impulso aculturador católico en las tres líneas de creencias, ritos y formas de organización cristianos; pero, me parece innecesario por la simple descripción etnográfica del capítulo 2 y porque una historia más pormenorizada de la aceptación de cada una de las tres líneas no cabe dentro de un trabajo de síntesis.

3. La religión maya persistente

En este punto voy a limitarme a la novena pastoral del obispo Núñez de la Vega, donde se exhorta “a los indios en especial para que detesten los errores supersticiosos de su primitivo nagualismo” (24 de mayo de 1698), ya que, como ya observé, no tenemos, a diferencia de en el mundo quechua-cusqueño, fuentes sobre la religión maya-chiapameca. Dicha pastoral, a pesar de sus prejuicios teológicos, que atribuían al demonio el origen y la eficacia relativa de los ritos practicados por los “nagualistas”, nos proporciona una información interesante sobre la religión maya persistente, que seguían practicando muchos indios de Chiapas. Después de comparar a los nagualistas con los astrólogos y planetarios, que con “falsa ciencia de los planetas y astros atrevidamente solicitan saber los decretos de la disposición divina”, el obispo Núñez de la Vega afirma:

Los Nagualistas practican lo mismo por Repertorios y supersticiosos calendarios, donde tienen asentados por sus propios nombres todos los Naguales de astros, aves, peces, bestias brutas y mudos animales, con vana observancia de días y de meses para señalarles a los niños, luego que nacen, los que según el calendario corresponden al día de su nacimiento: precediendo para ello algunas endemoniadas ceremonias y consentimiento expreso de los padres (que es como un pacto implícito de los chiquillos con los Naguales que han de darles) y desde entonces les señalan la milpa o el sitio donde, cumplidos los siete años, les ponen a la vista su Nagual, para que ratifiquen el pacto los muchachos. Y para este efecto, les hacen antes renegar de Dios y de su bendita Madre, previniéndoles juntamente que no tengan miedo, ni se persignen con la cruz; y después que se abrazan cariñosamente con su Nagual, que por arte diabólica se les aparece muy doméstico y supersticiosamente cariñoso, aunque sea una bestia muy feroz como león, tigre, etc., les persuaden mañosamente con infernal astucia que aquel Nagual es Angel de Dios, que se los da para que tengan fortuna, les favorezca, socorra y acompañe, y que así han de invocarle en todos los casos, negocios y ocasiones que necesitaren de su ayuda (1702: 132).

Luego se refiere el obispo Núñez de la Vega a las diferentes clases de Nagualistas (los que descubren el Nagual propio del niño recién nacido, los curanderos, los hechiceros, etc.) y describe los ritos de iniciación por los que tienen que pasar esos especialistas, así como los ritos de curación o embrujamiento, sin dejar de observar la inclusión de elementos cristianos en el rito, que el obispo lo atribuye a una forma de simulación. Como ejemplo recojo la descripción de la parte central de un rito de curación:

Al otro día vuelven y, saludando al enfermo, empiezan a curarlo con yerbas, mascándolas o majándolas en una piedra o estrujándolas con la mano, y echadas en un poco de agua y sal, empiezan a untar las yerbas sobre la parte enferma. Y porque no se descubra la malicia de su curación, reza primero el Pater Noster, Ave María, Credo y Salve, y van soplando sobre la dicha parte, donde está el hechizo, recitando en silencio la palabra que su Maestro les enseñó con soplo frío o caliente, aspirando o respirando, conforme saben que es la calidad del hechizo hecho; en el

tercer soplo hacen la tercera cruz, diciendo silenciosamente las palabras que son imperativas, en virtud del pacto del Demonio, conforme tienen la intención los tales médicos de matar o hechizar al enfermo; y después que acaban de decir las, dan fin con las de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, Amén, recitándolas de suerte que todos puedan oírlas y entenderlas (1702: 103).

También se refiere el obispo al origen del poder de los Nagualistas y a los casos de juicio eclesiástico contra los mismos, que hizo durante algunas visitas pastorales, aunque parece que no puede hablarse de campañas sistemáticas de “extirpación de la idolatría” como las del Perú:

Todo lo que entre los indios significa curar con este nombre Pox, se entiende también hechizar, y los nombres todos derivados de Pox aluden al Nagual, que llaman Poxlon en algunas provincias, en otras Patzlan y en muchas Tzihuizin, el cual es entre los indios muy temido. Y por declaración y confesión de muchos indios reconciliados nos ha conestado que es el Demonio, que como pelota o bola de fuego anda por el aire en figura de estrella con cauda a modo de cometa. Y por primitiva y antigua tradición dicen los indios que este ídolo Poxlon es uno de los más principales que antiguamente les hablaba y le veneraban tanto los de la Provincia de Zendales, que pintado en una tabla con la figura referida le tuvieron innumerables años, y después de haber recibido la fe lo pusieron colgado en un tirante de la iglesia del pueblo de Oxchuc, acompañado de otro ídolo de Hicalahua en figura de feroz negro, como una imagen de escultura o bulto tiznado con los miembros de hombre, y otros cinco zopilotes y lechuzas. Hasta que por disposición divina, en la segunda visita que hicimos por el año de 1687, los descubrimos, y costó no poca dificultad el descolgarlos todos, e hicimos que, rezando el credo, en altas voces, les fuesen todos los indios escupiendo, como lo ejecutaron, y quemados públicamente en la plaza de dicho pueblo, les tuvimos plática y sermón (1702: 133).

No pretendo con estas transcripciones reconstruir la religión maya persistente, pues es claro que la información de la pastoral es insuficiente. Pero sí parece claro que, en ciertos campos de la vida religiosa, lo maya seguía presente, por más que los indios hubieran aceptado sinceramente muchas creencias y ritos cristianos.

4. Movimientos y forma de resistencia maya

Voy a limitarme a la presentación y breve análisis de la célebre rebelión de los zendales, que envolvió, en el primer cuarto del siglo XVIII, gran parte de la región de Chiapas y que afectó también a Guaquitepec y Zinacantan, las dos comunidades de nuestro estudio. Los estrechos límites de este trabajo no me permiten hacer una detenida exposición de la rebelión y mucho menos de su dura represión por parte de la autoridad colonial, aunque he consultado cuatro grandes legajos del Archivo de Indias de Sevilla sobre el tema y aunque éste no ha sido suficientemente estudiado, hasta donde llegan mis conocimientos, no obstante que ya Jiménez le dedica 20 capítulos de su crónica. Pero, es claro que dicha rebelión ilumina profundamente la transformación religiosa experimentada por la población maya-chiapaneca y marca quizás el inicio de su descristianización. Aunque luego me refiera también a otras fuentes, voy a transcribir, a modo de síntesis, gran parte de la extensa carta al rey del Presidente de la Audiencia de Guatemala don Toribio de Cossío de 18 de diciembre de 1712, que fotocopié en el Archivo de Indias (A. Guatemala 293). Comienza el Presidente con la noticia sobre el levantamiento:

Con correo que despaché de Goathemala a la Veracruz el día 13 de septiembre de este año... di cuenta a V.M. del cuidado en que me hallaba por las noticias que me habían participado el Obispo de Chiapa y don Bernardo Monje, alcalde ordinario de Ciudad Real..., de haberse sublevado los más pueblos del partido de los Zendales de dicha Provincia y otros de los inmediatos, que llaman de las Coronas y Guardianía, y de las providencias que prontamente había tomado para el remedio de tan extraña novedad...

Habiéndoseme repetido los avisos de que cada día iba tomando más cuerpo y que Ciudad Real se hallaba amenazada de los sublevados pretendiendo ocuparla, me pareció... (ir) personalmente... para la entera pacificación y castigo de estas alteraciones, cuyos ecos lastimosos daban que recelar la conmoción de los indios más quietos, que, amantes de la libertad, podían seguir los mismos pasos, estimulados de los inquietos que, a este intento, despachaban convocatorias, de que se habían cogido algunas dirigidas a los partidos de los Zoques, llanos y otras partes.

Luego el Presidente detalla su actuación hasta la caída del centro de los rebeldes:

Llegué a Ciudad Real el día 29 del mismo mes (octubre), teniendo poco antes noticia de que, estando avanzados hasta 600 hombres a cargo de... Don Nicolás de Segovia en el pueblo de Santo Tomás de Oxchuc (que era uno de los sublevados que habían desamparado sus naturales) para comenzar a operar desde allí contra ellos, habían sido acometidos en los días 23 y 25 del referido mes por cerca de 6.000 con gran ímpetu y arrojo, armados de lanzas y machetes, flechas, piedras y algunas bocas de fuego, que obligó a los nuestros a ponerse en defensa y tener con ellos varios encuentros en que les mataron más de 160 y obligaron a que se retirasen y pusiesen en fuga, sin haber querido aceptar la paz y el perdón que en nombre de V.M. les ofrecieron repetidas veces el dicho gobernador de las armas don Nicolás de Segovia y cuatro religiosos de la orden de Santo Domingo, que estaban en su asistencia...

Me pareció conveniente llamar a Ciudad Real al dicho Gobernador de las armas, religiosos y otros cabos, para enterarme con más individualidad del suceso referido y conferir lo que convenía operar para la reducción y castigo de estos bárbaros, sobre lo cual formé Junta general... Habiéndose resuelto por todos uniformemente que, quedando en la ciudad 200 hombres para su resguardo, el resto de la gente que allí había pasase a incorporarse con la demás, que estaba acuartelada en el referido pueblo de Oxchuc, para que con todas las fuerzas unidas se marchase hacia el pueblo de Cancuq, que distaba de aquel paraje doce leguas, que era la cabeza de este monstruo y adonde estaba congregada la mayor parte de los indios alzados, resueltos primero a morir que a entregarse, me pareció no fiar de otra persona que la mía el mando...

El día 19 (de noviembre) seguí la marcha sin novedad, y el siguiente la enderecé a este de Cancuq, que distaba como seis leguas del referido, y media antes se me avisó, por los exploradores que iban avanzados, que el enemigo estaba con gran multitud, fortificado debajo de otra trinchera, como a un cuarto de legua del pueblo, en paraje muy áspero y empinado... A la mañana del día 21, como al amanecer, mandé se destacasen como 200 hombres para que acometiesen a la trinchera, y que a las primeras cargas siguiesen otros 200, y después la demás gente que fuese

necesaria hasta rendirla... , lo cual ejecutado, después de más de cinco horas de recio y porfiado combate, a fuerza de mucho fuego que se les hizo con el mortero, pedreros y arcabucería, se ocupó dicha trinchera y el enemigo se puso en fuga, arrojándose con gran confusión por los montes y cerros, dejándonos franco al paso hasta ocupar el pueblo, a donde entré como a las 12 del día, pasando inmediatamente a la iglesia donde hice cantar el tedeum... por tan grande y señalada victoria, en que se cree que entre muertos y heridos de los enemigos llegarían a 1.000, y los congregados para esta porfiada resistencia hasta 10.000, respecto de haberse congregado la mayor parte de los pueblos sublevados, que han sido 28...; de los nuestros salieron heridos hasta cerca de 200 y de ellos murió solo uno...

A continuación refiere la carta las medidas que se tomaron para atraer a todos los pueblos rebeldes:

Luego que se ocupó este pueblo, solo se pudieron aprehender hasta 16 indios, que tengo remitidos a Ciudad Real para que estén asegurados hasta que, sustanciadas las causas, se les castigue según su culpa... Resolví librar despachos a los pueblos sublevados, llamándoles amorosamente de paz para que diesen la obediencia, ofreciéndoles el perdón en nombre de V.M. ... y a este fin dispuse les escribiesen también en lengua materna los religiosos que me acompañan... He conseguido haberse humillado hasta ahora los pueblos de Guistán, Oxchuc, Tenejapa, Tenango, Guaquitepec, San Andrés, San Martín y más de la mitad de éste (Cancuq), que han venido a dar la obediencia y quedan sujetos, aplicándose a recoger en sus pueblos los indios que de ellos hasta ahora andan temerosos en los montes, y les he nombrado alcaldes y regidores... Y por que los demás pueblos sublevados no han hecho el aprecio que debieran de mis despachos, llegando en su atrevimiento a tal extremo que rompieron algunos, azotando y ahorcando los que lo llevaron, he determinado mover las tropas saliendo de este pueblo en demanda de ellos.

Sabemos que la empresa no le resultó fácil al presidente de la Audiencia, a pesar de la superioridad indiscutible de sus armas, y que la rebelión no fué completamente dominada sino unos doce años des-

pués, sin que los españoles lograran apoderarse nunca de la “vidente” María Candelaria, que fué el origen de la rebelión, como lo declara el presidente de la Audiencia en la carta que estoy transcribiendo:

Esta sublevación tuvo su origen o principio de haber fingido en este pueblo, habrá siete meses o poco más, una indizuela llamada María Candelaria, casada, de edad de 13 años, que la Virgen Nuestra Señora, cerca de su casa que estaba a la orilla de dicho pueblo, se le había aparecido diciendo que era su voluntad que en aquel paraje se le fabricase una ermita y que allí se recogiesen limosnas para su aseo y culto; acreditaron la novedad su marido, el padre y su mujer, que era su madrastra, y otra india vieja llamada Magdalena, que se tiene entendido fue la que principalmente cooperó en esta ficción, y habiéndose divulgado entre los demás indios, le dieron tal crédito que pasaron a fabricar dicha ermita y ocurrieron a pedir licencia para mantenerla a vuestro obispo, quien, examinado el caso, tuvo por conveniente negarla y valerse de las justicias de Ciudad Real para que se derribase, lo cual no pudo tener efecto sin embargo de haberse castigado los alcaldes y otros de los indios de dicho pueblo, porque sentidos los demás, persuadidos de la dicha indizuela de que la Virgen Santísima le hablaba con frecuencia y decía que ya había llegado el tiempo de que no tuviesen Rey, obispo, curas, ni alcalde mayor y de no pagar tributos, se declararon inobedientes y conspiraron los demás pueblos despachándoles convocatorias en nombre de la Virgen, expresando lo referido y diciendo viniesen a visitarla a la ermita, trayendo consigo las cruces, mangas de plata, pendones, ornamentos y dineros de las fábricas y cofradías de sus iglesias.

Ejecutáronlo luego algunos y a otros los obligaron por fuerza a lo mismo, de suerte que en poco tiempo llegaron a 28 los pueblos que abiertamente se confederaron . . . , para resistir a los españoles, a quienes decían que habían de matar y fundar un nuevo imperio con nombre de Nueva España, y pasaron a matar a todos los españoles y ladinos que no pudieron huir de su insulto en el pueblo de Chilón, y en el de Ocosingo degollaron las criaturas inocentes por no haber podido coger a sus padres, y trataron de hacer lo mismo con los curas y doctrineros, de los cuales perecieron cruelmente a sus manos 6, 4 religiosos dominicos, otro franciscano y un clérigo de ejemplar vida, y los demás huyendo milagrosamente se libraron. Aprisionaron las mujeres la-

dinas y españolas que pudieron y, trayéndolas a este pueblo, las casaron violentamente con indios e hicieron vestir del mismo traje, diciéndoles que para en adelante no había de haber diferencia entre ellos, las cuales, después que yo ocupé este pueblo, salieron de los montes y del cautiverio en que estaban.

El culto promovido por la india vidente se consolidó con la aparición de un indio de Chenaló que, declarándose vicario de San Pedro, organizó un sacerdocio católico indígena:

Pasados dos o tres meses después de fabricada la ermita, donde tenía su asistencia la dicha María de la Candelaria y daba a entender le hablaba la Virgen en su aposentillo de esteras, que habían hecho detrás del altar, vino un indio del pueblo de San Pedro de Chinaló, que es del Partido de las Coronas también sublevado, y trajo una imagen de bulto de San Pedro para que se pusiese en dicha ermita y dijo que este santo le había hecho su vicario y dádole facultad para que en los demás pueblos nombrase otros que gobernasen lo eclesiástico y administrasen sacramentos, y habiéndolo creído, pasó a crear un Vicario general y otros particulares para los demás pueblos, que fueron los fiscales y otros que, como sirvientes y asistentes de los curas, sabían de ceremonias, y con otras que él inventó los ordenó a todos y, constituidos por sacerdotes, vicarios y curas, decían misa revestidos con los ornamentos sagrados, confesaban, bautizaban y administraban los demás sacramentos, y en las fiestas que celebran, sacaban en procesión debajo de palio las custodias con una hostia, que la adoraba el pueblo, y junto al que la llevaba, iba también la dicha indizuela con una capa de coro colorada y un xpo. en las manos; y a las misas asistía también con la misma capa a los que las decían, haciendo a un tiempo las mismas ceremonias que ellos, todo lo cual y otros muchos absurdos y errores que cometían, consta plenísimamente justificado en los autos que he hecho y cómo cuanto se obraba era diciendo ser orden de la Virgen por medio de dicha indizuela, a la cual ciega-mente todos seguían y obedecían, a la cual no he podido hasta ahora aprehender por haberse huído la mañana que entré en este pueblo al monte.

A continuación el Presidente se refiere al castigo de los principales culpables de la rebelión:

Habiendo logrado coger algunos días después a la madrastra, que había sido cómplice en las maldades, la hice ahorcar con parecer del dicho licenciado don Diego Antonio de Oviedo y Baños, y poner la cabeza en un palo alto en el mismo lugar adonde estaba la ermita, que hice quemar el mismo día que entré en este pueblo, y con la referida india hice también ahorcar a otro indio llamado don Juan García, natural de este pueblo, que era uno de los llamados capitanes generales de la sublevación y a quien habían ofrecido hacer rey, según lo refirió en su declaración y confesión que se le tomó, y mandé se le cortase también la cabeza y fijase en otro palo en el sitio donde estaba la trinchera donde asistió a resistirme el día que lo derroté, y que el cuerpo se hiciese cuartos y pusiesen a las entradas de los caminos de este pueblo, cuya justicia ejecutada en una y otra persona fué con aceptación de los indios principales del pueblo. . .

También ahorqué el día que entré en este pueblo otro indio de los principales capitanes, que cogí herido en la trinchera, y en Ciudad Real se ha hecho lo mismo con otros 10 ó 12, y procuraré que tengan el mismo fin las cabezas y principales motores. . . , sin que cause inquietud a los demás, siendo por ahora preciso el disimular con muchos de los referidos para que no se embarace lo principal, que es la pacificación y reducción de tantos pueblos perdidos. . .

Luego que entré en este pueblo pasé a reconocer la ermita, donde en nombre de la Virgen Nuestra Señora se decretaban por la indizuela las órdenes tan sacrílegas que he referido, y en ella hallé 21 cruces, mangas de plata de las que se trajeron de los demás pueblos, algunos ornamentos de las iglesias y otras cosas que, puestas por inventario, he remitido a Ciudad Real, para que. . . se vuelvan a las iglesias de donde se trajeron. También tengo depositados 205 pesos, que tenían enterrados dos indios y declararon haberlos sacado de dicha ermita la mañana que yo entré en este pueblo. . .

Después de haber escrito ésta a V. M., ha venido de paz a dar la obediencia otro pueblo de los principales alzados, llamado Chilón, en virtud del segundo despacho que para ello libré.

Tras esta síntesis de los acontecimientos, que refleja naturalmente el punto de vista de la autoridad colonial, voy a analizar algunos aspectos de la sublevación:

a) La causa principal de la rebelión fueron las diferentes formas de explotación colonial. Aunque los indios de Chiapas no estuvieron sometidos a la temida mita minera, como otras provincias indígenas de Nueva España o del Perú, tenían que soportar otros servicios personales y los onerosos repartos mercantiles. El cronista Jiménez, que escribe a solo diez años del inicio de la rebelión, aduce esta causa y culpa especialmente al obispo franciscano de Ciudad Real Alvarez de Toledo: "No solo las tiranías que con los indios obraron el Alcalde Mayor y otros españoles, sino que el mayor motivo fué el señor Obispo con su desmedida codicia, porque... no dejó medio, por ilícito que fuese, de que no se valiese". Efectivamente, de acuerdo al cronista, el obispo, "pretextando que no tenía renta..., sacó la porción de maíz que tocaba a los pueblos..., que importaba sobre 4 mil fanegas, y pagándole a S.M. al precio de remate, que es a 4 reales, hizo que los indios se lo pagasen a 12 reales fanega, y pueblo hubo que lo pagó a 6 pesos por la gran carestía (p. 249). A esto añade el cronista los abusos por la reiteración de las visitas episcopales o por el encarcelamiento de algunos indios notables, con razón o sin ella, a los que se les extorsionaba económicamente y se les soltaba sin haberle probado nada; eso sucedió, por ejemplo, con Lucas Pérez, fiscal de Chilón, que fué uno de los líderes de la rebelión. Tales causas las toma Jiménez de una carta del dominico Gabriel de Artiga al rey y observa que, aunque éste quiso siempre saber las verdaderas causas de la rebelión, ni las autoridades coloniales ni el obispo, por ser partes implicadas en la explotación, le escribieron toda la verdad (p. 251).

b) Junto a esta causa profunda, hay que señalar también cierto clima mesiánico. En el Archivo de Indias encontré el expediente del obispo de Chiapas contra una india del pueblo de Santa Marta, Dominica López, por haber dicho que se le había aparecido la Virgen y haber organizado ciertas formas de culto en su honor. Según su confesión, la acusada "halló sentada en su milpa (a la Virgen) sobre un palo y que dicha imagen se le apareció en forma y carne humana, al salir el sol, yendo ella a cortar elotes para comer y le habló no sólo a ella, sino también a su marido"; avisadas las autoridades indígenas, vieron la imagen" los alcaldes y todo el pueblo...; y así la pusieron en unas andas, que para este efecto llevaron adornadas del pueblo, pero

que, después que llegó la imagen el pueblo, se volvió de madera". La sentencia dictada por el obispo dice:

Condenamos a los dichos Juan Gómez y Dominica López, marido y mujer, a que de la cárcel pública de esta ciudad sean sacados en bestias... a son de trompeta y voz de pregonero que publique su delito, les sean dados 200 azotes por las calles públicas..., asimismo les condenamos en 10 años de destierro en uno de los castillos del Golfo dulce...; lo cual se ejecute en atención a que con lo referido dieron ocasión dichos indios a que en la sublevación de los pueblos de la Provincia de los Zenadales hayan dicho los indios que la Virgen de este milagro, que con arte y cautela les quitamos por sosegar las provincias, se fue a resucitar a Cancuc, retirándose a aquel paraje porque no se les quitase, como se les quitó la de este milagro. Y en atención asimismo a que parecen haber sido estos dos, con la ficción de este milagro..., el motivo para el segundo milagro que se apellidó y con que se abroquelaron (?) todos los pueblos de la dicha Provincia de los Zendales para su sublevación (A. Guatemala 293).

