

SINCRETISMO IBEROAMERICANO E INCULTURACION

Manuel M. Marzal, s.j.

Introducción

Se me ha pedido que presente un resumen de uno de mis libros, *El sincretismo iberoamericano* (Lima, 1985, PUC; 2a. ed. (1988)). Allí abordo dicho tema por medio de un estudio comparativo sobre los quechuas del Cusco, los mayas de Chiapas y los africanos de Bahía, por considerar dichas etnias bastante representativas de la peculiar evangelización que tuvieron muchos indios y negros a raíz de la conquista ibérica y cuyo resultado fue un cristianismo sincrético. A lo largo de los ocho capítulos de la obra trato de responder cuatro preguntas:

1) ¿Cómo son en la actualidad la religión andina-cusqueña, la religión maya-chiapaneca y la religión afro-bahiana en sus creencias, sus ritos, sus experiencias subjetivas, sus formas de organización y sus normas éticas?

2) ¿Cómo se formaron dichas religiones por la predicación de los misioneros y por la aceptación o resistencia cultural de los indios y negros y cuál ha sido su evolución a lo largo de los casi cinco siglos de evangelización?

3) ¿En qué consisten realmente los procesos sincréticos de las tres etnias estudiadas y hasta qué punto ellos nos permiten formular una teoría del sincretismo?

4) ¿Cuál es la lectura teológica que debe hacerse hoy de dichas religiones, que conservan en sus tradiciones religiosas originales "semillas de Verbo" y que tienen, además, muchos elementos cristianos recibidos de la Iglesia, y cuál debe ser la estrategia pastoral para una evangelización realmente inculturada?

Es evidente que no puedo presentar ahora la respuesta a las cuatro preguntas. Por eso, dejando los datos etnográficos e históricos sobre los quechuas cusqueños, los mayas de Chiapas y los africanos de Bahía, que sólo serán retomados para ilustrar el análisis del sincretismo, voy a limitarme a las dos últimas preguntas. Su respuesta nos permitirá una discusión fecunda y tiene sin duda más aplicación que la de los datos etnográficos e históricos, a la tarea pendiente de reevangelizar nuestro continente como homenaje al medio milenio de nuestra historia cristiana. Pero, como casi todas las ponencias de este seminario se refieren a la inculturación, quiero empezar presentando la relación que hay entre sincretismo e inculturación.

Es sabido que el sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación. Efectivamente aunque la expresión inculturación del evangelio está siendo usada con un sentido cada vez más rico y matizado en el magisterio de Juan Pablo II, para nuestro propósito puede definirse de modo general como la presentación, por los evangelizadores, del mensaje universal y definitivo de Jesús en el pensamiento, el lenguaje, los símbolos y los valores culturales propios de cada uno de los pueblos, a los que se anuncia dicho mensaje. Y por su parte, aunque el sincretismo es un proceso cultural sumamente complejo