Pero, todavía antes, habían sucedido otros sucesos extraños que fueron preparando el terreno y la credulidad de los indios. Jiménez, que va a relatar también la "aparición" de la Virgen en Santa Marta a que acabo de referirme (p. 258-260), informa asimismo de un ermitaño, que en 1708 estableció su vivienda en un tronco en el camino entre Chamula y Zinacantan, el cual tenía una imagen de la Virgen, "la cual despedía rayos de sí... (como) bajada de los cielos, dando a entender a los naturales que venía de allá, a ofrecerles favor"; tal ermitaño causó una gran conmoción entre los indios, que le ofrecían comidas y aun le tributaban cierto tipo de veneración, por lo que el obispo decidió someterlo a juicio y como "iluso y aún algo endemoniado" lo remitió a México (p. 255-257). También refiere Jiménez que los indios de Chenaló le contaron a su cura que la imagen de San Sebastián "había sudado dos veces..., que, estando en tercia un domingo, habían visto salir rayos de luz de la imagen de San Pedro y de su rostro y que al otro domingo se había repetido lo mismo", pero que dicho cura logró desengañar a sus feligreses (p. 260-261). En suma, en pocos años se multiplicaron una serie de acontecimientos "milagro-

sos” que alimentaron la esperanza mesiánica de los indios, que sufrían la dura opresión colonial²².

c) La sublevación fue una de las mayores de la colonia. Aunque desde su inicio oficial, con la proclama lanzada por los indios el 10 de agosto de 1712, hasta la conquista de Cancuq por el Presidente de la Audiencia de Guatemala el 21 de noviembre del mismo

22 Sobre este punto puede consultarse el trabajo de Victoria Reifler de Bricker (1979) sobre “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, donde expone no sólo los cuatro movimientos aquí reseñados a comienzos del XVIII, sino otro de 1868-70, que se limitó a la comunidad de Chamula, pero que en los demás aspectos (construcción de ermitas en honor de la Virgen, nombramiento de mayordomos responsables, creación de un clero indígena) fué muy similar al de 1712, y todavía otros en el siglo XX, “muy parecidos a los cultos de la Virgen de los siglos XVIII y XIX” (1979: 40). Reifler saca como conclusión de su trabajo que la aparición de nuevos cultos a los santos “no puede ser explicada únicamente en términos de la política de los curas españoles coloniales, sino que es hasta cierto punto un fenómeno de inspiración local, proceso todavía observable en la actualidad en los movimientos zinacantecos de construcción de ermitas. Para concluir, yo querría analizar ciertos datos que implican que el culto de la Virgen, iniciados por los indígenas durante los siglos XVIII y XIX, todavía existen, incorporados a los sistemas de cargos de Zinacantan y Chamula” (1979: 44).

En el mismo número de *América Indígena* (1979) hay otro artículo de David D. Gow, titulado “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, donde compara los levantamientos de Chiapas de 1712 y 1868-70 con los del Taki Onqoy en 1565 y de Lircay, Huancavelica en 1811, del Perú andino. Gow concluye su análisis diciendo: “Para los indígenas las conquista mató a Quetzacoatl y creó Incarri. Resucitó a Tonantzín en la forma de la Virgen (de Guadalupe), pero dejó a la Pachamama intacta. Introdujo el culto a Cristo y a sus santos y ambos fueron rápidamente aceptados. Estos símbolos religiosos fueron movilizadores de acción social en todos los movimientos estudiados, aunque no los factores causales primarios. Las condiciones económicas deteriorantes, llevando a la explotación abierta, fueron las causas primarias... Existen, sin embargo, diferencias cruciales entre los movimientos de Chiapas y los de los Andes. Primero, el milagro de la Virgen de Guadalupe ocurrió muy poco después de la conquista, demostrando la potencialidad de los indígenas mexicanos no sólo para la salvación religiosa, sino también para la liberación de la opresión fortauita. Nada similar se registra para los indios del Perú. Segundo, los símbolos religiosos de Chiapas fueron cristianos, mientras que los de los Andes fueron indígenas... Aunque es difícil probar las relaciones causales entre estos factores relacionados, ellos indican que la elección de un símbolo religioso dominante en la sociedad post-conquista, dependió mucho de eventos exógenos. Uno esperaría que los movimientos que usan símbolos cristianos fueran más aculturados. No hay evidencia de que éste fué el caso, particularmente en términos de efectividad en la evangelización y conversión al cristianismo” (1979: 74-75).

Esta larga nota confirma nuestra postura. Creo que la última observación de Gow resulta inexacta, por haber limitado su análisis a sólo dos movimientos en los Andes, pero dejando de analizar los dos más importantes, los de Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru II, a los que ya me referí. Creo que, si se tienen en cuenta, hay que concluir que los movimientos mesiánicos con símbolos cristianos son una prueba evidente de la cristianización cultural de andinos y chiapanecos.

año, transeurrieron apenas unos tres meses, la tranquilidad total tardó mucho más en llegar; además, el número de rebeldes enrolados en el movimiento, la cantidad de muertos y fugitivos entre los indios y la profunda herida causada en el mal articulado organismo de la sociedad colonial agigantaron la rebelión. No se trató, pues, de un movimiento más de los muchos que fueron surgiendo a lo largo y ancho de la geografía indígena colonial, sino que fué un movimiento de verdadera envergadura.

d) Finalmente, si ahora aplicamos la tipología que tracé sobre los levantamientos indígenas en el mundo andino, parece evidente que la rebelión de los zendales hay que catalogarla dentro del tercer tipo, es decir como movimiento político-religioso, que trató de romper la dominación española sobre los indios, esgrimiendo motivaciones religiosas cristianas.

Este hecho es una prueba de que el catolicismo había sido aceptado por los indios. Efectivamente, la rebelión se inicia en nombre de la Virgen María, quien comunica a la india María Candelaria que “ya había llegado el tiempo de que no tuvieran rey, obispo, cura, ni alcalde mayor y de no pagar tributos . . . y fundar un nuevo imperio”; por otra parte, un indio de Chenaló llevó, a la ermita de la Virgen aparecida, una imagen de San Pedro y dijo “que este santo lo había hecho su vicario y dádole facultad para que en los demás pueblos nombrase otros que gobernasen lo eclesiástico y administrasen los sacramentos”, como realmente se hizo; los indios fiscales, convertidos en curas de los pueblos, dijeron misas, presidieron procesiones, oyeron confesiones y celebraron los matrimonios de las españolas y ladinas cautivas con los indios. Y así podría multiplicar las pruebas²³. En

23 Entre la amplia documentación de los citados legajos del Archivo de Indias, que muestran la visión y motivación cristiana de los indios rebeldes, voy a limitarme a transcribir por su significación un “papel”, que fue escrito en lengua zendal y remitido a todos los pueblos por el indio vicario de San Pedro. Tal documento se conserva en el proceso que hizo el obispo Alvarez de Toledo a los indios fiscales que actuaron de curas y por el cual los condenó a cuatro años de destierro a uno de los castillos del Golfo o a Granada. Dicho papel, aunque en el legajo aparece traducido al castellano, no tiene prácticamente puntos, ni comas y está escrito en un lenguaje poco coherente. Sin embargo yo voy a puntuar y corregir mi transcripción para facilitar su lectura:

suma, los indios rebeldes no trataron de resucitar el viejo panteón, los antiguos ritos o el sacerdocio maya, sino que organizaron una Iglesia indígena, de acuerdo al modelo cristiano recibido de los misioneros.

“Jesús, María y José. Sea bendito el nombre de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo. De orden del gran Señor y vicario, señor San Pedro apóstol, mando el señor don Sebastián de la Gloria, para temer y reverenciar el enviado de San Pedro, quien no se hizo vicario sino por orden de Dios, porque no hay temor ni reverencia en el mundo, por cuya causa enderezo los corazones, quédense, olvidense los ritos nuestros antiguos.

Por eso os declaro la bendita palabra, porque no se tema ni reverencie según lo dice el mundo, ya no hay padres a quienes temer ni reverenciar, vicarios de la Orden de Santo Domingo. Muy mucho se enoja Dios y San Pedro que, cuando se dice ‘Dios te guarde, señor’, os inclináis a la tierra y os dobláis. Y así, olvidése esta palabra antigua. Por eso yo, don Nicolás Vázquez, os declaro este auto palabra bendita por todos los pueblos, y a vosotros, alcaldes y regidores, que sois cabezas de los pueblos; hágase, créase, como lo mandan los padres, y hará un tambor y clarín en cada iglesia y envuelto entre en cada pueblo este bendito orden del señor San Pedro apóstol; por eso, se ha de declarar en auto fuerte, y sabed que ha de ir el enviado de San Pedro, el Señor don Domingo a ver si lo habéis temido y reverenciado y a ver si lo habéis creído y, por eso, no por mi saber, sino por la palabra de Dios hago este despacho. Vuélvase el corazón del mundo porque de licencia de Dios ya no ha de haber temor a los reyes, que son los judíos. Acabóse ya su mandato de orden del gran señor San Pedro, primer vicario; ésta es orden del cielo, no de los mundanos judíos y, por eso, sea el auto fuerte a todo el mundo; por eso, ya se quiere acabar el mundo, ya no tenemos miedo ni vergüenza, sólo el gran señor San Pedro, que se dió por nuestro fiador para resguardar el mundo, y el enderezar nuestros corazones está en temer al enviado de Dios, que os va a dar la misa y el sermón, y sabed que es hijo de Santo Domingo, que es vice San Antonio, que es vice San Francisco; por eso, no habléis palabra cuando vayan, si hay licencia de temer y reverenciar este bendito orden, si es de descanso o es de trabajo empiece ya, créase y hágase este bendito orden, que no es por su querer o introducción de los Padres, sino de orden de solo Dios; por eso, del mundo que se acabaron nuestros trabajos, como dicen ahora que se haga la comida de un fiscal, como se hace padre; pero, no se diga esto, porque ahora se hace en cielo y tierra según el orden de Dios; ya se acabaron vuestros trabajos, que son la paga de los tributos; que creamos no más quiere el primer vicario San Pedro; esto es lo que Dios quiere, para que no caigamos en las manos de lo malo; de todo corazón nos mantengamos delante de Dios, y todos nuestros hijos tengan la enseñanza de la doctrina y palabra de Dios. Esta es la licencia que sale por mí de orden del gran señor San Pedro y del gran señor Dios y de este enviado de San Pedro, que luego voy a ver con don Donmingo y don Lázaro Jiménez. Este solo es el orden que os declara a todos vosotros los vecinos de todos los pueblos y venga el obdecimiento de cada uno sin que sea necesario dar parte a ningún padre. Y si llego a entender que no teméis ni reverenciáis este despacho, aquí vendréis a recibir 200 azotes y os enviaré delante del padre vicario Don Sebastián y de allí saldréis para la horca según el orden de Dios; por eso, os lo digo claro, de ninguna manera lo echéis a burla ni a juego, esto no más he escrito en el pueblo del evangelista San Juan y a los pies de la gran Reina María Santísima, su amada Madre de Nuestro Señor Jesucristo, Noviembre, 3 de 1712. Don Nicolás Vázquez, Capitán General. Hicelo de mandato del señor Capitán General, yo Marcos Méndez, Vicario” (A. Guatemala 293).

5. Evaluación de la evangelización

Finalmente, sobre la evaluación del proceso evangelizador de los maya-chiapanecos, no conozco estudios históricos al respecto y la documentación consultada, tanto en el Archivo de Indias como en las crónicas dominicas publicadas de Remesal y Jiménez, solo me permiten presentar una opinión general. Parece que también en el mundo chiapaneco como en cusqueño hubo una verdadera transformación religiosa y una aceptación fundamental por parte de los indios de las principales creencias, ritos y formas de organización del catolicismo colonial, aunque la disminución de la atención pastoral por la gran rebelión de comienzos del siglo XVIII y, sobre todo, por la salida de los dominicos de la zona a mediados del siglo XIX, hizo que muchos viejos ritos y creencias renacieran en el horizonte religioso de los indios, como se muestra en la primera parte de este trabajo, donde presento también las distintas posiciones de Vogt y Maurer sobre este punto. Debo recordar que, en conjunto, me parece más aceptable la interpretación de Maurer.

CAPÍTULO VI

HISTORIA DE LA EVANGELIZACION AFRO-BAHIANA

1. Etapas y métodos

Siguiendo el mismo esquema que en los dos capítulos anteriores, debo empezar por las etapas y métodos de la evangelización afro-bahiana realizada por la Iglesia de Portugal, para lo cual puede ser útil contrastarla con la evangelización andina y maya, llevada a cabo por la Iglesia de España. Aunque los problemas pastorales de la evangelización emprendida por españoles y portugueses eran bastante similares, porque ambas Iglesias compartían la misma valoración negativa sobre las religiones indígenas o negras y ambas Iglesias estaban embarcadas en el proyecto colonial de sus respectivos países por el régimen de patronato regio, creo que los problemas de los misioneros portugueses eran más serios todavía por dos razones. En primer lugar, el menor nivel de desarrollo relativo de las culturas negras y su desestructuración, como consecuencia de la esclavitud y de la política colonial de no agrupar a los esclavos pertenecientes a las mismas etnias, hizo imposible el diálogo interconfesional, que tampoco los misioneros hubieran estado dispuestos a entablar por sus propios condicionamientos teológicos, e hizo más difícil aceptar ciertas adaptaciones pastorales, que en la América española acabaron institucionalizándose. En segundo lugar, la dureza del régimen esclavista, que llevó a Brasil, según las cifras más conservadoras, unos cuatro millones de esclavos negros durante la colonia y el imperio, y que los mantuvo en una dura explotación, hizo que la catequesis de los esclavos fuera no sólo muy difícil por la falta de tiempo, sino que resultara poco creíble a los ojos de los negros.

Sobre las etapas de la evangelización brasileña, tanto de la población indígena como de la negra, Eduardo Hoornaert (1979) señala distintos "ciclos misioneros", que están estrechamente unidos a la misma ocupación del territorio y a la explotación de determinados recursos, tales como el palo de Brasil, la caña de azúcar, los metales preciosos, etc.:

El *movimiento costeño* tiene su auge en la segunda mitad del siglo XVI y en los primeros años del siglo siguiente. Los nombres representativos son Anchieta y Nóbrega. El *ciclo del río San Francisco* y de los sertones adyacentes tiene su época de vitalidad con los capuchinos, como Martín de Nantes, y los oratorianos, en la segunda parte del siglo XVII. El *ciclo marañonense* cubre la segunda parte del siglo XVII y la primera del XVIII. Figuras expresivas son Figueira, Vieira y Bettendorff, todos jesuitas, pero hay también otras órdenes religiosas. El *ciclo minero* florece con los ermitaños, como Feliciano Méndez o Lorenzo de Nuestra Señora, los santuarios y las hermandades en las ciudades y pueblos mineros durante el siglo XVIII (1979: 46).

Además, no deja de llamar la atención que el dinamismo de cada uno de los ciclos se deba, a determinadas órdenes religiosas e incluso a organizaciones laicales, más que a la Iglesia jerárquica. Aunque ya en 1551 se crea la diócesis de Bahía, pasará un siglo y cuarto hasta que se establezcan otras tres (Olinda-Recife, Río de Janeiro y Saõ Luis de Maranhão), mientras que las tres siguientes (Belén, Saõ Paulo y Mariana) se fundaron en el siglo XVIII, completándose así las siete diócesis que Brasil tenía al declarar su independencia. Por otra parte, no hubo concilios de primera hora que plantearan y dieran respuestas fundamentales a los problemas de la evangelización, ni concilios que adaptaran las orientaciones teológico-pastorales del Concilio de Trento a la Iglesia brasileña; mientras que Perú y México celebraron su primer concilio provincial en el primer tercio de siglo de la ocupación española, Brasil tendrá que esperar más de dos siglos de la ocupación portuguesa para que se reúna en 1707 el Sínodo de Bahía, cuyas decisiones van a ser aceptadas por las otras diócesis y así será el marco jurídico exclusivo de la Iglesia brasileña hasta la realización del

Concilio Plenario Latinoamericano de Roma (1899). El Sínodo de Bahía dedica cuarenta de sus constituciones a la evangelización de los negros, aunque sin cuestionar la legitimidad de su esclavitud, que era una institución aceptada por el derecho de la época. El P. João Manoel Lima Mira (1983)) hace una detenida exposición de la evangelización del negro en el Sínodo de Bahía, pero observa que “se nota una gran preocupación por parte de los elaboradores de las ‘Constituciones’ en identificar evangelización con sacramentalización. Evangelizar es sacramentalizar y es necesario sacramentalizar para salvar las almas. Aunque la sacramentalización fuese acompañada de una cierta dosis de compulsividad... He aquí un punto marcadamente negativo”; además, las “Constituciones resultaron letra muerta” (1983: 199-200). Con todo, juzgo conveniente resumir algunas constituciones, porque representan el ideal evangelizador y porque en algunos puntos llegaron a moldear la religión afro-brasileña.

Sobre el bautismo, partiendo de su absoluta necesidad para la salvación, las constituciones tratan sobre todo de las adaptaciones pastorales para asegurar su validez en las duras condiciones de la esclavitud. Así la const. 50 dice:

Y para mayor seguridad de los bautismos de esclavos brutos y bozales y de lengua no conocida... se hará lo siguiente. Después de que tengan alguna luz del portugués o por medio de intérpretes, servirá la instrucción de los misterios, que ya anotamos que está recogida en el libro 3º, nº 579. Y sólo se añadirán a los sobredichos las siguientes preguntas: ¿quieres lavar tu alma con el agua santa? ¿quieres comer la sal de Dios? ¿echas fuera de tu alma todos tus pecados? ¿no has de hacer más pecados? ¿quieres ser hijo de Dios? ¿echas fuera de tu alma al demonio? ²⁴.

24 La instrucción de los misterios a que se refiere el nº 579 de las Constituciones, aunque lleva por título “Breve instrucción de los misterios de la fe, acomodada al modo de hablar de los esclavos del Brasil, para ser catequizados por ella”, no contiene la menor referencia al mundo religioso africano y se limita a ser un conjunto de preguntas y respuestas similares a las que se harían a cualquier campesino portugués. Lo mismo puede decirse de la instrucción para la confesión y comunión (const. 580 y 581). Es una prueba más de la total ausencia de adaptación en la catequesis.

La const. 52 ordena que los dueños de esclavos infieles trabajen mucho por la conversión de éstos a la fe católica, y la const. 53 ordena que “los hijos de esclavos infieles, que no pasen de los siete años o que nacieron después de la esclavitud de sus padres, sean bautizados, aunque sus padres se opongan”. Aunque, para recibir el bautismo, los esclavos debían saber de memoria el padrenuestro, el avemaría, el credo y los mandamientos de Dios y de la Iglesia (const. 54), cuando a los curas constaba “la diligencia de los dueños en enseñarlos y la rudeza de los esclavos en aprenderlos”, se podía administrar sin esta exigencia los sacramentos del “bautismo, penitencia, extremaunción y matrimonio, instruyéndoles previamente sobre los misterios de la fe, las disposiciones necesarias para recibirlos y las obligaciones que contraían” (const. 55).

Y así siguen las constituciones fijando una legislación propia para los negros, la cual, aunque parecía a veces más liberal que la vigente para los demás cristianos, se prestaba a cierta ambigüedad. Por ejemplo, los negros podían cumplir con pascua hasta el domingo de pentecostés, porque no podía interrumpirse el trabajo en los ingenios de azúcar (const. 68); a los negros cualquier sacerdote podía absolverlos de los pecados reservados al obispo (homicidio, hechicería, aborto, incendio provocado, retener los esclavos fugitivos, etc.); en cuanto al matrimonio, aunque los esclavos podían contraerlo con personas esclavas o libres sin que el dueño pudiera impedirlo o pudiera venderlo en un lugar distante de su cónyuge, no deja de recordarse que, “aunque se casen, quedan esclavos como antes y obligados a servir en todo a su señor” (const. 303); si los esclavos eran casados, antes de su bautismo, de acuerdo a sus costumbres tribales, los curas podían dispensarlos del antiguo matrimonio (const. 304); por otra parte, como “el amancebamiento de los esclavos necesita pronto remedio, por ser usual y casi común en todos”, el Sínodo amonesta a los dueños para que pongan remedio a la situación, haciéndolos casar o por otro medio adecuado, bajo la amenaza de que, en caso contrario, se encarcele a los amancebados (const. 898). Pero en algunos casos, dicha legislación es francamente discriminatoria, y así entre los impedimentos para la ordenación sacerdotal e incluso para las órdenes menores, el Sínodo señala el ser parte “de la nación hebrea o de otra cualquier infecta: o de negro o mulato” (const. 224).

Con razón Lima Mira saca las siguientes conclusiones sobre el Sínodo:

Las 'Constituciones' constituyen en el contexto colonial una de las iniciativas más laudables de la Iglesia oficial, tratando de disciplinar la orientación religiosa de la población negra. Pero, la Iglesia oficial de la época, comprometida y sometida al aparato estatal metropolitano, no llegó a cuestionar en el fondo en ningún momento la esclavitud... Aparece claro cómo la Iglesia católica se percibe a sí misma como elemento salvador de los esclavos, obligándolos a entrar en el gremio cristiano independientemente de la voluntad de ellos... y denunciando los excesos (de la esclavitud), pero sin llegar a sus causas... El negro, en cuanto persona, no tenía lugar en las 'Constituciones'. Cuando surge, es de forma bastante apagada y se cree que él se encuentra en un estadio inferior de la evolución humana. La legitimidad de la esclavitud se apoya, en el fondo, en la certeza, por parte de los colonizadores/evangelizadores, de que el negro ya era esclavo en Africa y que, para él, era mejor su estado presente que aquel en que se encontraba anteriormente, donde quedaría al margen de los beneficios de la civilización y de la fe...

La sacramentalización compulsiva y superficial del negro propuesta en las 'Constituciones' oficializa la dominación vigente, aunque tratando de atenuar las aristas más agudas de la institución esclavista y haciendo la vida del esclavo más "superable" (1983: 218-219).

Tal era la postura ante la esclavitud de la casi totalidad de los eclesiásticos. Parece que el "pecado original" de Las Casas, quien propuso al rey de España que se trajeran esclavos negros a América, por considerar que ya eran esclavos, para asegurar la libertad de los indios, se había transmitido a los demás religiosos defensores de los indios. Por ejemplo, los jesuitas del Brasil, que desde la primera hora defendieron la política de "aldeamientos", similares a las "reducciones" peruanas, y que en la región de Maranhão lucharon tanto contra la esclavitud de los indios (especialmente el P. Vieira en sus famosos sermones), que fueron expulsados de allí varias veces, antes de su expulsión definitiva en 1759 de Portugal y de sus colonias, sin embargo, ante la esclavitud de los negros, se limitaron a suavizar la

situación de los esclavos, tratándolos mejor en sus propias plantaciones o produciendo numerosos escritos o sermones sobre los deberes de los dueños, pero sin llegar a cuestionar la misma institución; entre dichos escritos destaca la obra del P. Jorge Benci, *Economía cristã dos senhores no governo dos escravos* (1705).

Una consecuencia importante de esta postura de la Iglesia frente a la esclavitud negra es una cierta renuncia a hacer del negro un verdadero cristiano. Si en toda la América ibérica el éxito de la evangelización parecía ser inversamente proporcional a la dureza de la explotación colonial y así parece que el cristianismo indígena más maduro se dió entre las reducciones jesuíticas del Paraguay donde se minimizó la dominación colonial, es fácil concluir el nivel de cristianización alcanzado por las grandes masas de esclavos negros que se dedicaban a mantener la producción del Brasil colonial. Es cierto que se quería darles atención religiosa, que los mismos navíos negreros debían llevar un capellán a bordo, “bajo pena de 30 días de prisión o de una multa de 400 mil reales”, y una imagen de Nuestra Señora del Rosario (Lima Mira 1983: 234) y que el Sínodo de Bahía establecía un conjunto de normas para asegurar una catequesis mínima, pero el régimen esclavista quitaba tiempo y credibilidad a la misma. Además, estaba el desconocimiento de las lenguas africanas por los misioneros, lo cual era un obstáculo insalvable para una verdadera evangelización. Aunque algunos misioneros iniciaron una agresiva política lingüística, como los jesuitas que llevaron a Brasil varios miembros de la orden nacidos en Angola y que iniciaron la publicación de gramáticas y vocabularios de lenguas africanas, como por ejemplo el *Arte da lingua de Angola* (Lisboa, 1649) del padre Pedro Díaz, pero tal esfuerzo resultaba poco significativo ante la multitud de los esclavos y la variedad de sus lenguas; además, la política colonial fue contraria a la preservación de las lenguas africanas, para impedir cualquier cohesión y posible rebelión de los esclavos.

Finalmente, parece que puede aducirse, como prueba de la superficialidad de la evangelización portuguesa del negro, la ausencia de tratados que abordaran toda la compleja pastoral del esclavo negro, como el *De instauranda aethiopiæ salute* (Sevilla, 1627), publicado para la América española por el jesuita Alonso de Sandoval, que desarrolló una intensa tarea evangelizadora junto con San Pedro Claver

en Cartagena de Indias, el puerto negrero más importante de la América española²⁵.

2. Logros del proceso evangelizador

En cuanto a este punto, juzgo que el resultado es inferior al conseguido entre los maya-chiapanechos y entre los andino-cusqueños. De todos modos, creo que la mayoría de la población negra acabó aceptando al Dios cristiano y a los "santos", aunque éstos se convirtieran realmente en máscara de sus Orixás africanos; también aceptó el bautismo y, en mucha menor escala, otros sacramentos católicos, y las fiestas en honor de los santos, aunque éstas van a ser el pretexto para sus bailes, que serán la expresión de la persistencia del candomblé; finalmente, el negro acepta también las hermandades o cofradías católicas. Lima Mira (1983) dice al respecto:

Los señores poco se preocupaban de la instrucción religiosa de los esclavos después del bautismo de éstos; tocará al clero vigilar por esta instrucción de los negros. La hermandad es una tentativa de responder a esto. A imitación de los blancos, surgen las cofradías negras con el intento de reunir a las naciones africanas bajo el signo de la cruz, aceptando por un lado los valores nativos y por otro combatiendo

25 Sandoval, que bautizó a unos 40 mil esclavos negros en treinta años de trabajo, presenta en los cuatro libros de su obra una extensa etnografía de las culturas negras tanto de África como de Asia (Lib. I), un dolorido cuadro de los sufrimientos de los negros y una reflexión sobre la importancia de la pastoral entre los esclavos (Lib. II) y una exposición sistemática sobre dicha pastoral en lo relativo a las cualidades del misionero, a la catequesis y a la administración de los principales sacramentos (bautismo, confesión y eucaristía) (Lib. III). El último libro desarrolla la importancia de dicho ministerio para los jesuitas. Los dos puntos más significativos de la obra son quizás la discusión sobre la legitimidad de la esclavitud y el problema de rebautizar a los esclavos, a quienes casi siempre se les bautizaba en los puertos africanos de embarque, aunque ellos no estaban preparados ni podían estarlo por el contexto de explotación. Como la obra se centra en la atención pastoral de los esclavos en el puerto de Cartagena, de donde eran remitidos a otros territorios coloniales de España, no aborda otros temas pastorales importantes, como la celebración de fiestas o la organización de cofradías, por ser éstos más propios de la pastoral en los lugares de residencia definitiva de los esclavos. De todos modos, tanto la edición original de 1627 (cuya reimpresión colombiana de 1956 tiene 598 páginas) como la segunda edición ampliada de 1647 son un buen ejemplo de sistematización de la pastoral entre los esclavos negros, aunque no lleguen a la riqueza, y profundidad de su similar el *De procuranda indorum salute* (1588) del P. José de Acosta.

todo aquello que la cultura negra viniera a cuestionar en el seno de la sociedad colonial. De esa forma, la tradición africana hereditaria por sucesión será sustituida por el sistema electivo dentro de las hermandades... El negro será, por tanto, 'abrigado' dentro de las hermandades, que le servirán como lugar de 'información' religiosa y de subterráneo, donde se mantendrá viva la religión y costumbres africanas; aunque se hubiesen enviado misioneros, llamados 'lenguas', conocedores de algunos idiomas africanos para confesar y dar asistencia religiosa a los moribundos, su trabajo ni de lejos llegó a ser exhaustivo, y esto evitó que los sacerdotes llegasen a saber exactamente lo que pasaba en el alma negra. De cualquier forma, la Iglesia colonial consiguió atraer un contingente considerable de negros al catolicismo, aunque de modo forzado y superficial (1983: 175-176).

3. Persistencia de la religión africana

De lo hasta ahora expuesto, es claro que persistían diferentes formas de la religión negra. En Brasil no es posible, como en el caso de Perú y México, recurrir a los cronistas coloniales. Estos no describieron las religiones negras, porque los esclavos procedían de distintos grupos étnicos o eran mezclados en las plantaciones para evitar rebeliones y, en consecuencia, no tenían una religión común y, sobre todo, porque llevó su tiempo la reconstrucción, en el exilio forzado, de la religión africana en torno a los elementos comunes. Dicha reconstrucción se hizo en la clandestinidad, a espaldas de los misioneros o funcionarios coloniales, que fueron los principales cronistas. Tampoco es posible recurrir a las cartas o informes de los misioneros de Africa, de las que Sandoval (1627) transcribe varias cartas en la parte etnográfica de su obra, pues son excesivamente generales y así carecen de la información que sería necesaria para descubrir las raíces africanas del candomblé. Sin embargo, como ya observé, las religiones africanas seguían vivas al otro lado del Atlántico, a diferencia de la religión andina y maya prehispánicas que habían muerto definitivamente; por eso, primero algunos "pais de santo", a raíz de la liberación de los esclavos, y luego algunos científicos sociales, más o menos vinculados a los actuales cultos afro-brasileños, fueron a Africa en busca de las raíces del candomblé.

Entre estos últimos destaca Pierre Fatumbi Verger²⁶, en cuya última obra (1983) se hace una minuciosa comparación etnográfica y fotográfica de las creencias y ritos en torno a los Orixás, dioses yorubas, en Africa y en el Nuevo Mundo. Ya en la primera parte de mi trabajo he aprovechado la obra de Verger para presentar el sistema religioso afro-bahiano, pero es indudable que dicha obra sirve, sobre todo, para demostrar la persistencia de la religión africana, al mismo tiempo que muestra tanto la desaparición de algunos orixás en Africa que se han conservado en América (por ejemplo, Oxossi), como la ausencia de otros o su reinterpretación ante el hábitat y el entorno social nuevos. A modo de ejemplo, presento el caso de Ogum en Africa, en su doble dimensión de personaje histórico y de ser divinizado, para verlo después en Brasil. Como personaje histórico Ogum fué el hijo mayor de Odudua, rey de Ifé, y un temible guerrero, que se dedicaba a luchar con los reinos vecinos para conseguir riquezas y esclavos.

En una de las expediciones se apoderó del reino de Iré y puso como rey a su propio hijo, para regresar después al reino de su padre, a quien tuvo que sustituir durante algún tiempo, porque su padre se había quedado ciego. Después de muchos años de ausencia, Ogum regresó a Iré para visitar a su hijo, pero, al llegar a la ciudad, no fué reconocido ni atendido, pues todos estaban celebrando una ceremonia en la que había que guardar estricto silencio. Enfurecióse Ogum y comenzó a romper con su espada las vasijas y luego las cabezas de las personas, hasta que se presentó su hijo trayéndole sus comidas predilectas, mientras el pueblo le cantaba alabanzas. Entonces Ogum lamentó sus actos de violencia, declaró que ya había vivido bastante y desapareció en la tierra entre ruidos atronadores, mientras pronunciaba algunas palabras. Si se repiten tales palabras en medio de la batalla, Ogum acude enseguida en socorro del que le invoca, pero, si se dicen en otras circunstancias, el castigo puede recaer sobre la persona que las pronunció imprudentemente. En cuanto Orixá:

26 El editor de Verger lo presenta así: "Pierre Fatumbi Verger, a quien se debe este minucioso trabajo, viajó durante diecisiete años en sucesivos viajes, desde 1948, por las costas occidentales de Africa en tierras yorubas. Se convirtió en babalaõ en Keto alrededor de 1950, y fué en esa época cuando recibió de su maestro Oluwo el nombre de Fatumbi, que significa "aquel que nace de nuevo (por la gracia) de Ifá" (1983: 5).

Ogum es el dios del hierro, de los herreros y de todos aquellos que utilizan ese metal: agricultores, cazadores, carniceros, carpinteros... Desde comienzos de siglo, los mecánicos y los conductores de trenes... se juntaron al grupo de sus fieles... El número 7 está asociado a Ogum y éste es representado, en los lugares que le están consagrados, por instrumentos de hierro, en número de 7, 14 o 21, colgados de un asta horizontal, también de hierro: lanza, espada, azada..., símbolos de su autoridad... Es también representado por franjas de hojas del árbol del dendé, debidamente deshilachadas, llamadas mariwo.

Los lugares consagrados a Egum quedan al aire libre, a la entrada de los palacios de los reyes y en los mercados. Son generalmente piedras colocadas en forma de bigornia junto a un gran árbol... En esos sitios, periódicamente, se realizan sacrificios de cachorros y gallos, acompañados de ofrendas de vino de palma y platos de frejol... El culto de Ogum está bastante difundido en el conjunto de territorios de lengua yoruba y en ciertos países vecinos, gèges... La vida amorosa de Ogum fué muy agitada...

Ceremonias en honor de Ogum... se celebran con regularidad en la región de Ahori (en el lado nigeriano) u Holi (en el lado dahomeano). Se realizan todos los días de la semana yoruba dedicados a Ogum, o sea de cuatro en cuatro días. Los *Osé nlá* ("grandes domingos") alternan con los *Osé Kékeré* ("pequeños domingos"); los primeros tienen más esplendor que los otros... Las ceremonias de *Osé nlá* en (el templo de) Ogum Ondó se realizan en una gran plaza, de cerca de cien metros de largo, por treinta de ancho... El templo de Ondó está situado en uno de los dos lados mayores del rectángulo. De frente, encuéntrase otro templo, menor y circular, dedicado a Aré y, al fondo..., el templo igualmente circular de Esú...

Los principales oficiantes del culto..., van a sentarse en sus respectivos lugares con aire severo y recogido. Las *iaôs* de Ogum Ondó llegan enseguida trayendo las ofrendas de alimentos para las divinidades: Ogum Ondó, Aré y Esú... Enseguida, hacen ofrendas a las divinidades por y los oficiantes del culto consultan a las divinidades por medio de nueces para verificar si ellas están satisfechas... Un período de calma sucede a toda esa agitación, después del cual los músicos entran en acción. Ejecutan una serie de invocaciones... En cuanto los atabaques (tambores) hacen sus llamadas, todos pasan por las mismas fases

de tensión y de concentración progresivas. Abren nerviosamente sus manos, con los dedos entrelazados, sus músculos se contraen, bajan la cabeza, fruncen la testa y cierran los dientes. Son entonces poseídos respectivamente por Esú, Aré y Ogum Ondó . . .

La expresión de los rostros se muda de nuevo. Ahora están con un aire de distensión y vagamente alegre, balanceando las cabezas y murmurando frases inacabadas . . . (1983: 86-93).

No creo necesario seguir condensando la extensa descripción que Verger hace de la ceremonia y donde es fácil descubrir una gran similitud con las presentadas en la primera parte de este trabajo, lo cual es una prueba evidente de la persistencia de la religión africana en Brasil. Cuando Verger se refiere al culto de Ogum en Brasil, no deja de subrayar las necesarias adaptaciones que debió sufrir dicho orixá, además de las ya citadas sobre el conjunto del sistema por su paso del mundo rural africano al mundo de la periferia urbana brasileña:

Ogum en Brasil es conocido sobre todo como el dios de los guerreros. Perdió su posición de protector de los agricultores, porque los esclavos en los siglos coloniales no tenían interés personal en la abundancia, ni en la calidad de las cosechas y, por eso, no procuraban su protección en este campo . . . Como dios de los cazadores, Ogum fué sustituido por Oxossi, traído a Bahía por los africanos de Kêto, fundadores de los primeros candomblés de la ciudad.

Ogum recibe en Bahía siete nombres, muy similares a aquellos con los que es conocido en Africa . . . Las personas consagradas a Ogum usan collares de cuentas de vidrio azul-oscuro y, algunas veces, verde. El martes es el día de la semana que le está consagrado. Como en Africa, él es representado por siete instrumentos de hierro, colgados en un asta del mismo metal, y por franjas de hojas del árbol del dendé deshilachadas, llamadas mariwo . . . Cuando Ogum se manifiesta en el cuerpo en trance de sus iniciados, danza con aire marcial, agitando su espada . . .

En Bahía, Ogum fué sincretizado con San Antonio de Padua. Expresamos ya en el capítulo precedente nuestra sorpresa con relación a la vinculación del dios yoruba y este santo, generalmente representado con aire dulce . . ., así

como a propósito de los sorprendentes honores militares que le fueron concedidos. En Río de Janeiro Ogum fué asociado con San Jorge, lo cual es más comprensivo, porque él es representado en sus imágenes como un valiente guerrero (1983: 94).

Así tenemos un ejemplo más de los mecanismos que funcionaron en la "resistencia negra" para salvar sus propios dioses africanos ante la imposición de los santos católicos en la evangelización durante la colonia, aunque no contemos con muchos documentos de dicho período que ilustren más ampliamente dicho proceso de resistencia²⁷.

En conclusión, creo que por este solo ejemplo del orixá Ogum, queda demostrada la persistencia de la religión africana en Brasil y que la simple síntesis etnográfica de la primera parte muestra que la religión de los miembros del candomblé es mucho más africana que católica.

27 Hoornaert (1971) se refiere a esa "resistencia negra", que se dió sobre todo por medio de las cofradías: "Con el correr del tiempo las cofradías, tanto en los ingenios donde fueron formadas por explícita voluntad de los misioneros, sobre todo jesuitas, como en los pueblos, donde la arquitectura da testimonio hasta hoy de la vitalidad del fenómeno, ganaron considerable poder dentro del Brasil... Así, después de que los esclavos tenían sus bailes frente a las iglesias, por la tarde, practicaban sus cultos de noche... Estos cultos nocturnos, extensiones de la vida de las hermandades en el período portugués, llegaron a interesar hasta a los clérigos y frailes, conforme a un curioso texto en la Información del Conde de Pavolive a Marthino de Mello e Castro (Lisboa, 10 de junio de 1780): Y llega tanto la credulidad de algunas personas, aun de aquellas que parecían no ser tan rústicas, como frailes y clérigos que llegaban a venir presos a mi presencia en los cercos que ordenaba realizar en estas casas que, queriéndolos desengañar, me fué preciso hacerles confesar, en presencia de ellos, el engaño a los negros dueños de las casas. Había, pues, un espacio para los cultos sincréticos en el Brasil portugués y los negros supieron aprovecharse de este espacio para darse una identificación cultural, un suplemento del alma, una esperanza de libertad. Los dueños de los esclavos tuvieron limitados recursos para reprimir tales cultos y se limitaron a convivir pacíficamente con ellos, así como también los sacerdotes" (1971: 45-46).

Quizás sea útil hacer una referencia al caso haitiano, estudiado por Alfred Matraux en su obra *Vudú* (1958), quien habla de la persistencia de la religión negra en la clandestinidad durante el período colonial. Después de recoger algunos testimonios de menor valor, afirma que "es necesario esperar la obra monumental de Moreau de Saint Mery, *Description de la partie française de Saint-Domingue*, escrita en los primeros años del período colonial, para encontrar la primera descripción detallada del vudú... A la luz de nuestros conocimientos actuales, el texto de Moreau de Saint-Mery no deja ninguna duda sobre la existencia en Santo Domingo, hacia fines del siglo XVIII, de ritos y prácticas que no han variado hasta nuestros días. La autoridad del sacerdote, su traje, la importancia del trance, los dibujos trazados en el suelo, son todos elementos familiares" (1963: 26-28).

4. Movimientos y formas de resistencia africanos

Pasando ya a la resistencia activa de la población negra esclava ante la brutal agresión de que fue objeto, voy a limitarme al caso más significativo de todo el período de la esclavitud, el de Palmares. A pesar de la abundante documentación del Archivo Histórico Ultramarino de Lisboa y de los numerosos estudios sobre el tema, que recoge en su bibliografía Decio Freitas (1981), son muchas las cosas oscuras sobre el "Estado negro" de Palmares, que se formó con esclavos rebeldes en la capitania de Pernambuco. Una de esas cosas es la localización exacta de los "quilombos" y la fecha de su establecimiento. De todos modos, parece que lo que, a comienzos del siglo XVII, era un simple refugio de los esclavos prófugos, en 1645, cuando los holandeses, que habían ocupado la región de Pernambuco, iniciaron la guerra contra Palmares, éste contaba al menos con once pueblos bien organizados, cuya capital era Macaco, y tenía una población total que, según las fuentes, oscilaba entre diez y treinta mil y que estaba formada, sobre todo, por esclavos fugitivos, pero también por indios y blancos (Freitas 1981: 71-72). La vida económica de Palmares estaba basada en la agricultura y en la ganadería, su organización social reproducía la africana, lo mismo que la religiosa, aunque una de las fuentes citadas por Bastide dice que en Macaco había una capilla con una imagen del Niño Jesús, otra de N^a S^a de la Concepción y otra de San Blas (1971: 122). Después del fracaso de la expedición de los holandeses contra Palmares y de su salida de Brasil en 1654, hubo muchos intentos de los portugueses para reconquistar Palmares, la "Troya negra", porque ésta era no sólo un refugio para todos los esclavos fugitivos, sino que aun organizaba expediciones contra las ciudades portuguesas, para conseguir armas y municiones y para librar a los esclavos de los ingenios. Por fin en 1695 los portugueses lograron matar a Zumbi, el último rey rebelde de Palmares, aunque hay indicios de que hasta fines de la primera década del siglo XVIII hubo grupos rebeldes en el antiguo Estado negro (Freitas 1981: 180). Pero, al margen de los incidentes de la rebelión, ¿qué fué realmente Palmares? Para Freitas, que analiza la rebelión con categorías marxistas, fue "la manifestación más elocuente del discurso antiesclavista de los negros brasileños en los casi tres siglos de esclavitud" (1981: 210).

Para Bastide, a quien "una cierta interpretación marxista del estado del esclavo negro fugitivo no parece posible" (1971: 140), se trata sobre todo de un fenómeno de resistencia cultural. Para él Palmares:

No fue una creación original y de alguna manera racional de los negros fugitivos... estableciendo leyes e instituyendo magistraturas inéditas, sino un fenómeno de resistencia cultural, de 'regresión tribal', un esfuerzo de los africanos para reconstruir las antiguas organizaciones bantús, contra la destrucción de sus costumbres por contacto con el blanco... Sin embargo, toda reacción, por su misma naturaleza, no puede llegar a una reconstrucción fiel del pasado; éste está siempre tocado por el objeto contra el que se lucha, principalmente cuando ya tuvo contacto con una cultura extranjera dominante. Si se tiene en cuenta además la influencia del medio externo, diferente del habitat primitivo e impregnado todavía de valores indígenas, se comprenderá que Palmares debía integrar en sí elementos externos y presentar un cierto sincretismo. Por ejemplo, la agricultura recuerda bien a Africa, pero los productos cultivados son el mijo y la caña de azúcar. Los nombres de los lugares son en su mayoría términos bantús, como si ahí hubiese una voluntad de africanizar el país, de transformar su geografía, pero, aun así, subsisten ciertas palabras indígenas para designar accidentes geográficos. Es en el seno de ese fenómeno de resistencia y sincretismo culturales donde debemos estudiar la religión de Palmares, en la medida desafortunadamente bastante limitada en que la conocemos.

Según el testimonio de los holandeses, esta religión sería una copia mal hecha del catolicismo de los portugueses... Los bantús, que tenían una mitología bastante pobre, identificaron sus espíritus con los santos católicos... Los miembros de los quilombos conservaron del catolicismo la señal de la cruz y ciertas oraciones mal repetidas, que mezclaban a las palabras y ceremonias de sus religiones nativas...

La resistencia contra el blanco fué, por tanto, una resistencia religiosa y social (1971: 129-131).

Si ahora se estudia esta información y la similar que tenemos de otros quilombos (Bastide 1971: 131-140), con la tipología que se utilizó para los movimientos indígenas andinos y mayas, parece que

hay que concluir que la rebelión de Palmares hay que catalogarla en el primer tipo, pues se trata de romper la dominación europea sobre los negros, pero no hay motivaciones religiosas explícitas y la religión es solo un componente más de la cultura. De ahí se desprende que los esclavos que se refugiaron y organizaron en Palmares no habían sufrido una verdadera transformación religiosa, aunque parece que conservaron determinados símbolos y ritos cristianos, ni encontraron en el cristianismo una motivación para su lucha revolucionaria, como lo encontraron Juan Santos Atahualpa o los seguidores de María Candelaria.

5. Evaluación de la evangelización

Creo que los pocos datos aquí recogidos permiten concluir que la evangelización portuguesa de los esclavos negros de Bahía no llegó a cristianizarlos como conjunto, a pesar de que la mayoría empezó a bautizarse, a tomar parte en las fiestas de los santos y muchos incluso a ser miembros de alguna cofradía. Con la separación de Iglesia y Estado, impuesta por la república, se inicia un movimiento de autonomía de los cultos negros frente a la Iglesia católica mayoritaria, movimiento que se ha acentuado en las últimas décadas y que, cuestionando la doble afiliación religiosa de la mayoría de los bahíanos de color (a la Iglesia y al candomblé), ha llevado a ciertos participantes del Congreso Mundial de los cultos africanos, organizado en agosto de 1983 por la Universidad Federal de Salvador, a preguntarse si no debía llegarse a una ruptura total con la Iglesia católica²⁸. De todos modos, cualquiera que sea la dirección que tomen estos cultos en el futuro, la tesis de la ausencia de una verdadera cristianización parece estar sostenida tanto por los antropólogos (Bastide 1971) como por los historiadores de la Iglesia y de la evangelización negra (Hoornaert 1979 y Lima Mira 1983).

28 Comunicación personal del P. Joaõ Munari, misionero católico comboniano, residente en Salvador, Ba.

TERCERA PARTE

VISION ANTROPOLOGICA

C A P I T U L O VII

EL SINCRETISMO ANDINO, MAYA Y AFRICANO

1. Sincretismo y reinterpretación

Es sabido que las ciencias sociales no cuentan todavía con una teoría general que pueda explicar adecuadamente la complejidad y diversidad de los fenómenos sincréticos. Quizás han sido los antropólogos culturales preocupados por los problemas de la aculturación y cambio religiosos, quienes más han estudiado este tema. Para abordar el tema, debo empezar por definir el sincretismo. Cuando dos religiones, con sus respectivos sistemas de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, se ponen en contacto, pueden ocurrir en teoría tres cosas diferentes: la primera, que ambas religiones se confundan en una nueva, produciendo una síntesis; la segunda, que ambas religiones se superpongan y mantengan su propia identidad, produciendo una simple yuxtaposición; y la tercera, que ambas religiones se integren en una nueva, pero siendo posible identificar la procedencia de cada elemento de la misma y produciendo así un verdadero sincretismo. Pero, si en teoría las tres alternativas son posibles, en la práctica hay alternativas más frecuentes que otras. Así la síntesis no se da, a no ser en algunos de los niveles del sistema religioso, como, por ejemplo, el Dios creador de ambas religiones con contenido conceptual bastante similar puede sintetizarse en uno solo; la yuxtaposición es poco frecuente, porque dos religiones no pueden permanecer en contacto por mucho tiempo sin que intercambien elementos; en consecuencia, el resultado más normal es algún tipo de sincretismo.

Este significa etimológicamente "obrar o hablar como un cretense" y dicho término se utilizó en el mundo helenístico para denominar el

fenómeno de inclusión, entre los propios dioses, de dioses extraños, que eran algo más que la simple traducción de los dioses extraños bajo el nombre de sus equivalentes en el propio panteón (König 1964: 312). Pero aquí tomo sincretismo en el sentido más amplio de formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles de nuevo sistema religioso será, ya la persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos. De estos cuatro procesos (persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación), el último ha merecido mayor atención de los antropólogos. Hérskots (1948) define la reinterpretación como el “proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas” (1968: 598); pero yo juzgo que hay reinterpretación de un rito no sólo cuando se le cambia el significado original, sino también cuando se le añaden nuevos significados, y en consecuencia opino que hay tres tipos de reinterpretación. Para facilitar la comprensión de las mismas, voy a poner algún ejemplo de cada una, tomado de los sistemas religiosos descritos anteriormente o de otros similares:

a) Se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena. Entre los indios otomíes de México, como entre otros pueblos tradicionales, la enfermedad se atribuye no a causas naturales, sino al incumplimiento de los deberes rituales con los parientes difuntos; por eso, cuando alguna persona se enferma, debe ofrecer en honor de sus muertos una compleja ceremonia del recuerdo (ndoñajá) y no tardará mucho en recobrar la salud; cuando llegaron los misioneros católicos, llevaban una nueva ceremonia del recuerdo en honor de los difuntos, conocida como “responso” (por el salmo responsorial que se repetía durante el rezo o el canto de dicha plegaria) y cuya finalidad era orar a Dios para librar a los muertos de las penas de sus pecados. Por imposición de los misioneros y porque el “responso”, que rezaba o contaba el sacerdote, resultaba mucho más fácil y económico que la

“ndoñajá”, no tardaron los otomíes en aceptar el nuevo rito cristiano, pero cambiándole el significado; así, no lo celebraban con el significado cristiano de “librar a los muertos de sus castigos”, sino con el significado otomí de “librarse de los castigos de los muertos”. Por, eso, cuando los otomíes solicitan al sacerdote un responso, le presetan una larga lista con los nombres de todos los familiares difuntos y exigen que el sacerdote diga todos los nombres, porque el muerto olvidado es el que puede causar la enfermedad²⁹.

b) Se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano. Entre los campesinos quechuas el Cusco sigue celebrándose el “pago a la Pachamama”, a principios del mes de agosto, para agradecer los frutos de la tierra y para asegurar su fertilidad en el futuro. Aunque para la mayoría de tales campesinos la Pachamama es una vieja divinidad que se ha conservado en el panteón andino, que es fundamentalmente católico, para algunos la Pachamama ha perdido su personalidad original para convertirse en un simple símbolo de la providencia del Dios único o, en palabras de un campesino quechua puneño, “es una virgen santa, que dice a Dios: Yo voy a alimentar a tus hijos” (una realidad sagrada que alimenta a los hombres de parte de Dios). En este caso se ha conservado el viejo rito andino y se le ha dado un significado cristiano.

c) Se acepta al rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados. Entre los indios tzotziles de Zinacantan la fiesta patronal se introdujo por los misioneros como un “momento fuerte” que permitiera la renovación religiosa periódica de los indios y así su finalidad era únicamente religiosa; pero, por tratarse de una fiesta patronal, enseguida la fiesta comenzó a cumplir otras funciones, además de la religiosa, y ese proceso se acentuó cuando, por la menor atención religiosa por parte de los sacerdotes, la fiesta llegó a desempeñar todas las funciones sociales y económicas, que descubren en ella los análisis estructural-funcionalistas, como se vió en la primera parte. Así, el zinacanteco ha reinterpretado la fiesta religiosa, añadiéndole otros significados diferentes.

29 Kuroda (1984: 95-96) ha encontrado entre los indios mixes de Oaxaca reinterpretaciones similares del “responso” católico.

Pero, si la reinterpretación es propia de cualquier situación de contacto religioso, por el profundo arraigo que tiene la propia religión, como consecuencia del mismo proceso de socialización, arraigo que la lleva a reaparecer en el horizonte después de los más diversos cambios, la reinterpretación es mucho más propia de los casos de cambios religiosos impuestos, como en el de la evangelización compulsiva del mundo iberoamericano en el período colonial. Por eso, ya los misioneros más conocedores de la cultura indígena llamaron la atención sobre las reinterpretaciones sincréticas. Así el franciscano Bernardino de Sahagún, quien escribió en nahuatl la crónica más importante sobre el mundo azteca (1582), cuenta cómo algunos indios iban a hacer penitencia y a confesarse sacramentalmente en los conventos franciscanos no sólo para recibir el perdón en el fuero interno de su conciencia, sino para verse libres de sus delitos en el fuero público judicial:

Cerca de lo arriba dicho sabemos que aun después acá, en el cristianismo, porfían a llevarlo adelante, en cuanto toca a hacer penitencia y confesarse por los pecados graves y públicos, como son homicidio, adulterio, etc., pensando que, como en el tiempo pasado por la confesión y penitencia que hacían se les perdonaban aquellos pecados en el foro judicial, también ahora, cuando alguno mata o adultera, acógese a nuestras casas o monasterios y, callando lo que hicieron, dicen que quieren hacer penitencia; y cavan en la huerta y barren en casa y hacen lo que les mandan y confiéanse de allí a algunos días y entonces descarnan su pecado y la causa porque vinieron a hacer penitencia; acabada su confesión, demandan una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes, para que sepan que han hecho penitencia y confesádose y que ya no tiene nada contra ellos la Justicia. Este embuste casi ninguno de los religiosos y clérigos entienden por donde va, por ignorar la costumbre antigua que tenían, según arriba está escrito, mas antes piensan que la cédula la demanda para mostrar cómo está confesado aquel año. Esto sabemos por mucha experiencia que de ellos tenemos (1956, I: 55).

Por su parte, el jesuíta José de Arriaga, quien tenía un profundo conocimiento de la religión popular andina por su experiencia como misionero acompañante de los visitantes en las campañas de

extirpación de la idolatría, como se desprende del análisis de su obra (1621), presenta ejemplos de la reinterpretación que hicieron los indios de la predicación de los misioneros dentro de sus categorías religiosas politeístas. Así Arriaga habla de dos “errores” comunes a los indios, que son dos formas de relativismo religioso (Dios es bueno para los españoles y las Wakas para los indios y los indios pueden creer simultáneamente en Dios y en las Wakas); al exponer el segundo error, que es “más común”, Arriaga observa que conocía a indios que “de la misma tela que habían hecho un manto para la imagen de Nuestra Señora, hicieron también una camiseta para la waka”, debido a que creían que “pueden adorar a sus wakas y tener por Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo...; que pueden ofrecer lo que suelen a sus wakas y hacerles sus fiestas, y venir a la iglesia y oír misa y confesar y aun comulgar” (1968: 224). De esa manera los indios acabaron aceptando muchos contenidos de la predicación cristiana, pero cambiándoles su carácter exclusivo y haciendo así una verdadera reinterpretación.

En resumen, el sincretismo puede definirse como la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema, que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hace que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados. A partir de esta definición, parece claro que los tres sistemas religiosos expuestos en este trabajo, el andino-cusqueño, el maya-chiapeco y el afro-bahiano, pueden considerarse sincréticos, aunque no en el mismo grado. Por eso, voy a comparar dichos sistemas religiosos en sus cuatro niveles de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, para terminar con ciertas generalizaciones sobre el sincretismo.

1.1 La reinterpretación de las creencias

En cuanto al panteón, en el mundo andino, en el maya e incluso en el afrobahiano se cree en el Dios supremo creador y sancionador, ya sea como resultado de una síntesis entre el Dios cristiano y el creador andino (Wiracocha), maya (Wasak-men) o africano (Olorum), ya

sea como resultado del profundo proceso aculturador de los sacerdotes católicos en la larga evangelización. Sin embargo, esta identificación del Dios cristiano con los creadores de las tres tradiciones religiosas no parece haberse dado de la misma manera en los tres casos; parece más evidente en el mundo andino por las razones anteriormente aducidas. Pero los zinacantecos hablan, además de Wasak-men, del Sol o Htotik K'ak'al, al cual, sea Dios mismo o sea un símbolo de Dios, atribuyen una vigilancia constante y la paternidad de todas de las cosas, de acuerdo a la interpretación de Early ya citada (1965: 19). Por su parte, los afro-bahianos han tenido menos dificultad por el carácter de "deus otiosus" de Olorum y por tener centrada toda su vida cültica en los Orixás. De cualquier modo, un análisis de contenido de las tres imágenes del Dios supremo descubre una decreciente cercanía entre el Dios cristiano y el andino, maya y afro-bahiano. Este continuum va a reaparecer, de un modo más evidente todavía, en otros rasgos de los tres sistemas religiosos.

Con relación a los santos cristianos, la reinterpretación hecha por los quechuas y los mayas es muy similar. Ellos llaman "santos" no sólo a los cristianos que por sus virtudes heroicas fueron canonizados por la Iglesia y son objeto de culto público, sino que emplean este término para designar cualquier representación visible de dichos santos, de la Virgen María o del mismo Jesucristo. Además, para quechuas y mayas los santos no son, como para la teología católica, los intercesores y modelos de los cristianos, sino exclusivamente los intercesores, pues el desconocimiento que se tiene de la vida histórica de los santos no permite convertirlos en verdaderos modelos, aunque el santo pueda convertirse en un mito, por el proceso de mitificación que experimenta su figura al ayudar realmente a sus devotos y al no tener, para éstos, muy definidos los contornos históricos; así aunque el santo no sea modelo de vida cristiana en el sentido más estricto, no por eso deja de ser fuente importante de motivación para actuar cristianamente. Finalmente, el santo por estar tan ligado a su representación visible es, entre ciertos sectores de la población quechua y maya, desplazado de alguna manera por la representación, como ocurre siempre que se absolutizan las mediaciones por la excesiva carga afectiva y efectiva que se les atribuyen; esto parece darse especialmente entre los zinacantecos, que otorgan a cada imagen de sus templos su propia alma interior. En Zinacantan, de acuerdo

a la etnografía de Vogt (no confirmada por Maurer en Guaquitepec), la cruz es el símbolo cristiano que sufre una mayor reinterpretación, pues, en lugar de ser un recuerdo de la muerte de Jesús, se convierte en puerta de los santuarios mayas. No es fácil explicar esta reinterpretación por el desconocimiento de la religión maya-chiapencana prehispánica, pero sí conocemos la tenacidad de los misioneros en poner cruces sobre los adoratorios indígenas, de acuerdo a las normas de los concilios mexicanos, y puede suponerse que tal actitud fuera imitada por los indios como una manera de encubrir su vida cültica, refugiada en la clandestinidad.

Si pasamos al mundo afrobahiano, parece que la reinterpretación del santo cristiano por la mayoría de los negros es más compleja y significa, en realidad, una deformación de la perspectiva católica; como ya se vió anteriormente, ya no se trata de recortar o añadir ciertos rasgos a la visión cristiana del santo, sino de convertirlo en una simple máscara de la divinidad africana y, en consecuencia, mientras que para los quechuas y mayas los santos católicos van a ser mediadores verdaderos, junto a los mediadores persistentes del panteón indígena, para la mayoría de los afrobahianos los santos son únicamente nuevos símbolos y nuevos nombres de los viejos mediadores africanos.

En cuanto a los dioses mediadores del panteón indígena quechua o maya, el proceso sincrético consistió en la desaparición de la mayoría y en la tenaz persistencia de algunos. La desaparición fue producto de la violenta destrucción de la primera hora de la conquista y de la lenta acción de convencimiento, a medida que fueron mejorando los métodos de catequesis; en el mundo andino también hay que tener presente el relativo éxito de las campañas de extirpación de la idolatría, de las que hablé anteriormente. Entre los mediadores indígenas persistentes están la Pachamama y los Apus andinos, el Yahval Balamil y los Totil-me'iletik mayas de Zinacantan y la Ch'ul Lum y los Witsetik mayas de Guaquitepec, que representan a la Madre Tierra y a los espíritus de las Montañas, respectivamente, y que están ligados, de alguna manera, a la actividad agropecuaria. Ya se vió, al hablar de la evangelización andina, la afirmación de Mircea Eliade (1954) sobre el carácter sacral y la milenaria persistencia de la "hierofanía telúrica" y cómo la población quechua, ante la ausencia de una verdadera alternativa católica para la protección de su actividad agrope-

cuaria, siguió apegada a sus viejos ritos familiares. Todo ese análisis creo que es plenamente válido para los maya-chiapanechos, por vivir el mismo universo sacralizado. Efectivamente, hará falta que se extienda la revolución tecnológica occidental para convertir a la tierra, de "madre" que alimenta y que cobija, en "insumo de la producción", pero el proceso no será fácil y aun podrá originar nuevas reinterpretaciones, como la de aquel campesino quechua puneño que juzgaba que, "para lograr una buena cosecha, necesitaba un tractor y hacer el pago a la Pachamama".

Si vamos ahora al mundo afro-bahiano, encontramos nuevas diferencias importantes. En él persisten muchos orixás africanos, aunque con nombres nuevos y diferentes según el contexto regional concreto, sin que aparezcan precisamente la Madre Tierra o las Montañas sagradas. A pesar de que la mayoría de los esclavos negros se habían dedicado en Africa a la agricultura, la ganadería y la caza, cuando fueron traídos al Brasil se convirtieron en simples peones de las grandes plantaciones de los portugueses y, naturalmente, no tuvieron mayor interés en invocar a sus dioses en favor de la riqueza ajena; desafortunadamente, la poca información que tenemos sobre "la república negra de Palmares" no nos permite saber si allí, ante el cambio de las condiciones socio-económicas, se produjo cierto cambio en los orixás venerados. Además, la religión afro-bahiana, aunque se mantuvo en la clandestinidad a lo largo de todo el período colonial, tuvo su mayor desarrollo en las últimas décadas, cuando ya gran parte de la población negra era urbana y así los mediadores ancestrales invocados eran precisamente los que podían resolver los problemas humanos de los negros en la ciudad. Esto no quiere decir que hubiera ciertos orixás protectores del mundo agropecuario que desaparecieron del horizonte religioso de los afro-bahianos, sino que las funciones y rasgos de los orixás se redefinieron en el nuevo contexto, como lo ha probado muy bien Bastide a propósito de Exú (1970).

Finalmente, en cuanto al espíritu del mal, en los tres casos estudiados el Demonio acabó siendo un personaje importante del mundo sobrenatural, aunque no se le rindiera culto propiamente tal. Es cierto que la teología de los misioneros coloniales, tanto españoles como portugueses, explicaba el mal por la presencia del Demonio en el mundo y que

el mundo cultural de los colonizadores ibéricos, que fué un factor importante de aculturación religiosa por el contacto real que tuvo siempre con indios y esclavos negros, estaba poblado de demonios. Por eso, indios y negros acabaron aceptando al Demonio. Pero no se trató de un simple préstamo cultural, pues al menos el panteón andino y afro-bahiano había figuras que acabaron convirtiéndose en demonios. Dos americanistas franceses han estudiado este proceso de reinterpretación. Duviols (1971) se pregunta si había en el panteón andino una figura equivalente al Diablo y afirma que “entre los zupay, los hapuñuñu, vissocho, humapurick y algunos más, los españoles eligen el Zupay y lo consagran como demonio. . . La elección fue completamente arbitraria, si se da crédito a la definición más antigua de Zupay, la que ofrece Fr. Domingo de Santo Tomás en su *Lexicon* (1560): ángel bueno o malo” (1977: 39). Bastide en su trabajo sobre “Inmigración y metamorfosis de un dios” (1970) trata de lo ocurrido a Exú, que en la región de Bahía se identificó con el diablo, como ya se vió, pero que en otras partes se identificó con San Pedro. En su exposición Bastide no sólo presenta las diferentes funciones que cumple Exú en los distintos estadios de su transformación, sino que analiza las razones del cambio. En Africa Exú era un dios vinculado a la adivinación, guardián de las aldeas, intermediario obligado ante otros dioses, protector de la vida sexual por su carácter fálico y dios malicioso, pícaro y amigo de bromas (trickster); ante este cuadro Bastide se pregunta por qué unos rasgos se conservan y otros se han perdido, para responder:

Debido, aparentemente, a que todos ellos son elementos míticos, simples representaciones mentales que, en consecuencia, era posible transmitir con facilidad, por tradición oral, de una generación a otra. La vinculación con Ifá se deshizo, porque la organización sacerdotal experimentó cambios y el poder de los babalao se redujo. El falismo desapareció porque contrariaba demasiado la conciencia brasileña. Pero en los mitos que acabamos de enumerar —el del trickster. . . , el del dios mensajero— no existían nexos con la organización sacerdotal, ni cosa alguna que chocase demasiado ostensiblemente con la moral común. En consecuencia tampoco había razón de que desaparecieran. Sigue en pie, por ejemplo, que este sacrificio debe ofrecerse siempre a este dios. . . También la casa de Exú pasó de la aldea africana a la entrada del candomblé (1973: 29-310).

Como se desprende de este texto, la figura de Exú en el candomblé bahiano no acabó transformándose por completo en el demonio, a pesar de que muchos afro-bahianos dicen identificarlo y a pesar de la forma diabólica que tienen las representaciones de Exú a la entrada del terreiro, porque se le da verdadero culto y se espera recibir de él favores. Sin embargo, Bastide estudia la posterior evolución de Exú como "una sucesión de estadios en la degradación de un culto: del batuque de Porto Alegre o los candomblés yoruba y dahomeano de Bahía a los candomblés bantués, de éstos a la Macumba de Río y de ahí, por último, al espiritismo de Umbanda" (1973: 235). Al presentar los tres estadios del culto de Exú, Bastide sostiene que en el primer estadio hay sólo un cambio de nombre, en el segundo "la máscara triunfa sobre el rostro", y en el tercero vuelve a convertirse en un "espíritu de luz"³⁰.

30 Bastide describe cada uno de los tres estadios. Aunque es un tema que desborda los límites de nuestro trabajo, merece recogerse en esta nota, pues ilumina la complejidad del proceso de reinterpretación: "Pero el nombre católico, en cuanto máscara, no impedía a Exú conservar sus características africanas en el culto y en la mitología tradicional de los candomblés, y esto es efectivamente lo que ocurrió en los candomblés de las naciones queto, nago, ijecha y gege. Así y todo, la relación de Exú con el diablo tuvo, incluso en esas naciones, efectos disociadores. Cambió, por de pronto, el sentido del *pai*, que dejó de explicarse como un medio de ganar el favor de los Orixás, para que se dignaran descender sobre las cabezas de sus hijos entregados a la danza, y comenzó a entenderse como un recurso para que el dios, satisfecho, no perturbase la fiesta, ni alterase el orden durante la ceremonia. El factor malignidad sustituye al factor mediación. . .

El carácter demoníaco de Exú se intensifica en la magia, y en la macumba de Río, lo mismo que antes en los candomblés bantués y caboclos de Bahía, prevalece del dualismo del bien y del mal. Nos encontramos ya en el rostro. Exú se identifica con el Diablo. La fusión de estos dos personajes es completa. El espiritismo de Umbanda, que sucede a la macumba, heredará de ella el carácter demoníaco de Exú. . .

Pero el espiritismo no se ha limitado a heredar esta concepción, sino que la extendió y recompuesto para adaptarla a la dogmática de Allan Kardec y con esto llegamos a nuestro último estadio. El espiritismo de Umbanda es una reacción de los estratos populares mestizos y de color, que constituyen la plebe de las grandes ciudades como Río de Janeiro, contra el espiritismo de los blancos. Estos admitían que los espíritus de los negros muertos pudiesen descender al cuerpo de los mediums y hablar por boca de ellos, pero afirmaban que tales espíritus no podían ser espíritus evolucionados, ya que en la vida los negros no son sino bebedores, mentirosos, ladrones, jugadores y haraganes. . . Los negros se vieron así impulsados a crear un espiritismo para ellos, en el cual también los espíritus de los africanos viniesen a la tierra para consolar, dar buenos consejos y predicar la moral. . . Ahora los dioses africanos pasarán a ser vistos como jefes de las legiones de espíritus que descienden en los mediums. . . Exú, pues, tendrá un sitio en este nuevo espiritismo. . . Los Exú dejan de ser fuerzas demoníacas para convertirse en espíritus que, a pesar de su indudable materialidad, marchan por el camino de la evolución que hará de ellos espíritus de luz" (1973: 236-240).

Si del panteón, pasamos a los mitos sobre el origen, la naturaleza y el fin del hombre y del mundo, hay que tener presente que las tradiciones culturales andina, maya y africana tuvieron otras reinterpretaciones antes de su contacto con el mundo cristiano. Así, por ejemplo, en el mundo andino el Inca Garcilaso (1609) recoge un antiguo mito cosmogónico (“fábula de siglos más antiguos”) sobre la aparición del sol en la isla del Titicaca a raíz del diluvio y añade que “el primer inca, Manco Cápac, favorecido de esta fábula antigua y de gran ingenio... , viendo que los indios la creían y tenían el lago y la isla por lugar sagrado, compuso la segunda fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del sol” (1943, I: 181). Por su parte, Calancha (1639), queriendo probar que el apóstol Santo Tomás había predicado a los indios el evangelio, hace un sugestivo paralelismo entre el génesis bíblico y el mito indígena costeño de Vichama y observa que los indios, “conjuntando trozos, como razones de carta rota” y “quitando cláusulas, añadiendo ficciones, asentaron deprabándolo su principio” (1639, I: 414).

Pero las transformaciones que son objeto de este estudio son las que tuvieron lugar a raíz de la evangelización cristiana. En cuanto a los mitos cosmogónicos andinos, ya se vió la versión del mito de las tres edades, cuya matriz de creación cíclica y cuyo esquema de la historia andina se ha llenado de elementos del mundo cultural cristiano, tal como han sido percibidos por los quechuas (atribución de las eras a las tres personas de la Trinidad, castigos de Dios por los pecados, designación de los hijos de los curas como anticristos, etc.); algo similar puede decirse del mito de la Pachamama, recogido anteriormente. En cambio, por la información disponible no parece que los mitos cosmogónicos mayas y, sobre todo, africanos hayan sufrido ese proceso de reinterpretación cristiana, de donde es posible deducir que el influjo cristiano fue menor y así los dos sistemas en contacto mantuvieron intacta su propia visión del origen y fin del mundo. La visión del universo de las tres culturas estudiadas parece confirmar dicha hipótesis; mientras que los andinos hablan siempre de la división tripartita, el hanaq̄pacha, el kaypacha y el ukhupacha, que han sido identificados con el cielo, este mundo y el infierno, de acuerdo a la visión bíblica, los zinacantecos hablan del cielo, el mundo cúbico y el pequeño mundo inferior, habitado por monos y enanos, que son como

el ensayo frustrado de la actual humanidad, y los afro-bahianos hablan de una división bipartita (orum y aye).

Si de los mitos cosmogónicos pasamos a los relativos al hombre, se encuentra algo similar. Prevalece lo autóctono, pero con un teñido decreciente de elementos cristianos en el continuum andino-maya-africano. Así tanto los quechuas como los zinacantecos creen que, en su viaje al más allá, deben atravesar un río, en cuya travesía serán ayudados por un perro negro, pero este río para distintos informantes de Urcos es ya el río Jordán. Sobre la composición del ser humano los andinos hablan de cuerpo, alma y ánimo, los mayas de cuerpo, alma (chulel) y espíritu animal compañero (chanul o lab) y los afro-bahianos de cuerpo (ese), soplo (emi) y temperamento (ori), nivel al que parece no haber llegado mayormente la reinterpretación religiosa, pues los chamanes andinos y mayas han seguido celebrando los ritos de aflicción para recuperar el ánimo o el animal compañero extraviados y los mayas y los afro-bahianos han seguido creyendo en la reencarnación.

Sin embargo, no pretendo aquí comparar la cosmovisión mítica de las tres religiones estudiadas, sino analizar la reinterpretación de tal cosmovisión por contacto con el cristianismo. Voy a limitarme a hacer dos observaciones. La primera es que en la cosmovisión mítica hay elementos comunes, que no se deben a ningún tipo de reinterpretación o préstamo cultural, sino a lo que Geza Roheim ha llamado "simbolismo potencialmente universal" (1973: 647). Así, tanto quechuas como zinacantecos van al más allá a través de un río, que pasan con la ayuda de un perro negro; y tanto en España como en el mundo andino y otras regiones indígenas de América se refiere el mito de un personaje divino, que llega a un pueblo en fiesta bajo la apariencia de un pobre harapiento y, al no ser atendido sino por una mujer, castiga a los culpables con un diluvio. La segunda observación es que los mitos de dos culturas en contacto están menos sujetos a reinterpretaciones que sus respectivos ritos, pues constituyen un nivel más profundo y de transmisión más fácil por medio de la tradición oral, incluso en el contexto de evangelización compulsiva como la dada en las tres zonas de nuestro estudio; quizás esto último hubiera sido diferente, si la presencia de un verdadero clero andino, maya o afro-bahiano hubiera permitido repensar la fe cristiana desde las categorías de su propia cultura.

1.2 La reinterpretación de los ritos

Como ya observé, aquí la reinterpretación sincrética va a ser más fácil, pues a muchos ritos cristianos impuestos podrá añadirse o cambiarse los significados. Por eso, me limitaré a los ritos más universalmente aceptados.

En primer lugar, el bautismo, que parece haberse convertido en un postulado de las tres culturas estudiadas. Tanto los quechuas como zinacantecos bautizan a sus hijos para ser cristianos, pero los primeros los bautizan también "para que el rayo no los agarre" y los segundos, según Vogt, para que el chulel, que en su anterior vida salió quizás del cuerpo de una persona anciana, acabe de fijarse en el pequeño embrión que ha sido concebido; los afro-bahianos tienen, para bautizarse, también otras motivaciones diferentes de las cristianas, como ocurre con la mayor parte del Brasil popular. Hay, además, en los tres bautismos estudiados una nueva forma de reinterpretación; el padrino del rito, que según la pastoral católica es, sobre todo, un segundo padre, corresponsable de la educación en la fe del nuevo bautizado, se convierte, ante todo, en un compadre de los padres del niño, lo cual es causa de una serie de deberes y derechos mutuos de naturaleza fundamentalmente secular.

En segundo lugar, la fiesta. Como ya he probado ampliamente en la parte etnográfica y en la histórica, tanto entre los andinos como entre los mayas la fiesta patronal, que es el rito religioso más importante de la vida del pueblo, tiene, además de su significado específico de "momento fuerte" para la expresión religiosa comunitaria, otra serie de significados sociales, económicos, políticos, artísticos y festivos, que, si no nacieron en Cusco o en Chiapas, pues la fiesta patronal española desempeñaba también varios de dichas funciones, tomaron aquí su actual configuración para expresar la nueva organización social nacida de la conquista española. En cambio, entre los afro-bahianos la fiesta cristiana nunca tuvo una reinterpretación similar; si en el período colonial la fiesta en honor del santo organizada por las cofradías de negros eran el punto de partida para la celebración del candomblé en la noche bajo la apariencia de simples bailes populares, a partir de la proclamación de la república la fiesta patronal y la fiesta del candomblé se divorciaron, aunque en los peji de los terreiros

siguieran apareciendo las imágenes de los santos. Por eso, la fiesta del candomblé no va a desempeñar muchas de las funciones de la fiesta andina o maya, debido a ser un fenómeno urbano, limitado al reducido grupo de miembros y simpatizantes del candomblé.

En tercer lugar, la plegaria. Esta es, como es sabido, una forma oral y fija de comunicarse con Dios y los demás seres del panteón sagrado y cuya eficacia en las distintas religiones o, al menos, en la cristiana nace de la actitud interior del creyente y de la confianza con que se recite la plegaria. Cuando, por cualquier razón, se pone el énfasis en la recitación formal de la plegaria más que en la actitud personal, como parece ocurrir en algunas devociones populares e incluso en la sección de ciertos periódicos, donde se agradecen los favores recibidos y se transcriben ejemplos de "oración muy eficaz para conseguir tal cosa", puede decirse que la súplica está convirtiéndose en una especie de conjuro y sufriendo una verdadera reinterpretación. Tanto los quechuas como los mayas estudiados rezan con frecuencia y a veces, por su escasa instrucción religiosa o por ser analfabetos, recurren a los especialistas, "rezaderos", ciegos que recitan "resposos" en los cementerios andinos, etc., para que recen por las intenciones personales del solicitante, a cambio de algún don en dinero o en especie; aunque este recurso no necesariamente aumenta la reinterpretación de la plegaria del especialista, pues el solicitante puede mantener su fe personal, pero, en muchos casos, sí la aumenta por el mismo carácter misterioso que toma el rito, celebrado con frecuencia en una lengua distinta de la del solicitante. Por eso, creo que en tales plegarias se da muchas veces el cambio de significado y ellas dejan de ser una súplica confiada a Dios para convertirse en una forma de manipulación de las fuerzas sagradas.

1.3 La reinterpretación de la organización y de la ética

También en el nivel de la organización del sistema religioso pueden darse reinterpretaciones, pues los papeles sociales (por ejemplo, el sacerdocio) y los grupos (por ejemplo, las cofradías) de la religión católica pueden sufrir cambios de significado, al ser aceptados en el mundo cultural indígena o negro. Me limitaré a analizar los dos ejemplos aducidos.

En cuanto al cura católico, ya se vió cómo éste fue aceptado entre los quechuas, mayas y africanos por ser necesario para la celebración de determinados ritos, a pesar de no ser del propio mundo cultural sino más bien del dominante. Tal aceptación se confirma en varios de los movimientos religiosos indígenas reseñados, que deciden hacer sacerdotes a los indios. Sin embargo, su papel también va a ser redefinido. Tal redefinición nace no sólo de la manera cómo el indio o el negro perciben al sacerdote católico desde sus propias categorías religiosas, sino también de la manera cómo el sacerdote católico se presenta, al estar embarcado en un régimen de patronato regio. Por eso, el cura católico, aun siendo inicialmente un hombre de otro mundo cultural, y estando vinculado al gobierno colonial que le nombraba y le pagaba, como hacía determinados ritos, que eran necesarios para la vida social indígena o negra y que, muchas veces resultaban eficaces, acabó siendo aceptado como hombre del rito y de ciertas formas de control social propias de la sociedad colonial. Esto no impidió que, muchas veces, tuviera también una verdadera cercanía a la gente y que ejerciera distintas funciones de beneficencia o de defensa del indio frente a la explotación. Con la independencia, hubo más curas mestizos, pero hubo menos curas en los pueblos indígenas y campesinos. Dentro de este cuadro puede deducirse que no pocos quechuas, mayas y africanos redefinieron el papel del sacerdote católico como una especie de chamán con determinados poderes sagrados que manipulaba en provecho de la comunidad, lo cual es una nueva forma de reinterpretación.

Con relación a la cofradía, ésta tenía una vieja historia en el mundo medieval ibero para canalizar la vida religiosa y las formas de solidaridad de los cristianos laicos con un margen de autonomía, que no era posible en otros sectores de la Iglesia excesivamente dominados por el clero. Cuando las cofradías llegan al Cusco, Chiapas o Bahía, estaba cristalizando el nuevo régimen colonial con los indios obligados a concentrarse en pueblos y con los esclavos viviendo en las plantaciones. Como ya observé, las solaridades rotas por la conquista o la esclavitud van a encontrar una forma de reanudación en las cofradías con base étnica. Así, lo que era una asociación con fines culturales y asistenciales va a servir también para expresar la propia identidad étnica, dando origen a una nueva reinterpretación.

Finalmente, en el último nivel del sistema religioso, la ética, también se dieron reinterpretaciones. Un ejemplo típico es el pecado sexual entre compadres. Aunque tanto entre los quechua-cusqueños como entre los mayas-chiapanechos hay normas estrictas sobre la vida sexual, una vez que las personas están unidas maritalmente, por más que sólo sea por el matrimonio indígena tradicional, tales normas son mucho más rígidas entre personas unidas por alguno de los abundantes vínculos de compadrazgo, de modo que las relaciones sexuales entre un varón y su comadre o viceversa son "uno de los mayores pecados". Aunque, en la moral católica, la valoración de tal pecado tenga en cuenta también esa circunstancia como agravante, no es tan negativa como entre los indígenas del Cusco y Chiapas, quienes han convertido el compadrazgo es uno de los lazos más importantes de su solidaridad social.

2. Otras observaciones sobre el sincretismo

Así, hemos visto diferentes ejemplos sobre cómo las formas religiosas cristianas han sufrido una serie de cambios de significación, al ser aceptados en el nuevo sistema sincrético. Para terminar este capítulo, quiero recoger todavía otras observaciones generales que nos permitan comprender mejor la naturaleza del sincretismo en las religiones estudiadas:

1) Aunque, por el origen de sus elementos, la mayoría de las religiones pueden considerarse sincréticas, una vez que dichos elementos están integrados en un todo coherente y funcional resulta más propio no hablar de sincretismo. Con razón David Lorenzen (1982), compilador de los trabajos presentados en el Seminario sobre "El cambio religioso y la dominación", organizado por el Colegio de México en 1976, escribe:

Definido con mayor precisión el término sincretismo se refiere generalmente a una combinación transitoria de dos o más tradiciones religiosas culturales, en las que hay una integración incompleta de los componentes que la constituyen. Una vez que estos componentes se han integrado en un sistema unificado, en el que su primitiva diversidad de

origen se ha borrado efectivamente y se ha hecho virtualmente invisible tanto a los observadores internos como externos, se vuelve inapropiado hablar de este sistema como sincrético en ningún sentido que sea significativo (1982: 11).

Por esto Maurer (1983) no quiere definir la religión de Guaquitepec como sincrética y la llama "religión católica maya". Esta afirmación no prejuzga el hecho de hasta qué punto la teología de la Iglesia católica considera válida semejante religión entre católicos, pues éste es otro problema, que se abordará en el último capítulo.

2) Puede ser útil aplicar al campo religioso la tipología de Darcy Ribeiro (1969) sobre los pueblos extraeuropeos del mundo moderno. Dicho antropólogo distingue "cuatro grandes configuraciones histórico-culturales...; suficientemente homogéneas en cuanto a sus características étnicas básicas y en cuanto a los problemas de desarrollo que enfrentan. Tales son las de los Pueblos Testimonio, los Pueblos Nuevos, los Pueblos Trasplantados y los Pueblos Emergentes". Al presentar cada uno de los tipos, Ribeiro escribe:

Los *Pueblos Testimonio* están constituidos (en América) por los representantes de la viejas civilizaciones autóctonas sobre los cuales se abatió la expansión europea. El segundo grupo, designado como *Pueblos Nuevos*, está representado por los pueblos americanos plasmados en los últimos siglos como un producto de la expansión europea, por la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas. El tercero, *Pueblos Transplantados*, está integrado por las naciones constituidas por la implantación de contingentes europeos en ultramar, que mantuvieron su perfil étnico, su lengua y su cultura originales. Por último, componen el grupo de *Pueblos Emergentes* las naciones nuevas de África o de Asia, cuyas poblaciones ascienden de un nivel tribal o de unas condiciones de meras factorías coloniales, a constituir etnias nacionales (1972: 81).

Aunque Ribeiro se refiere a trasplante, a la unión o a la transformación de dos o más tradiciones culturales en la formación de estados nacionales, creo que la tipología puede aplicarse también a las tradiciones religiosas. Así puede hablarse, dentro del mundo americano,

de una religión popular trasplantada (por ejemplo, el catolicismo popular argentino), de una religión popular nueva (como el catolicismo popular de Colombia), de una religión popular testimonio (como el catolicismo popular de Guatemala) y de una religión popular emergente (como los cultos de la Difunta Correa en Argentina o de Sarita Colonia en el Perú). Sin embargo, creo que esta tipología puede utilizarse también para esclarecer las tres religiones sincréticas de nuestro estudio. Aparentemente parece que éstas deberían clasificarse como religiones testimonio, porque, como en los pueblos testimonio de Ribeiro, "su problema básico es el de integrar en su propio ser nacional, las dos tradiciones que han heredado...; incapaces de fundirlas en una síntesis a la que toda su población le confiere un significado, mantienen aún hoy dentro de sí el conflicto entre la cultura original y la civilización europea" (1972: 82); por consiguiente, en nuestro caso no habría una síntesis, sino un conflicto latente entre el catolicismo y las religiones quechuas, maya o africana. Sin embargo, si se tiene en cuenta toda la información acumulada tanto etnográfica como histórica, creo que las religiones quechua-cusqueña y maya-chiapanea (especialmente la versión de Guaquitepec) deben clasificarse de nuevas y la religión afro-bahiana de religión testimonio, porque en las dos primeras están integrados los elementos católicos e indígenas en un todo coherente, mientras que en la tercera, no. O quizás sea más exacto hablar de un "continuum religión nueva-religión testimonio", donde vayan colocándose las tres religiones; por los datos analizados hasta ahora, creo que la religión andina-cusqueña debe situarse en el polo de religión nueva, la afro-bahiana en el polo de la religión testimonio y la maya-chiapanea en el intermedio. Pero, hay que tener en cuenta que tal continuum es válido no sólo para catalogar las tres religiones estudiadas, sino todas las religiones sincréticas, en función de la mayor o menor integración que han logrado sus elementos después del contacto.

3) Finalmente, deseo referirme a la relación de los tres sistemas religiosos estudiados con la identidad de los respectivos grupos étnicos. Vogt en una ponencia (1982) presentada en el simposio sobre la Civilización indígena de Chiapas en el mundo contemporáneo, celebrado en honor de Fr. Bartolomé Las Casas en la ciudad sede de su obispado, observa que, si Fr. Bartolomé regresara hoy a su diócesis,

“se asombraría de las cosas nuevas que el mundo moderno ha traído a Chiapas... , (y) sin embargo... , estaría tranquilo al observar muchas continuidades básicas”, porque, según Vogt, “lo más asombroso de la historia cultural del mundo moderno, y especialmente de Chiapas, es la rapidez con que cambia la tecnología, y la lentitud de los cambios en la organización social, religión y visión del mundo de una cultura” (1982: 85-86). Así, pues, en esta continuidad del grupo, que es la base de la identidad, va a jugar un papel importante no sólo la religión como tal, sino precisamente la religión sincrética que, al integrar lo nuevo a lo viejo, va a permitir la continuidad. Por eso, Vogt concluye diciendo:

Yo propongo que la religión y cosmología indígena, actualmente una combinación compleja de antiguos patrones zeltales y tzotziles y patrones católicos impuestos desde la conquista, provee una visión del mundo sistemática y precisa para la mayoría de indígenas en los Altos de Chiapas. El simbolismo es riquísimo, muy complejo y muy detallado- y funciona como la adaptación más eficaz a las realidades económicas del mundo moderno. Debemos aprender más esta religión y cosmología. Debemos aprender a respetarla, sin forzar su transformación, ya sea en una forma diluida de Evangelismo, poco conectado al sistema íntegro de la vida indígena, o en una versión Católica más ortodoxa, que funciona bien con personas de extracción europea. Los indígenas de Chiapas llevan por lo menos mil años desarrollando de una manera creativa su visión del mundo (1982: 97).

Independientemente de la opinión personal de Vogt sobre la doble transformación religiosa que están sufriendo muchos indios por la expansión de las sectas evangélicas y por la renovación pastoral de la Iglesia católica de Chiapas en los últimos lustros, no hay duda que su sistema religioso sincrético ha permitido a los indios chiapanecos mantener su identidad fundamental, a pesar de todos los cambios a que los ha sometido la sociedad dominante.

CAPITULO VIII

LA INTERPRETACION TEOLOGICA DEL SINCRETISMO ANDINO, MAYA Y AFRICANO

Como ya observé, la teología católica aporta una nueva crítica a las religiones sincréticas andina, maya y africana estudiadas. Por muy integradas que dichas religiones puedan estar y por más que sean un reducto para la identidad de los tres pueblos que las viven, ¿pueden ser una mediación cristiana y eclesial válida? Personalmente juzgo que, en su forma actual, no lo son objetivamente, lo cual no es juzgar sobre la validez subjetiva de dichas mediaciones para los cristianos que las viven, que es un juicio exclusivo de Dios. En consecuencia, deben ser sometidos a un proceso de cambio para convertirlas en adoración a Dios en “espíritu y verdad”, según la meta señalada por Jesús a la mujer samaritana, cuando ésta le planteó la pregunta sobre el culto a Dios en el monte Garitzim o en el templo de Jerusalén (Jo 4, 23), por más que la mayoría de las formas religiosas existentes no lleguen al ideal del “espíritu y de la verdad”. Para esto, me parece necesario presentar primero un panorama de la relación Iglesia y culturas, luego las orientaciones de la Iglesia latinoamericana en los últimos tiempos, y finalmente, los caminos para lograr el cambio deseado en las tres religiones estudiadas.

1. Panorama de la relación Iglesia-culturas

Paulo Agirrebaltzategi (1976) ofrece una sugerente panorama sobre aculturación y misión, distinguiendo cuatro períodos: de la cristiandad judía a la cristianización de la ecumene (siglos I-IV), la

misión y el imperio cristiano (siglos V-XV), la Europa cristiana y su expansión colonial-misionera (siglos XVI-XIX) y la Iglesia supranacional y su misión universal (siglo XX). En el primer período, Agirrebaltzategi estudia el problema de la aculturación en los Hechos de los apóstoles y en San Pablo y presenta la configuración cultural de las diversas cristiandades que se van formando en Oriente (la Iglesia griega, las asiáticas y las de Africa oriental) y en Occidente (la Iglesia romana). Luego analiza la actitud de “no total acomodación” de los cristianos frente a la diversas expresiones culturales, como la filosofía, el arte y el mismo culto religioso, antes de Constantino, pues “el mantenimiento de la integridad del Kerigma ha exigido a los cristianos una actitud crítica respecto a la cultura greco-romana y respecto de la vida civil y social de su época” (1976: 148), y la actitud después de Constantino, en que, de acuerdo al pensamiento de los teólogos imperiales del siglo IV, “el cristianismo debe *sustituir* con sus principios el paganismo para salvar y hacer prosperar la cultura humana” (1976: 152). El segundo período abarca la cristianización de los bárbaros y la latinización de sus culturas locales, a pesar de que se respetaban muchas costumbres, de acuerdo a la famosa carta del papa San Gregorio el Magno a propósito de la evangelización de los ingleses, así como el nacimiento del “régimen de cristiandad” (siglos XI-XIV) y su apertura misionera.

El tercer período comprende la cristianización de América, la adaptación misional en Asia con los ritos chinos y malabares y el trabajo misional desde la creación en 1622 de la Congregación de Propaganda Fide, que derivó gran parte de la actividad evangelizadora a Roma, por las dificultades del régimen de cristiandad en el seno de una Europa que acabará consagrando el Estado laico en la revolución francesa. El último período que se inicia con el pontificado de León XIII, abre la Iglesia a la nueva cultura occidental y comprende una vigorosa y centralizada actividad misionera en todo el mundo, en la que se deja, cada vez más, el paternalismo colonialista, como consecuencia de los enfoques de la nueva ciencia antropológica y de la misma crisis que sufre la civilización occidental en las guerras mundiales; esta corriente de revalorización de las distintas culturas tiene su apogeo en el Concilio Vaticano II, al que Agirrebaltzategi dedica todo un capítulo de su obra.

Pero, yo creo que este panorama se comprende mejor, reduciendo los veinte siglos de la historia misional a tres etapas, separadas por dos grandes conflictos, tal como lo he expuesto en otros trabajos míos (1971, 1979, 1981b). Ahora me limitaré a condensar o ampliar dichas ideas:

1a. etapa: *la Iglesia en el contexto cultural judío*

La Iglesia nace en el contexto cultural judío, porque Jesús es judío, como lo son los doce apóstoles, y porque se aceptan el Antiguo Testamento y muchos elementos de la tradición cúlrica y ascética judías. Aunque los apóstoles han escuchado de Jesús el mandato de ir por el mundo entero para anunciar el evangelio a todos los pueblos y han visto confirmada su misión con la multiplicidad de lenguas de Pentecostés, que les abría las puertas de culturas muy diferentes, sin embargo no saben renunciar a ciertos condicionamientos religiosos y, por eso, estalla el primer gran conflicto dentro de la comunidad cristiana. Eso ocurre cuando la Iglesia inicia la evangelización de la cultura "más evolucionada" de Occidente, el mundo greco-romano, aunque, como ya se vió, éste estaba muy lejos de ser culturalmente homogéneo.

1er. conflicto: *el problema de la circuncisión*

En la primitiva comunidad cristiana de Palestina hay un poderoso partido de judaizantes, que cuenta entre sus miembros incluso a algunos apóstoles y que repiten a los conversos que, "si no se circuncidan según el rito de Moisés, no pueden salvarse" (Hech. 15, 1), lo cual asociaba peligrosamente la salvación de Jesús a las mediaciones culturales del mundo judío. Afortunadamente Pablo, judío de la diáspora, que mostró tantas veces su fidelidad a la ley mosaica persiguiendo a los cristianos y que, después de su conversión, anunció el evangelio a los gentiles de Antioquía, al ser rechazado por la colonia judía de dicha ciudad, se presenta en el Concilio de Jerusalén. Allí Pablo habla ante el primer Papa, Pedro, y ante las demás "columnas de la Iglesia" y logra rebatir la tesis de los judaizantes. A partir de ese momento, la Iglesia se abre a la cultura greco-romana, aunque la solución conciliar de "abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los

animales estrangulados y de la impureza” (Hech. 15, 29) conserve puntos de vista bastante judíos.

2a. etapa: *la Iglesia en el contexto cultural romano-occidental*

Poco a poco, la semilla sembrada por los apóstoles va a ir creciendo y el cristianismo llega a ser la religión oficial del imperio romano. Roma se convierte en la capital y en el símbolo de la Iglesia católica. Se fué dando un proceso de romanización de la Iglesia con el latín como lengua litúrgica, con el derecho romano como base jurídica de diferentes aspectos de la organización eclesiástica, con el pensamiento filosófico griego como soporte de la escolástica y con no pocos rasgos de “constantinismo”, desde el edicto de Milán y, más aún, desde que se establece el régimen de cristiandad europea. Aunque es cierto que había diferentes Iglesias locales en Oriente, con una rica tradición litúrgica y cultural propia, el cisma del siglo XI desgajó de Roma gran parte de la Iglesia oriental y acabó por amarrar la Iglesia católica a la historia y evolución de la llamada cultura occidental, con su base greco-romana, su aporte germánico y sus profundas transformaciones sucesivas (feudalismo, renacimiento, ilustración, liberalismo, capitalismo, etc.).

Durante esta segunda etapa, la Iglesia acoge en sus filas a dos grupos de pueblos, que son fruto de conversiones en masa y que siguen constituyendo todavía el caudal demográfico más importante del catolicismo: primero, a partir del siglo V, los llamados “bárbaros” europeos y luego, a partir del siglo XVI, los llamados “indios” americanos. Es indudable que en ambos casos la Iglesia no se planteó con seriedad el problema de su inculturación en las sociedades bárbaras o americanas. En el caso de los bárbaros, porque eran pueblos que acababan siendo conquistados por la cultura del imperio que destruyen, como ya había ocurrido bastante con Roma vencedora de Grecia. De todos modos es muy conocida la carta del Papa San Gregorio al apóstol de los ingleses, San Agustín de Canterbury, en la que le aconseja que “no deben destruirse los templos de los ídolos, sino únicamente los ídolos” y que las fiestas paganas se conviertan en fiestas en honor de los santos, lo cual suponía un cierto respeto a las culturas de los bárbaros. En el caso de los indios americanos, las cosas fueron más

complicadas porque la evangelización se hizo, no sólo en el contexto de una conquista cultural, como la de Roma sobre los bárbaros, sino en el de una conquista política; además, la Iglesia de España venía de una guerra santa contra los musulmanes y tuvo un papel importante en la redefinición que la Iglesia hizo de sí misma en el Concilio de Trento contra las "innovaciones" protestantes. Por todo eso, muchos misioneros católicos enfrentarán la evangelización americana sin grandes preocupaciones de inculturación, aunque los más lúcidos repetirán la orientación del papa Gregorio, como ya se vió en la visión histórica.

2º Conflicto: *el problema de los ritos chinos y malabares*

Este segundo conflicto va a estallar, cuando la Iglesia extiende su misión evangelizadora a las culturas "más evolucionadas" de Oriente, la India y la China, donde muchos misioneros llegan como simples evangelizadores, sin el respaldo de las armas, ni el prestigio de la superioridad cultural de Occidente. Los protagonistas de esta empresa de abrir el mensaje cristiano a nuevas formulaciones culturales y los actores del conflicto de los ritos chinos y malabares van a ser dos jesuitas italianos, Mateo Ricci († 1610) en la China y Roberto de Nobili († 1656) en la India, quienes llevarán a sus últimas consecuencias las orientaciones que San Francisco Javier había experimentado en el Japón.

El Padre Ricci, vestido con la túnica de seda de los letrados chinos y convertido en "Li Mateu", y, sobre todo, sus seguidores aceptan la cultura china, en lo que no atenta claramente contra el mensaje cristiano, e introducen ciertos cambios en la disciplina eclesiástica. Así, rinden culto a los antepasados y, en especial, a Confucio, pues la veneración a los antepasados era una conmemoración y no un culto propiamente dicho y porque Confucio era venerado como maestro y no como Dios. Además, los misioneros jesuitas designan a Dios con nombres sacados de los libros sagrados chinos ("Shang-ti" o Soberano Señor y "T'ien" o Cielo), que en la primitiva tradición confuciana se referían al único Dios personal, aunque por aquel entonces el término Shang-ti se empleaba sólo en el culto imperial tributado todos los años al "Cielo" y el término T'ien tenía también otros significados. Finalmente, los jesuitas suprimen ciertos elementos de los ritos,

como la saliva en el bautismo, que causaba especial extrañeza a los chinos, y dispensan de algunas leyes eclesiásticas a los nuevos cristianos, por vivir en el seno de una comunidad pagana.

Por su parte, el P. de Nóbili, convencido de que la cara occidental quitaba al cristianismo la posibilidad de ser aceptado en la India, optó por adaptarse a las tradiciones culturales de dicho país; para ello, se vistió la túnica amarilla de los ascetas "sannyasi", aprendió las lenguas tamil, telugu y sánscrito y permitió a sus catecúmenos y neófitos conservar las costumbres de aquella sociedad de castas, que no fueran explícitamente paganas. Aunque Nóbili llegó a ser acusado de apóstata y tuvo que ir personalmente a Goa para defenderse, finalmente se le dio la razón y, a su muerte, la Iglesia de Madura estaba muy floreciente.

Sin embargo, la acusación contra Nóbili fué sólo la primera batalla de la guerra que se va a levantar contra los ritos chinos y malabares. Por temor a que los métodos de adaptación practicados en las misiones jesuíticas atentaran contra el contenido fundamental del evangelio y también por cierta rivalidad entre las órdenes religiosas misioneras, se desencadena una verdadera guerra contra los ritos. Roma envía a la zona de conflicto al obispo Tournon, que, desafortunadamente, no tuvo la visión, ni la audacia de Pablo de Tarso y acabó por condenar los ritos chinos y malabares; tal condenación fué sancionada oficialmente por el papa Benedicto XIV en una bula de 1742 sobre los ritos chinos y otra de 1744 sobre los ritos malabares, lo cual hizo muy difícil la aceptación del cristianismo por las altas culturas asiáticas. Hasta 1939 no termina de algún modo el conflicto de los ritos, pues ese año se da una instrucción pontificia, por la cual se exime a los misioneros que viajan a la China y a la India del juramento de aceptación de las decisiones tomadas por Roma, hacía dos siglos, sobre los ritos chinos y malabares. Dicha instrucción no resolvía el problema de fondo, pero era el primer paso en la nueva etapa en que estaban entrando las misiones en la Iglesia.

3a. etapa: *la Iglesia en el contexto cultural contemporáneo*

Tras un largo período de actividad misionera centralizada y de reflexión en la teología de la misión, ha acabado por implantarse en

la Iglesia una postura más abierta ante las culturas, que se refleja en diferentes documentos del Concilio Vaticano II. Por ejemplo, en la constitución sobre la liturgia, se lee:

La Iglesia no pretende una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de la comunidad, ni siquiera en la liturgia. Por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las diferentes razas y pueblos. Estudia con simpatía lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no está indisolublemente vinculado a las supersticiones y errores y, aún a veces, lo acepta en la liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico (SC. 37).

La realidad de la Iglesia post-conciliar, con nuevos acercamientos a culturas diferentes o a las subculturas del mundo especializado dentro de los países de vieja cristiandad, confirma plenamente la apertura consagrada en el concilio. Una de las regiones más fecundas en encuentros de pastoral en esta línea será América Latina, como se verá enseguida. Pero en la misma Roma se dan nuevas orientaciones para el diálogo Iglesia-culturas. Quiero referirme expresamente a un documento emitido en 1967 por el Secretariado Pontificio para los no cristianos sobre el diálogo con todas las religiones del mundo; aunque se trata de un documento de trabajo sin valor oficial y así no ha sido publicado por el Acta Apostolicae Sedis, sin embargo expresa muy bien los nuevos ojos con que la Santa Sede ve los problemas de la adaptación e inculturación misionera. Me parecen especialmente sugerentes los capítulos sobre el mito, el simbolismo e "idolatría" y el rito y la magia. Voy a recoger, textualmente o en forma resumida, cada uno de ellos:

a) sobre el mito dice que

es un fenómeno universal de la Humanidad, sobre todo en condiciones de vida arcaica y primordial. Todas las religiones están más o menos penetradas de él. El mito hunde sus raíces en la psique misma del hombre y expresa de forma precientífica y llena de imágenes las principales intuiciones del hombre sobre el más allá, sobre el

origen y sentido de la existencia, el enigma del mundo y del yo, sobre la vida, el amor y la muerte. Algo hay de verdad, indudablemente, en la teoría que encuentra en el nacimiento de los mitos los primeros atisbos del principio de causalidad en el ámbito de lo religioso, y es preciso también tomar en serio la tesis de la psicología de lo profundo (Jung), según la cual muchos mitos tienen su origen en el inconsciente colectivo de la Humanidad (arquetipos).

Aun no está claro del todo el origen, el contenido y el significado de los mitos en la experiencia espiritual de los hombres. Numerosos investigadores se aplican concienzudamente a analizarlos, siguiendo el método filológico, etnológico y filosófico. Los mitos se caracterizan, en general, por una falta de coherencia lógica, de observación sistemática y científica, por el carácter cósmico, politeísta y metahistórico de su urdimbre, por un cierto aspecto vital y soteriológico que les liga al culto y a las prácticas religiosas.

Para orientarse en este laberinto, hay que *separar siempre el tema mítico fundamental de las fábulas mitológicas sucesivas*. Aquél contiene ordinariamente la formulación de una experiencia humana fundamental (por ejemplo, el anhelo de inmortalidad); éstas, por el contrario, son frutos de una elaboración fantástica y secundaria, frecuentemente ocasional, sin verdadero contenido espiritual.

En cuanto al problema de fondo de la interpretación teológica, el documento recuerda que “el cristianismo tienen una estructura radicalmente diversa del mito” por ser una “intervención y revelación de Dios en la historia”, aunque tal revelación se valga de mitos como “formas de dicción” o como “descripción popular de verdades esenciales”. Sin embargo, sostiene que tales mitos pueden encerrar para la Iglesia “la expresión más arcaica del conocimiento ‘natural’ de Dios y de la ley natural y la intervención de una gracia”, como lo demuestra la postura de los Santos Padres, quienes se preocuparon “por demostrar la presencia de semillas, de restos de verdad en los mitos”; aunque rechazaban la mitología como tentación diabólica.

b) sobre el simbolismo, el documento sostiene que es un “elemento capital y universal” y que “una dicotomía fundamental caracteriza al universo: una parte de las cosas, las sensibles, hacen de símbolo, mientras que las otras, las divinas, son simbolizadas”. En cuanto a la

interpretación de la "idolatría", que había sido el gran caballo de batalla en la historia de la evangelización, el documento es muy abierto:

Gran atención habrá que prestar al delicado fenómeno que se designa con el término 'idolatría'. ¿No acontece con frecuencia en la conversación frecuente ver en ella el signo por excelencia de ilegitimidad de una religión? Para tener una idea justa sobre este punto es necesario recordar lo que acabamos de decir sobre el mito: el mito espontáneo y legítimo en el ámbito de la religión natural es la representación simbólica de lo divino; se debe, por consiguiente, legitimar la representación por la imagen de este mito, aunque tal representación sea imperfecta. La imagen puede, pues, ser también la expresión de una búsqueda y del hallazgo parcial de lo divino por parte del hombre y, por tanto, ser en cierto sentido objeto de veneración. 'Únicamente cuando se desvanece la conciencia de la representatividad del ídolo es cuando surge el problema de una deficiencia en el culto de las imágenes, es decir la idolatría. Pero mientras tanto el fiel tiene conciencia de que el ídolo no es más que la representación de Dios y no Dios mismo, su culto no ilegitima la religión, aunque la imagen, de forma vicaria, reciba honores divinos" (G. Oberhamer). Ni la veneración de los antepasados, ni la de las almas de los difuntos son en sí idolatría.

Mas, ¿qué decir de aquellos casos, en los que se considera a la imagen dotada de esa 'fuerza vital', de esa sagrada y misteriosa energía, de la cual la misma divinidad es concebida frecuentemente como una concentración? Aun en este caso no se da culto a la imagen, sino a la divinidad, tal y como es conocida.

c) finalmente, sobre el rito, el documento lo define como "acción sagrada, antigua e inmutable en sus elementos, pero eficaz y salvífica en el presente" y afirma que "el rito es representación y actualización del mito". Al valorar los ritos mágicos, el documento dice:

La magia es patrimonio de los hombres 'que saben y pueden', cuyo propósito es utilizar, en beneficio de un particular o de la asamblea, la 'fuerza vital', que es expresión de Dios y es inherente al cosmos. En el mejor de los casos, la magia pretende utilizar el poder divino, inherente a las cosas dadas por Dios a los hombres. A nivel empírico, pues,

no es sino una forma de ciencia popular, que no carece en absoluto de valor. A los elementos empiricos se añade ordinariamente un elemento ritual (ritos y prácticas acompañadas de fórmulas exactas, etc., que saben a superstición). Pero, no es raro el caso en que se añade también un elemento propiamente religioso de sumisión y abandono a Dios. Será, pues, preciso examinar todos los elementos y todas las circunstancias.

La magia, por tanto, como tal no es necesariamente irreligiosa, pero puede llegar a serlo por sus medios y su finalidad, al volverse contra las fuerzas de la vida (fuerzas de Dios) o al entregarse a maquinaciones tenebrosas con intenciones nocivas o antisociales.

Aunque, como ya observé, no se trata de un documento oficial, sino un documento elaborado por un dicasterio romano para orientar el diálogo con las religiones no cristianas, es innegable que ofrece una postura que rezuma el aire fresco del Vaticano II y que puede ser sumamente útil para comprender mejor los sistemas sincréticos estudiados en este libro.

2. Nuevas orientaciones de la Iglesia latinoamericana

Si del ámbito de la Iglesia católica mundial pasamos al de la Iglesia latinoamericana, nos encontramos con un gran dinamismo teológico-pastoral tanto a nivel del continente como de los tres países donde están las zonas estudiadas. Atrás han quedado las constituciones del Primer Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899), preocupado con dar estabilidad y uniformidad a las Iglesias locales después del largo período de inestabilidad pastoral, que siguió a la independencia política de los países iberoamericanos como consecuencia del régimen de patronato. Ahora, bajo el impulso del Concilio Vaticano II, se replantea el trabajo pastoral con mayor creatividad y audacia. En 1968 se celebran la 2da. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia y el 1º Encuentro continental de Misiones en América Latina en Melgar, Colombia. En ambas reuniones se trata, aunque no como tema central, el sincretismo aquí estudiado.

Medellín produce un excelente documento sobre "Pastoral Popular". Con estilo conciso, hace una buena descripción de la situación,

presenta ciertos principios teológicos que pueden servir para su análisis y recoge una serie de recomendaciones pastorales. Entre los principios teológicos merecen tenerse en cuenta los dos siguientes: 1) la fe, aunque imperfecta, puede hallarse aun en los niveles culturales más bajos. Por eso, hay que empezar por descubrir en las manifestaciones religiosas la secreta presencia de Dios, presente ya antes de la encarnación y de la predicación apostólica (VI, 5); 2) los hombres adhieren a la fe y participan de la Iglesia en diversos niveles. No toda manifestación religiosa supone fe, pero tampoco se ha de negar el carácter de verdadera adhesión creyente y de participación eclesial real a toda expresión religiosa con elementos espúreos (VI, 6). Las principales recomendaciones pastorales son que se hagan estudios serios y sistemáticos de religiosidad popular (VI, 10), que la pastoral litúrgica y catequética parta de las distintas subculturas y de las exigencias y aspiraciones de los hombres (VI, 11), que se evangelice con ocasión de las peregrinaciones y devociones (VI, 12) y que se formen comunidades eclesiales dentro de las parroquias (VI, 13).

El documento de Melgar parte de los problemas más urgentes de la Iglesia misionera en América latina, entre los que destacan el de la pluridad de culturas, la uniformidad de la Iglesia y el cambio social. Al hablar de la población indígena y negra, el documento señala que su integración en la vida nacional se entiende con frecuencia "más como una destrucción de sus culturas que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él" (n. 3). Luego el documento hace una reflexión teológica sobre la misión y construye una tipología de las misiones en América Latina, para terminar con unas amplias orientaciones sobre la pastoral misionera en la promoción humana y progreso de las culturas, en el despertar de la fe y su crecimiento, en la celebración litúrgica, en la formación de la comunidad eclesial y en la formación de los misioneros. Aunque la mayoría de los temas abordados van más allá del problema del sincretismo, el documento lo trata si no en su letra, al menos en su música. Para los participantes en el encuentro de Melgar es claro que la pastoral misionera debía partir del mundo cultural indígena y negro y asumirlo. Así, por ejemplo, al hablar del cultivo de la fe, se dice:

La proclamación del Mensaje Evangélico debe asumir, en cuanto sea posible, las categorías mentales y las expresiones culturales existentes (GS, 44). La Palabra necesita encarnarse en estas categorías. De esta manera puede purificarlas y ayudarlas a constituirse en auténticas expresiones de fe.

Sólo la profundización y conocimiento de esta fe logrará integrar el impacto que produce la irrupción de la civilización moderna en medio de esos grupos (n. 28).

La 3a. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla, México, en 1979, diez años después de la de Medellín, estudia con profundidad la evangelización de las culturas y la convierte en una opción pastoral de la Iglesia en el continente. Después de recordar la afirmación de San Iraneo, "lo que no es asumido no es redimido", los obispos recogen los criterios para realizar aquella opción: la evangelización "no es un proceso de destrucción, sino de consolidación... de los 'gérmenes del Verbo' presentes en las culturas" (n. 401); pero, naturalmente, la Iglesia debe asumir con el mayor interés "los valores específicamente cristianos que encuentra en los pueblos ya evangelizados y que son vividos por éstos según su propia modalidad cultural" (n. 402); para ello la Iglesia local debe "adaptarse, realizando el esfuerzo de un transvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que ella se inserta" (n. 404); pero con esta inserción la Iglesia también "denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece, por consiguiente, una crítica de las culturas" (n. 405).

Esta tónica de respeto a las culturas, que reflejan los documentos oficiales de la Iglesia latinoamericana en el último cuarto de siglo, se observa también en las tres Iglesias locales a que pertenecen los tres sistemas sincréticos estudiados. Así en el Perú, si cuando se inicia el movimiento indigenista de los años 20, la Iglesia peruana, que había sido la gran protagonista del indigenismo colonial por su estudio sistemático, su defensa y su promoción de las sociedades indígenas, parece estar un tanto ausente de dicho movimiento por el inicial cariz de izquierda marxista del mismo, la Iglesia retoma su vieja postura. En la década de los 50 se crean varias prelaturas en el territorio menos aten-

dido pastoralmente de las antiguas diócesis con abundante población indígena, lo cual va a significar un crecimiento notable de la atención pastoral de dicha población. En 1968 se funda en el Cusco el Instituto de Pastoral Andina, para asesorar la acción pastoral de la Iglesia con los quechuas y aimaras de la Sierra sur. Dicho instituto ha organizado numerosos encuentros sobre cultura andina, política nacional, promoción humana y aprendizaje del quechua, dirigidos a los agentes de pastoral; también ha realizado diferentes investigaciones de antropología religiosa y edita la revista *Allpanchis*, que ha llegado a ser una de las mejores revistas sobre el mundo andino.

Por su parte la Iglesia de México, que también tiene en su haber, como la del Perú, una rica historia indigenista en el período colonial (Marzal 1981 a), estuvo ausente del indigenismo oficial de los años 40 por las peculiares relaciones existentes entre Iglesia y Estado. Pero pronto la Iglesia asumió un papel cada vez más importante en la pastoral indigenista. A comienzos de los años 60 se crea en el Centro Nacional de Apoyo a las Misiones Indígenas (CENAMI), que pronto se va a transformar en CENAPI como oficina ejecutiva de la Comisión Episcopal de Indígenas. CENAPI edita la revista *Estudios indígenas*, ha organizado numerosos cursos de formación para agentes de pastoral y el 1º Encuentro pastoral sobre la Misión de la Iglesia en las culturas aborígenes (1980).

Antes de referirme a Brasil, quiero observar que, tanto en Perú como en México, el indigenismo moderno de la Iglesia ha ido evolucionando con un ritmo similar al del indigenismo estatal, de modo que es posible hablar de tres etapas o mejor de tres tipos, pues en parte coexisten. A comienzos de siglo los agentes de pastoral pretendían ante todo *asimilar* a los indios a la cultura nacional, autodefinida como mestiza por los hombres que hicieron la independencia política de México y Perú; luego, con el nacimiento del llamado indigenismo moderno, que celebró su 1º Congreso en Pátzcuaro (Michoacán) en 1940 y el 2º en Cusco en 1949, se trató de *integrar* a los indios a la cultura nacional, pero debiendo conservar éstos todos los elementos válidos de su propia cultura; finalmente, ante el relativo fracaso de los métodos indigenistas que no integraban, sino que seguían asimilando y, en consecuencia, destruyendo las culturas indígenas, se ha querido *liberar* a los indios como grupo en el seno de una sociedad pluricultural y con

cierta autonomía regional. Este análisis general exigiría matices que nos llevarían demasiado lejos, pero lo que hay que tener presente, para los fines de nuestra comprensión del sincretismo, es que, en los últimos años, algunos de los agentes de pastoral que debían realizar, de acuerdo a la opción de Puebla, el "trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura" autóctona, han estado más interesados en una liberación y organización política de los grupos indígenas, bajo el supuesto de que la liberación cultural se daría por añadidura. Creo que es un problema real que ha dividido, tanto en Chiapas como en Cusco, a los agentes de pastoral en dos líneas opuestas, aunque tal división esté comenzando a resolverse por diferentes motivos, entre los cuales merecen destacarse el redescubrimiento de la "cultura" por la teología de la liberación, que era la principal inspiradora de la línea política.

Viniendo ya a la Iglesia brasileña, juzgo que allí también se dió un redescubrimiento de las culturas negras por parte de la Iglesia en la década de los 60 por motivos pastorales más que políticos, pues en Brasil no se ha planteado el problema de la integración de los negros, como México y Perú plantearon la de los indios, porque aquéllos no tienen lengua propia sino el portugués, no habitan determinadas regiones propias sino que la mayoría viven en las grandes ciudades y hasta puede decirse que no conservan una cultura propia, sino en el campo religioso; por eso, me parece que, hasta ahora al menos, el problema de la integración negra ha sido de tipo religioso, sin que eso signifique negar la marginalidad socio-económica y los prejuicios raciales que sigue sufriendo la población negra, ni tampoco predecir el sesgo que puedan tomar las cosas, en un período más o menos largo, por el creciente desarrollo de la conciencia de la "negritud". En la década de los 40 se llama la atención sobre la pujanza que están tomando los cultos afro-brasileños y sobre la necesidad de meter a los negros, que siguen bautizándose en la Iglesia y considerándose católicos, en la ortodoxia de la misma Iglesia. Uno de los defensores de esta postura fue el teólogo franciscano Boaventura Kloppenburg (1961). Sin embargo, a raíz del Vaticano II, en el que participó como teólogo, Kloppenburg escribe un sugerente artículo sobre una nueva posición ante la umbanda (1968). Allí, después de considerar válida la información de su libro

sobre la umbanda, observa que dicho movimiento continúa creciendo, que atrae también a la población blanca y que parece ser la expresión de una religiosidad insatisfecha ante el catolicismo romano, el protestantismo de la reforma y el espiritismo ortodoxo de Kardec. Luego Klopensburg examina los principios del Vaticano II sobre la acción misionera y el mensaje de Pablo VI "Africae Terrarum" (29 de octubre 1967) sobre la promoción religiosa, cívica y social de Africa y los aplica a la umbanda, llegando a las siguientes conclusiones:

1) valorar positivamente los ritos, usos y costumbres de la religión umbandista, para lo cual son necesarios estudios previos de los antropólogos; el hombre negro es esencialmente "religioso, cultural, simbólico, rítmico, ritual, celebrante, vital, sapiencial, contemplativo, social y comunitario";

2) descubrir con alegría las semillas de la revelación en la religión umbandista;

3) fomentar todo lo bueno que haya en la Umbanda, pero sin olvidar los puntos de desacuerdo con la Iglesia, como la evocación de los muertos, la reencarnación y ciertas formas de magia negra;

4) "tengo recelo —dice textualmente Klopensburg— de formular la cuarta conclusión. Por ella se impone con el rigor de la lógica... (que) *por su naturaleza el hombre negro exige un rito litúrgico propio*. Parece que éste es el supuesto neurálgico de toda la evangelización del negro" (1968: 413). Para eso el autor se apoya no sólo en la constitución del Vaticano II sobre la liturgia (SC 37, 40, 119), sino en los estudios hechos por la revista benedictina de Portugal *Ora et labora* (1977) sobre "la necesidad y posibilidad de un ritual africano", donde se recogen sugerencias interesantes. Según éstas, hay que llenar el vacío dejado por la simple prohibición de ofrecer sacrificios a los espíritus de los antepasados; hay que dar más relieve a los exorcismos en el rito del bautismo, pues éstos tienen un efecto saludable en la mentalidad africana; hay que fomentar la solemnidad en la liturgia católica, pues el negro, especialmente el bantú, tiene una mentalidad llena de misticismo y de sentido del misterio y así permanece apático y hasta se escandaliza ante la simplicidad de nuestras liturgias;

5) enseñar la doctrina "en términos que corresponden a la mentalidad de la población africana". En esa búsqueda se espera mucho de los intelectuales, pero "todo dependerá, dice Klopensburg, de la libertad

de expresión que las propias autoridades eclesiásticas estuvieren dispuestas, al menos, a tolerar. Soy poco optimista en este sentido. Tal vez sea necesario esperar más de una generación” (1968: 415). Tales eran las principales conclusiones de Klopensburg sobre la Umbanda después del Vaticano II y tal sigue siendo su postura ahora que ha sido nombrado obispo auxiliar de Bahía, como me lo comunicó personalmente.

En todos estos años la jerarquía brasileña ha promovido diferentes encuentros sobre la pastoral negra y hay el convencimiento bastante generalizado de que es un problema sumamente complejo. También los obispos de las regiones con población negra de los países hispanoamericanos del Pacífico han tenido encuentros pastorales en Cartagena, Colombia, en 1980 y en Esmeraldas, Ecuador, en 1983, aunque dicha población negra está mucho más cristianizada y no tiene nada similar a los orixás o vodús. Entre los encuentros brasileños voy a limitarme al que tuvo lugar en Salvador en 1976, con ocasión del tricentenario de la arquidiócesis, sobre el sincretismo religioso, cuyas principales ponencias fueron publicadas en un número de la revista *Vozes* (1977, nº 7). Quiero cerrar este apartado resumiendo la ponencia de Leonardo Boff sobre “Valoración teológica-crítica del sincretismo”, por considerarla representativa del nuevo enfoque de determinados sectores de teólogos y pastores sobre este difícil problema de la Iglesia brasileña. Boff, partiendo de que no se puede calificar más de modo peyorativo el sincretismo, pues la misma religión cristiana es sincrética, aunque sus elementos “no se encuentran yuxtapuestos —por eso no es un sincretismo cualquiera—, sino que están asimilados en una identidad cristiana dentro de criterios de corte especialmente cristológico” (1977: 54), trata de buscar la legitimación teológica del sincretismo religioso. Para eso, “analiza algunas categorías-claves de la teología católica” y presenta criterios para distinguir los sincretismos verdaderos de los falsos, terminando con un llamado a la “pedagogía de la condescendencia”. Entre las categorías-claves habla del ofrecimiento salvífico universal y sus realizaciones históricas, de la religión como una expresión sincrética de la fe y de la catolicidad definida como identidad en la pluralidad. En la primera categoría-clave Boff analiza cómo la voluntad salvífica universal de Dios “se

historiza y encarna en los ritos, en las doctrinas y en las tradiciones de una religión”, de acuerdo a la vieja afirmación de los Santos Padres de la “*semina Verbi*”, aunque tales expresiones resulten a veces ambiguas, para concluir:

A pesar de esta ambigüedad, la fe cristiana siempre afirmó la superabundancia de la autocomunicación de Dios sobre la abundancia del pecado. Es decir, por más patológico que pueda presentarse el sincretismo, y a despecho de magismo, fetichismo y ritualismo, la gracia de Dios no es obstaculizada definitivamente. Dios, a pesar del fracaso humano, encuentra el camino para redimir el corazón. Tal afirmación, que la teología deberá tener siempre presente, le impide considerar las depravaciones religiosas del paganismo y del propio cristianismo como obra puramente de Satanás. La búsqueda humana de un Trascendente para una salvación exige un espíritu crítico permanente, capaz de discernir el elemento simbólico del elemento diabólico presente en las expresiones religiosas (1977: 56-57).

En la segunda categoría-clave, la religión como expresión sincrética de la fe, Boff parte de la diferencia entre la purista postura protestante, empeñada en contraponer la religión como esfuerzo humano para garantizar la propia justificación y la fe como don gratuito de Dios, y la postura católica “más serena” que, aunque “sabe distinguir fe de religión, comprende sin embargo que, en el nivel de la praxis constituyen una unidad indisoluble” (1977: 57). Luego Boff presenta la fenomenología del acto religioso concreto en tres momentos: primero, el hombre religioso se descubre en relación con el Trascendente, luego da su respuesta (como grito de socorro, como deseo de plenitud, como actitud de respeto y como donación al otro) y, finalmente, institucionaliza su respuesta por medio de un sistema simbólico y social; de esa manera, “la religión es la fe expresada e institucionalizada y la fe en el núcleo y la sustancia de la religión”, como ha escrito Clodovis Boff, y el sincretismo se da en la expresión (sociológica, externa, afectiva, intelectual y ética) de la fe (1977: 58-59).

Al analizar la tercera categoría-clave, la catolicidad como identidad en la pluralidad, Boff llega a la conclusión de que el sincretismo no sólo es inevitable, sino que “constituye positivamente la for-

ma histórica y concreta cómo Dios llega a los hombres y los salva” (1977: 61).

Después de este análisis de las categorías-claves, Boff presenta criterios para juzgar válido el sincretismo y distingue entre criterios nacidos del mismo fenómeno sincrético y criterios nacidos de la autocomprensión de la fe cristiana. “Los primeros emergen del equilibrio que debe ser mantenido entre los elementos componentes del sincretismo”, que son la fe y la religión; por eso, hay un falso sincretismo, cuando hay una “religión sin fe” o cuando hay una “fe sin religión”, por más que éstas expresiones sean tipos ideales que no puedan aplicarse fácilmente a la realidad. Al describir estos dos falsos sincretismos, Boff dice:

La primera patología ocurre en la religión sin la fe. Es una religión que se encierra sobre sí misma. A nivel *sociológico* aparece como creencia en la salvación automática por la simple observancia de los ritos y normas y por la incorporación socio-religiosa. El hombre es liberado de la conversión permanente. A nivel de percepción o de *corporalidad* los ritos y símbolos son vividos mágicamente: basta la recitación exacta y mecánica para producir infaliblemente el efecto. Los símbolos no remiten más al Misterio, sino que lo sustituyen idolátricamente... En el nivel *sicológico* la realigión se ve instrumentalizada para compensar frustraciones humanas y para generar un falso sentimiento de seguridad. Ella se reduce a una función síquica y no se abre al misterio de Dios. A nivel *intelectual* degenera en una pretendida gnosis, teniendo en vista encuadrar el Misterio en fórmulas y dogmas, conservados con purismo literal. Al nivel *ético* decae por un legalismo y fariseísmo, colocando la justificación en el esfuerzo exacerbado de producir obras...

Existe la patología inversa: la fe pretende mantenerse en tal purismo y en tal abertura al Misterio de Dios que no ve ya ninguna función en la religión... Así, una negación de la dimensión *sociológica* de la religión (instituciones, poderes, etc.) reduce la fe a un individualismo inoperante y a una privatización intimista. La destrucción de las manifestaciones *materiales* (ritos y símbolos) desemboca en el agnosticismo y en un espíritu iconoclasta. El rechazo de toda dimensión *sentimental* presente en la religión la torna abstracta y vacía, deshumanizando al fiel. La ne-

gación de la elaboración *doctrinal* de la fe abre el camino para el descontrol de la vivencia subjetiva, separada de sus referencias comunitarias, quedando el Misterio confiado al gusto cambiante de los individuos. La falta de un compromiso *ético* implicado en la religión entrega la praxis humana a la anomía y a la irresponsabilidad social (1977: 61-62).

Finalmente, Boff analiza criterios para juzgar el sincretismo, nacidos de la autocomprensión de la fe cristiana, que se reducen a la conservación de la identidad cristiana bajo las formas simbólicas de la cultura en que se encarna y a los dos parámetros señalados por Cristo a la mujer samaritana (“adoradores en espíritu y en verdad”), es decir un culto que refleja una actitud interior de la persona y que lleve consigo un compromiso ético. Boff señala la identidad cristiana como la revelación de Dios en Jesucristo y en la Iglesia, pero observa que “para participar de esta salvación ofrecida en Jesucristo no basta con incorporarse a la Iglesia, sino que hay que vivir la misma experiencia de Jesucristo de radical filiación y de profunda fraternidad” (1977: 63). También se refiere Boff a que el evangelio, una vez anunciado, toma el ropaje simbólico de la respectiva cultura, dando origen a un verdadero sincretismo, que tiene como núcleo sustancial la fe cristiana; sin embargo, puede ocurrir el proceso inverso y determinada religión toma elementos cristianos y los reelabora en un sistema sincrético, pero conservando su propia identidad, como parece haber ocurrido con el candomblé en Brasil (1977: 63).

3. En búsqueda de caminos nuevos

Reconozco que me parece audaz concluir el presente capítulo con este apartado, que puede resultar hiriente a los sacerdotes que llevan largos años de convivencia con andinos, mayas y afro-brasileños y que cada día descubren nuevos matices en dichos sistemas religiosos y nuevos obstáculos en su inculturación misionera, aunque algunos de ellos la han intentado con tanta generosidad que, en la actualidad, no saben a qué mundo religioso pertenecen. Sin embargo, creo modestamente que los sacerdotes científicos sociales, sin tarea pastoral directa con los grupos estudiados, también tenemos algo que decir y que las

largas horas de estudio y reflexión pueden ser una ayuda a los sacerdotes embarcados en las urgencias pastorales de cada día. Además, aquí estoy sistematizando aportes de pastoralistas y de sacerdotes de la base.

Tras este preámbulo, creo que el único camino es intentar, una vez más, la inculturación del evangelio en las sociedades andina-cusqueña, maya-chiapameca y afro-bahiana. Pero, antes, quiero hacer dos observaciones. En primer lugar, no se trata de un falso problema, aunque así lo estimen algunos que piensan que los grupos estudiados van a desaparecer pronto ante el incontenible avance de la civilización técnica. Si tales grupos también están cambiando por dicha civilización, la gran mayoría de los campesinos quechua-cusqueños y maya-chiapamecos siguen tercamente apegados a sus viejas tradiciones religiosas y no hay indicios serios de que las cosas van a cambiar a corto, ni a mediano plazo; en cuanto a los afro-bahianos, la situación es todavía más compleja, pues su religión no ha cristalizado cultural y demográficamente, como la de los otros dos grupos, sino que crece en número, por la atracción que ejerce también sobre la población no negra, y en el contenido, por el "retorno a Africa" y por el sincretismo con otras tradiciones religiosas; no hay que olvidar que este trabajo se limita al candomblé bahiano, pero que hoy en Brasil tiene más adeptos la Umbanda, que ha incorporado muchos elementos del espiritismo.

En segundo lugar, es indudable que la inculturación del mensaje cristiano tiene que ser diferente en los tres grupos, porque, por una parte, como ya indiqué, los andinos están más cristianizados que los mayas y los afro-brasileños apenas pueden llamarse cristianos, y porque, por otra parte, las situaciones concretas de indios y negros dentro de los tres sistemas religiosos es diferente en los distintos lugares y, en consecuencia, la pastoral deberá tener en cuenta esas variaciones locales. Por todo eso, creo que el enfoque pastoral de la religión andina-cusqueña debe ser el propio de una variante del catolicismo popular, donde hay un núcleo andino irreductible, en cuyo enfoque pueden ser útiles los análisis y conclusiones de este trabajo; en cambio, el enfoque pastoral de la religión afro-bahiana debe ser el propio de un sistema religioso casi intocado por la evangelización y donde, en consecuencia, el esfuerzo de inculturación diseñado en este trabajo tiene que ser mucho más profundo; finalmente, el enfoque pastoral

de la religión maya-chiapanea debe ser intermedio entre las dos posiciones anteriores.

Viniendo ya a la presentación de un proyecto de inculturación del mensaje cristiano en las tres religiones estudiadas, voy a limitarme a hacer ciertas sugerencias en cada uno de los niveles del sistema, teniendo en cuenta que la inculturación debe ser mayor a medida que se avanza en el continuum andino-maya-africano y que en la praxis habrá que recordar lo del poeta: "caminante, no hay camino, se hace camino al andar", sobre todo porque es un caminar en la Iglesia bajo la acción del Espíritu que sopla donde quiere. Las sugerencias pastorales son:

3.1 Inculturación de las creencias

Aunque el mensaje cristiano consista en anunciar la revelación de Dios en Jesucristo (Dios creador y sancionador, que se revela como trino, envía a su Hijo hecho hombre a la tierra para salvar con su muerte y resurrección a la humanidad y realiza su acción salvífica por la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo), dicho anuncio debe servirse de las tradiciones míticas de los tres pueblos estudiados. El empleo de dichas tradiciones míticas por la catequesis cristiana hará más comprensible el mensaje a los oídos indios y negros, por responder a su propia idiosincrasia; además, tendrá un efecto liberador por aumentar la autoestima de dichos pueblos, teniendo en cuenta que la primera evangelización se hizo bajo el desprecio y aun la condenación como demoníacas de las religiones autóctonas y bajo la dureza del régimen colonial y esclavista. Tal empleo de dichas tradiciones míticas debe hacerse junto con la bíblica y, al menos, como una "tradicón más", que contiene semillas de verdadera revelación aunque la biblia contenga una revelación más plena bajo una forma cultural diferente; sin embargo, esto llevará a la larga, a una relativización y a una crítica de la propia cultura, como sucede siempre en toda verdadera evangelización.

Pongo algunos ejemplos de esta metodología, empezando por los mitos cosmogónicos. Aunque los misioneros coloniales no utilizaron los mitos cosmogónicos quechuas, mayas o yorubas por sus propios presupuestos teológicos, el pueblo ha seguido narrando sus mitos cos-

mogónicos originales o sincretizados con las versiones bíblicas para explicar el origen y el fin del mundo, como se vió en la parte etnográfica. La catequesis realmente inculturada debe utilizar estos mitos indígenas o negros, junto con los mitos de la biblia, como expresiones diferentes del mismo suceso, a saber que el mundo ha sido hecho por Dios y en El va a tener su consumación. Es cierto que el mito es un lenguaje que tiene su propia hermenéutica, por la que hay que descubrir ese "saber en profundidad sobre la realidad", según la expresión ya citada de Cencillo, y que no todos los mitos cosmogónicos pueden utilizarse con la misma facilidad en la catequesis.

Algo similar debe decirse sobre los mitos relativos a la naturaleza, origen y fin del hombre. En cuanto a los diferentes componentes del ser humano en las tres tradiciones culturales estudiadas, es claro que, por ejemplo, el concepto de "ánimo" del hombre andino es válido para explicar hechos objetivos (el estado emocional después de un susto o la fortaleza de la mujer en las dificultades) y que su afirmación o negación no tienen nada que ver con el contenido de la revelación cristiana. Lo mismo sucede con los mitos andinos y mayas sobre la muerte como viaje en el que hay que atravesar un río, o la creencia andina en que el alma, antes de iniciar su viaje definitivo, debe "recoger sus pasos" en los lugares donde ha vivido, o la creencia andina de que el alma debe permanecer junto al cuerpo durante los ocho días siguientes a su muerte. Sobre todo eso la revelación cristiana no dice absolutamente nada y dichas formulaciones expresan el misterio de la muerte tan bien como otras tradiciones culturales y mejor que el cientifismo escéptico de la cultura técnica. Pero tal aceptación de ciertas expresiones culturales sobre la muerte por el mensaje cristiano tiene sus límites y así éste no puede aceptar la reencarnación; además, el evangelio debe liberar a las culturas en que se encarna del miedo neurótico a la muerte, del temor a los difuntos que causan enfermedades u otros daños, de los presagios sobre la cercanía de la muerte, etc., pues todo eso no es compatible con el dinamismo esencial de la "buena noticia" y con el Señorío de un Dios que se revela como Padre.

Dentro del corpus mithicum de las tres sociedades estudiadas hay algunos mitos sobre héroes culturales, enviados por Dios o revestidos ellos mismos de carácter divino, que son la explicación de ciertas acti-

vidades, técnicas o valores morales del grupo. Tales mitos pueden considerarse como el "antiguo testamento" de estos pueblos y así pueden ser utilizados en la catequesis. Esto es válido, sobre todo, cuando el héroe cultural es un personaje misterioso que anunció verdades similares al cristianismo, por lo que tal personaje, como ya se vió, fue identificado con alguno de los apóstoles, aunque quizás en tal identificación, hecha por los misioneros coloniales de la segunda generación, no haya habido sino un deseo de cristianización póstuma de las religiones indígenas tan duramente condenadas al comienzo.

Si de los sucesos primordiales narrados en los mitos, pasamos al concepto de Dios, también hay en los mitos elementos para una catequesis cristiana inculcada. Por ejemplo, entre los mitos andinos se vió el del ser divino que en forma de anciano harapiento llega a un pueblo en fiesta y, al no ser atendido por su pobre aspecto sino por una mujer, castiga a los culpables con un diluvio; tal mito debe interpretarse como que el pobre es sagrado y que Dios está de su parte y lo defiende, lo cual es innegablemente un rasgo de la revelación cristiana, como lo prueba, entre otros textos bíblicos, la parábola del juicio final (Mt. 25, 31-46). La razón fundamental de esta posibilidad de utilización de muchos mitos para anunciar al Dios cristiano está en la convergencia de la mayoría de las tradiciones míticas sobre el Dios supremo; en cambio, sobre Jesucristo falta esa posibilidad, por su carácter original y único en la historia de la salvación.

Finalmente, en cuanto a los intermediarios o seres espirituales de las tradiciones estudiadas (Orixás, Pachamama, nagüal, etc.), ya cierta catequesis colonial trató de buscar equivalencias y así identificó algunas veces los orixás yorubas o los nagüales mayas con ángeles protectores, por más que dichos conceptos no fueran completamente equivalentes. Con la Pachamama, como ya observé al hablar de las formas de reinterpretación en el análisis antropológico, ha ocurrido, entre algunos campesinos quechuas más cristianizados que siguen haciendo fielmente su "pago a la Pachamama", que ésta ha perdido su personalidad original de divinidad andina para convertirse en símbolo de la providencia divina o en realidad sagrada que alimenta a los hombres de parte de Dios; es claro que tal interpretación, por una parte, es perfectamente compatible con la revelación cristiana y, por otra, permite la fidelidad a un rito, que viene celebrándose en el mundo

andino durante muchos siglos y que responde a su visión sacralizada del cosmos. Sin embargo, tal aceptación y "cristianización" de ciertos ritos agrarios no quiere decir que la Iglesia evangelizadora de los quechuas se quede en eso; hace falta, como siempre, un cuestionamiento de las formas religiosas actuales en búsqueda de formas nuevas que aseguren el culto realmente personal e interior, pero siempre desde la perspectiva de la cultura andina.

3.2 Inculcuración de los ritos

Insensiblemente ya nos habíamos introducido en el terreno de los ritos, que es el segundo nivel de nuestro proyecto de inculcuración. Aquí la necesidad de adaptación es aún mayor, por la profunda riqueza ritual de quechuas, mayas y africanos; con razón Klopenburg sostiene en una de las conclusiones de su reflexión sobre la Umbanda que "el negro exige un rito litúrgico propio". Es muy significativo el testimonio de una informante bahiana negra, antigua militante cristiana que había vivido con generosidad y esperanza los años del post-concilio y de Medellín y que, tras una crisis, estaba redescubriendo el sentido de lo sagrado, quien me decía: "asisto a una misa de media hora y me aburro, participo en la sesión del candomblé durante cuatro horas y me siento en otro mundo". Y este choque es aun mayor por la liturgia pobre e intelectualizada de ciertos sectores de la Iglesia católica en los últimos lustros. Pero el problema no parece estar sólo en la riqueza expresiva y simbólica, sino en la capacidad de percibir a Dios como "misterio tremendo y fascinante", según la clásica expresión de Rudolf Otto. Como consecuencia de la peculiar secularización de la cultura técnica occidental, ciertos sectores de la Iglesia y del mismo clero han sufrido una privatización, humanización y desacralización de su experiencia religiosa, que la han convertido en algo personal que no necesita expresarse en la vida pública, en algo que exige un compromiso ético más que una actitud de adoración y en algo que postula un mundo totalmente secular sin un Dios que actúe en "el aquí y el ahora". Tal experiencia es muy diferente a la de los quechuas, mayas y africanos. No hay que olvidar la descripción del negro recogida por Klopenburg y citada

más arriba: "religioso, cultural, simbólico, rítmico, ritual, celebrante, vital, sapiencial, contemplativo, social y comunitario".

Una inculturación ritual de la Iglesia en los tres mundos estudiados exige tener en cuenta los siguientes puntos, aunque los límites de este trabajo y su naturaleza teórica no permitan llegar más lejos. En primer lugar, hay que aceptar el sentido festivo de las tres religiones estudiadas, que tiene un ritmo y una intensidad muy diferente a la de sus agentes de pastoral. En segundo lugar, hay que redescubrir el sentido religioso de la danza, que tanto significado tiene para los quechuas que suben a Qoyllur R'iti, para los zeltales y tzotziles que celebran las fiestas patronales, así como para los afro-bahianos que bailan para recibir a su Orixá, aunque este tercer caso plantea el problema mucho más difícil de la "cristianización" del trance.

Efectivamente, el trance del candomblé no es, como se vió en el capítulo 3, una simple exaltación producida por el vértigo de la danza, sino un cambio sico-somático atribuído a la presencia de un Orixá. Esto supuesto, ¿puede "cristianizarse" dicha experiencia? ¿No supone una fe en la existencia de un intermediario divino africano, el Orixá, que es irreconciliable con la fe cristiana que reconoce un solo Dios? Sin embargo, las experiencias como los ritos son ambiguos y así pueden tener diversos contenidos o significados o pueden recibir contenidos o significados nuevos. Por eso, la pedagogía pastoral puede transformar los ritos y experiencias propios de una cultura, enfatizando determinados significados o contenidos de dichos ritos y experiencias o abriendo éstos a nuevos significados o contenidos. En ese sentido, parece más fácil convertir el "pago a la Pachamama" de los campesinos quechuas cusqueños en una liturgia familiar para agradecer a Dios los alimentos que concede por medio de la madre tierra que hacer que los quechuas dejen de celebrar ese rito milenario y acepten otro rito de acción de gracias de cuño totalmente católico-romano. Así mismo, parece más fácil encontrar un significado cristiano ortodoxo a los trances de los negros de los candomblés bahianos que hacer que los negros olviden sus bellas celebraciones y acepten en su lugar una liturgia más intelectual y más fría. Por eso, ¿no podrá transformarse el trance africano en una comunicación con el Dios único? Por este camino hacia la religión del éxtasis ha avanzado no poco el movimiento pentecostal con

plena aprobación del magisterio de la Iglesia, que sabe que Dios se comunica con los hombres de muchas maneras.

Continuando con los puntos de inculturación ritual de la Iglesia entre los quechuas, mayas y africanos, hay que aceptar, en tercer lugar, hay que aceptar muchas costumbres de los ritos de transición de las tres religiones, que expresan su visión propia del nacimiento, el matrimonio o la muerte o la redefinición de los ritos de transición cristianos impuestos en la evangelización colonial. Por ejemplo, si el padrinazgo se ha convertido en compadrazgo, debe aceptarse éste como una forma de solidaridad de base religiosa. Si en Guauquitepec la ceremonia del "gran regalo" es la expresión más importante para expresar la entrega mutua de la pareja, debe realizarse el rito eclesialístico como complemento necesario de la misma, como ya han comenzado a hacer los jesuitas en Bachajón; en cambio, si en la zona cusqueña el "sevanakuy" se considera no como matrimonio de prueba, sino como primera etapa de un matrimonio definitivo, aunque pueda romperse por un motivo grave, no debe hablarse de concubinato y hay que buscar la manera de integrar el servinakuy en el matrimonio católico, como lo estaban antes los desposorios. En cuarto lugar, deben incorporarse en la liturgia muchas de las plegarias, símbolos sagrados, actitudes penitenciales, etc. de las tres tradiciones religiosas, como nuevos sacramentales, al mismo tiempo que hay que seguir utilizando los viejos sacramentales (el "asperges" con agua bendita antes de la misa dominical), que siguen teniendo verdadero significado para ellos. Finalmente, hay que aceptar ciertos ritos de curación, que expresan una concepción sicosomática diferente de la enfermedad y un verdadero recurso a Dios. Pero, en todos estos casos, una adecuada catequesis concomitante del rito debe ayudar a que éste exprese el "culto espiritual" y no se convierta en una fórmula mágica.

3.3 Inculturación de la organización y la ética

En la organización el punto clave del proyecto de inculturación debe ser el logro de un clero realmente autóctono, cuya ausencia fue una gran falla de la evangelización colonial. Aquí la apertura del Vaticano II y de las conferencias de Medellín y Puebla para el diaconado casado y para los nuevos ministerios señalan una pista y

son muchas las experiencias de catequistas, servidores de la palabra y otros ministros, que han avanzado por el camino de la adaptación. Pero quizás no podrá hablarse de una Iglesia realmente autóctona o negra hasta que dichas comunidades cristianas sean atendidas por sus propios sacerdotes. Si, a pesar del renacimiento vocacional reciente, no se logra enfrentar ese antiguo y crónico problema, creo que hay que correr el riesgo de ordenar sacerdotes locales, que sean hombres maduros de la misma comunidad, ya casados, que vivan de su trabajo y cuya principal tarea sea animar la comunidad cristiana local por la explicación de la palabra divina y por la celebración de la eucaristía. Y tal riesgo debe correrse, aunque, con la multiplicación de ministros, haya el peligro de aumentar el ritualismo indígena y negro o de facilitar la práctica de una religión más orientada a la liberación de tensiones que a la problematización de actitudes, porque juzgo que la atención pastoral de un sacerdote siempre presente en la comunidad hará más fácil la catequesis y la práctica sacramental y evitará, a la larga, los peligros señalados.

Finalmente, en cuanto a la ética, juzgo que tanto indios como negros han desarrollado formas de ayuda mutua, como maneras de organizar el intercambio en su sociedad o como mecanismos de defensa ante la prolongada explotación o marginación de que han sido objeto por las respectivas sociedades nacionales, que deben ser asumidas como fundamento de su ética social. Por otra parte, parece que las más recientes investigaciones sobre el valor cuestionador de la religión de estos grupos étnicos marginados están superando la hipótesis, nunca realmente probada, de que su religión era una fuente de alienación; por el contrario, la práctica religiosa, al conformar su propia identidad, al establecer canales de solidaridad social, al dar motivaciones para actuar y abrirse realmente al Transcendente, ha sido uno de los mecanismos principales de realización de su persona. Sin embargo, hay todavía mucho camino para llegar a una ética realmente inculturada. Con razón Idígoras (1984) ha escrito al respecto:

Cuando se habla de la encarnación del cristianismo en nuestra cultura o inculturación, se suele pensar más en el mensaje dogmático o en los símbolos culturales que en la práctica moral que se considera irreformable. Los dogmas han de traducirse a los nuevos idiomas y épocas. Los

sacramentos han de asumir los símbolos más expresivos de cada región. Pero ¿la vida moral no ha de ser siempre la misma en todos los continentes? ¿Lo que en una cultura es bueno podrá ser malo en la otra?

Pero las consideraciones que hemos hecho... nos hacen ver que la conciencia moral puede estar desarrollada en forma muy diversa en nuestros pueblos. Que los impedimentos que afectan a la libertad de los actos morales pueden ser característicos de una determinada cultura. Y que unos pueblos pueden moverse al bien por ciertas formas heroicas, mientras otros se estimulan por argumentos más cotidianos y pragmáticos. Son muchos los aspectos donde la moral ha de inculturarse, si quiere ser eficaz entre nosotros. Y hay que reconocer que lo realizado en este campo es realmente exiguo (1984: 128).

Luego Idígoras hace “algunas sugerencias”, que se refieren al mundo popular latinoamericano en general, que juzgo que deben tenerse presentes en esta búsqueda de una ética inculturada en la pastoral de los andinos, mayas y africanos. La primera es que, para no alejar al pueblo de la comunión eucarística, habría que mirar con más comprensión a los indios y negros que, aunque se hallen en situación que objetivamente podía considerarse de pecado mortal, como por ejemplo hacer vida marital sin estar casados religiosamente, “no pecan subjetivamente y obran en forma natural y espontánea, sin verdadera conciencia de pecado grave” (1984: 129). La segunda es que urge la inculturación de las normas canónicas a la realidad de matrimonios naturales no formalizados ante ministros de la Iglesia, como el *servinakuy* andino, dentro de “una concepción del matrimonio en etapas que no tiene por qué oponerse al mensaje cristiano” (1948: 131). La tercera es que debe buscarse la inculturación también en el “mundo de presentación de la moral al pueblo”, abandonando la costumbre de “proponer las metas ideales del evangelio y condenar sin más a cuantos no las puedan alcanzar” y seguir el “método inverso, que parte más bien de la situación concreta de los creyentes y de las circunstancias humanas y sociales en que se encuentran” (1948: 134). Aunque los puntos señalados por Idígoras sean solo sugerencias que deben estudiarse detenidamente, no hay duda que marcan un camino en el difícil problema de la inculturación ética.

Para terminar este capítulo, quiero observar que un proyecto de inculturación misionera debe expresar no sólo las metas, sino también las estrategias. Entre éstas últimas quiero señalar dos. La primera es que tal esfuerzo de inculturación debe hacerse de modo sistemático por las Iglesias locales, sin dejarlo a la iniciativa personal de los pastores, pues esto puede ser causa de confusionismo y aun de división entre los católicos de la región. La segunda es, en cierto sentido, opuesta a la primera: quizás en la zona campesina quechua o maya se pueda partir de las mismas parroquias indígenas e ir orientando pacientemente la pastoral por el camino señalado; pero en el caso de la población negra urbana, organizada en candomblés autónomos y con muy poca vinculación con la respectiva parroquia católica, quizás el camino deba ser la creación de un movimiento eclesial supraparroquial, similar al pentecostalismo católico o a otros movimientos surgidos en los últimos años, que vaya atrayendo y evangelizando a la población negra en la línea de inculturación aquí señalada. Sin duda será un trabajo difícil y de muchos lustros. Pero, quizás, solo así se evitará el que los miembros de los candomblés y de los demás cultos afro-brasileños acaben por romper definitivamente con la Iglesia.

REFERENCIAS CITADAS

Recojo a continuación las siglas de las editoriales más frecuentes de las referencias bibliográficas:

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
CEN	Compañía Editora Nacional
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
EDUSP	Editora da Universidade de Saõ Paulo
FCE	Fondo de Cultura Económica
IEP	Instituto de Estudios Peruanos
III	Instituto Indigenista Interamericano
INI	Instituto Nacional Indigenista
IPA	Instituto de Uastoral Andina
PUC	Pontificia Universidad Católica
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ACOSTA, José
 1954 (1588) *De procuranda indorum salute*, en *Obras*, Madrid, BAE.
 (1590) *Historia natural y moral de las Indias*, en *Obras*, Madrid, BAE.

AGIRREABALTZATEGI, Paulo
 1976 *Configuración eclesial de las culturas*, Bilbao, Universidad Deusto.

AMICH, José
 1975 (1771) *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, Lima, Milla Batres.

ARMAS MEDINA, Fernando
 1953 *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

- ARRIAGA, Pablo José de
1968 (1621) *La extirpación de la idolatría en el Perú*, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, BAE, Esteve Barba, editor.
- AVENDAÑO, Hernando
1649 *Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca*, Lima, Jorge López de Herrera.
- AVILA, Francisco
1966 (1598?) *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima, Museo Nacional de Historia.
1646-8 *Tratado de los evangelios en las lenguas castellana y general y en ellos se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios*, Lima, 2 tomos.
- AVILA, Teresa de
1957 *Obras completas*, Madrid, Aguilar.
- RASTIDE, Roger
1978 (1958) *O candomblé da Bahia*, San Paulo, CEN.
1971 (1960) *As religioes africanas no Brasil*, Saõ Paulo, EDUSP.
1969 (1967) *Las Américas Negras*, Madrid, Alianza.
1973 (1970) *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BELAUNDE, Víctor Andrés
1945 (1931) *La realidad nacional*, Lima, Mercurio Peruano.
1965 (1942) *Peruanidad*, Lima, Studium.
- BENCI, Jorge
1977 (1902) *Economía cristã dos senhores no governo dos escravos*, Saõ Paulo, Grijalbo.
- BORGES, Pedro
1960 *Métodos misionales de la cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid, CSIC.
1977 *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- BRUHL, Levi
1957 (1922) *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán.
- CABELLO DE BALBOA, Miguel
1951 (1586) *Miscelánea antártica*, Lima, UNMSM.
- CALANCHA, Antonio de la
1983 (1639) *Crónica Moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*. Lima, Ignacio Prado Pastor.

- CANCIAN, Frank
1976 (1965) *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI.
- CARNEIRO, Edison
1978 (1950) *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilicao Brasileira.
- CELAM
1968 *Documentos de Medellín*, Bogotá.
1976 *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá.
1978 *Documentos de Puebla*, Bogotá.
1980 *Los grupos afroamericanos*, Bogotá.
- CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS
1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Vervwest.
- CENCILLO, Luis
1970 *Mito: semántica y realidad*, Lima, BAC.
- CIEZA DE LEON, Pedro
1945 (1553) *La crónica del Perú*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- COBO, Bernabé
1964 (1653) *Historia del Nuevo Mundo*, en *Obras*, Madrid, BAE.
- CONCILIO VATICANO II
1966 *Constituciones, Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC.
- COSTA LIMA, Vivaldo da
1977 *A familia-de-santo nos dandomblés jeje-nagos de Bahía*, Salvador, Universidade Federal da Bahía, mimeo.
- CURTIN, Phillip
1969 *The Atlantic Slave Trade: a Census*.
- DE LA PEÑA Y MONTENEGRO, Alonso
1754 (1668) *Itinerario para párrocos de indios*, Amberes, Hermanos de Tournes.
- DIAS, Pedro
1649 *Arte da lingua de Angola*, Lisboa.
- DUVIOLS, Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines.

- EARLY, John
The Sons of San Lorenzo in Zinacantan, Cambridge, Harvard University, mimeo.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana
 1977 (1776) *Os nago e a morte*, Petrópolis, Vozes.
- ELIADE, Mircea
 1954 *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- FOSTER, George
 1962 (1960) *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- FREITAS, Décio
 1981 *Palmares, a guerra dos escravos*, Rio de Janeiro, Graal, 3a. edic.
- FUENZALIDA, Fernando
 1970 "La estructura de una comunidad indígena tradicional: una hipótesis de trabajo" en *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima, IEP, José Matos editor.
 1977 "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación" en *Revista de la Universidad Católica*, Lima, PUC.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca
 1943 (1609) *Comentarios reales de los Incas*, Buenos Aires, Emecé.
- GOSEEN, Gary H.
 1979 (1974) *Los chamulas en el mundo del sol*, México, INI.
- GOW, David
 1979 "Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes Peruanos", en revista *América Indígena*, III, vol. XXXIX, pp. 47-80.
- GOW, Rosalyn y Bernabé CONDORI
 1976 *Kay pacha: tradición oral andina*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Las Casas.
- GUAMAN POMA, Felipe
 1980 (1615) *Nueva Crónica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2 tomos, Franklin Pease editor.
- HERSKOVITS, Melville
 1968 (1948) *El hombre y sus obras*, México, FCE.

- HOLLAND, William R.
1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas, México, INI.*
- HOORNAERT, Eduardo, editor
1979-1980 *Historia da Igreja no Brasil, Petrópolis, Vozes, 2 tomos.*
- IDIGORAS, José Luis
1984 "Familia: prática permissivista frente a moral rigorista" en *Revista Teológica Limense*, Lima, Facultad de Teología, vol. XVII, pp. 107-35.
- JIMENEZ, Francisco
1929-31 (1722) *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.*
- KLAIBER, Jeffrey
1982 "Religión y justicia en Túpac Amaru" en revista *Allpanchis*, Cusco, IPA, N° 19, pp. 173-86.
- KLOPENBURG, Boaventura
1961 *A umbanda no Brasil, Petrópolis, Vozes.*
1968 "Ensaio de uma nova posição pastoral parente a Umbanda" en *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, pp. 404-417.
- KONIG, Franz
1964 *Diccionario de las religiones, Barcelona, Herder.*
- KUBLER, George
1946 "The Quechua in the Colonial World", en *Handbook of South American Indians*, Washington, Cooper Square Publisher, Julian Steward, edit., vol. II.
- KURODA, Etsuko
1984 *Under Mt. Zempoaltépetl: Highand Mixe Society and Ritual.* Osaka National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies n° 12.
- LANDA, Diego de
1958 (1566) *Relación de las cosas de Yucatán, México, Porrúa.*
- LEWIS, Joan M.
1977 *O êxtase religioso, São Paulo, Perspectiva.*
- LIMA MIRA, João Manoel
1983 *A Evangelização do negro no Brasil colonial* São Paulo, mimeo (Ed. Loyola).

- MARIATEGUI, José Carlos
1967 (1928) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- LORENZEN, David, compilador
1982 *Cambio religioso y dominación cultural*, México, El Colegio de México.
- MARZAL, Manuel M.
1971 *El mundo religioso de Urcos*, Cusco, IPA
1973 "Un directorio norperuano de pastoral de fines del Virreinato, 1783" en *Revista Teológica Limense*, Lima, Facultad de Teología, vol. VII, pp. 267-305.
1977 *Estudios sobre religión campesina*, Lima, PUC.
1979 "Unidad del evangelio y diversidad de culturas" en revista *Pastoral Popular*, Madrid, vol. 30 pp. 24-30.
1981 a *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima, PUC.
1981 b "Iglesia del Perú y culturas indígenas" en *Revista de la Universidad Católica*, Lima, PUC, n° 7, pp. 15-44.
1983 *La transformación religiosa peruana*, Lima, PUC.
- MAURER, Eugenio
1983 *Los Tzeltales: ¿paganos superficialmente cristianizados o católicos mayas?*, México, Centro de Estudios Educativos.
- MAYER, Enrique y Elio MASFERRER
1979 "La población indígena de América en 1978" en revista *América Indígena*, México, III, vol. XXXIX.
- METRAUX, Alfred
1963 (1958) *Vodú*, Buenos Aires, Sur.
- MILLONES, Luis
1973 "Un movimiento nativista del siglo XVI, el Taki Ongoy" en *Ideología mesiánica del mundo andino*, antología de Juan Ossio, Lima, Ignacio Prado Pastor.
- MOLINA (el cusqueño), Cristóbal
1943 (1574) *Fábulas y ritos de los incas*, en *Las crónicas de los dos Molinas*, Lima, edit. por F.A. Loayza.
- NUÑEZ DE LA VEGA, Francisco
1702 *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas*, Roma, Gaetano Zenobi.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1585 (1554) "Doctrina cristiana y supersticiones de los indios" en *Confesionario*,
Lima, Antonio Ricardo.

PRIMEROS AGUSTINOS

1952 (1555) *Relación de la religión y ritos del Perú*, Lima, F. A. Loayza.

RAMOS GAVILAN, Alonso

1979 (1621) *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*,
Lima, Ignacio Prado Pastor.

RECOPIACION DE LAS LEYES DE INDIAS

1681 Madrid, Julián de Paredes, 4 tomos.

REIFLER DE BRICKER, Victoria

1979 "Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas" en *Amé-
rica Indígena*, México, VII, vol. XXXIX, pp. 17-46.

1981 *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya
Myth and Ritual*, Austin, University of Texas Press.

REMESAL, Antonio de

1964 (1619) *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gover-
nación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, BAE, 2 tomos.

REVISTA DE CULTURA VOZES

1977 *Sincretismo Religioso*, Petrópolis, n° 7.

1977 *Cultura negra e as semanas afro-brasileñas*, Petrópolis, n° 9.

RIBEIRO, Darcy

1972 (1969) *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, Centro Editor de
América Latina.

RIBEIRO, René

1952 *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*,
Bol. IJNPS, n° especial.

RICARD, Robert

1947 *La conquista espiritual de México*, Edit. Jus.

RODRIGUEZ, Nina

1977 *Os africanos no Brasil*, San Paulo, CEN.

ROHEIM, Geza

1973 (1950) *Psicoanálisis y antropología*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana.

- SAHAGUN, Bernardino de
1956 (1582) *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 4 tomos.
- SALLNOW, Michael J.
1974 "La peregrinación andina" en *Allpanchis*, Cusco, IPA, n° 7 pp. 101-42.
- SAINT-LU, André
1968 *La Vera Paz: Esprit Evangelique et Colonization*, Paris, Institut d'Études Hispaniques.
- SANDOVAL, Alonso
1959 (1627) *De instauranda Aethiopum salute*, Bogotá, Biblioteca de la presidencia.
- SANTO TOMAS, Domingo de
1951 (1560) *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima, UNMSM.
- SMITH, Waldemar R.
1981 (1977) *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE.
- SPARTA, Francisco
1970 *A dança dos Orixás*, São Paulo, Herder.
- TERCER CONCILIO LIMENSE
1584 *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios, traducido en quichua y aymara*, Lima, Antonio Ricardo.
1585: *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*, Lima, Antonio Ricardo.
1585 *Confesionario para los curas de Indios con una instrucción contra sus ritos*, Lima, Antonio Ricardo.
- TRENS, Manuel
1942 (1867) *Historia de Chiapas*, México, La Impresora.
- URBANO, Henrique
1980 "Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espíritu: modelos trinitarios y arqueología mental en los Andes" en *Journal of Latin American Lore*, 6, 1, pp. 111-27.
- VALCARCEL, Luis E.
1965 (1945) *Ruta cultural del Perú*, Lima, Nuevo Mundo.

- VALENTE, Waldemar
1977 *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, CEN.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1951-54 *Los Concilios Limenses*, Lima, 3 tomos.
1948 *Historia del colegio y universidad del Cusco* Lima, Instituto de Investigaciones históricas.
1953-62 *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, 5 tomos.
- VERGER, Pierre Fatumbi
1981 *Orixás: deuses iorubas na Africa e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio.
- VILLAGOMEZ, Pedro
1919 (1649) *Exhortaciones e instrucciones acerca de las idolatrías de los indios*, Lima, Urteaga y Romero.
- VOGT, Evon
1965 *Los zinacantecos*, México, INI.
1969 *Zinacantan: a Maya Community in the Highlands of Chiapas* Cambridge, Harvard University Press.
1973 (1970) *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, México, Setentas.
1979 (1976) *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.
1982 "Tendencias de cambio social y cultural en los Altos de Chiapas" en *América Indígena*, México, III, vol. XLII, pp. 85-98.
- WACHTEL, Nathan
1976 *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista (1530-70)*, Madrid, Alianza.
- WOLF, Eric
1967 *Pueblos y culturas de Mesoamerican*, México, Era.
- ZIEGLER, Jean
1977 (1975) *Os vivos e a morte*, Rio de Janeiro, Zahar.

PUBLICACIONES RECIENTES

TEOFILO ALTAMIRANO

Presencia andina en Lima Metropolitana; un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos 1984. 200 p.

PEDRO DE CIEZA DE LEON

Crónica del Perú. Vol. I. Introducción de Franklin Pease G. Y. Nota de Miguel Maticorena Estrada. Indices onomástico y toponímico por Miguel Angel Rodríguez Rea. 1984. LIV + 352 p.

CLAUDE COLLIN DELAUAUD

Las regiones costeñas del Perú septentrional; ocupación humana, desarrollo integral. 1984. 409 p.

MARCIAL RUBIO CORREA

El sistema jurídico (Introducción al Derecho). 1984. 390 p. (Colección de Textos Jurídicos).

JUAN SZEMINSKI

La utopía tupamarista. 1984. 297 p.

VARIOS

Para leer el Código Civil. Presentación por Fernando de Trazegnies Granda. 241 p.

Primera edición: Noviembre de 1984. Agotada.

Segunda edición: Diciembre de 1984.

Intervienen: Marcial Rubio Correa, Fernando Vidal Ramírez, Héctor Cornejo Chávez, Jorge Avendaño V., Carlos Cárdenas Quirós, Felipe Osterling Parodi, Manuel de la Puente y Lavalle, Jack Bigio Chrem, Fernando de Trazegnies Granda.

El sincretismo iberoamericano de Manuel M. Marzal se terminó de imprimir el mes de enero de 1985, en los Talleres Gráficos P. L. Villanueva, Jirón Yauli 1440-50, Chacra Ríos, Lima, Perú. La corrección de pruebas estuvo a cargo de *Jorge Antonio Ramos*. La edición consta de 1,000 ejemplares.

DE PROXIMA APARICION

Pedro de Cieza de León

Crónica del Perú. Vol. II. Edición
y prólogo de Francesca Cantù. Indices
Indices onomástico y toponímico por
Miguel Angel Rodríguez Rea.

Crónica del Perú. Vol. III. Edición
y prólogo de Francesca Cantù. Indices
onomástico y toponímico por Miguel
Angel Rodríguez Rea.

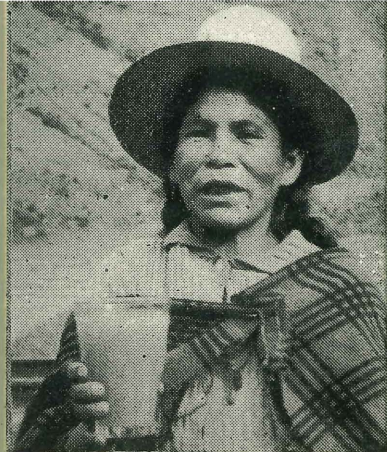
Varios

Para leer el Código Civil. II.

Otros estudios sobre el reciente
Código Civil.

FONDO EDITORIAL

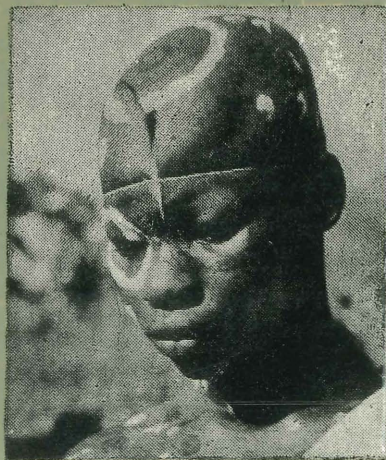
Av. Universitaria, cuadra 18,
San Miguel
Apartado 1761. Lima, Perú
Tef. 622540. Anexo 220



**LOS QUECHUAS DEL
CUSCO**



**LOS MAYAS DE
CHIAPAS**



**LOS AFRICANOS DE
BAHIA**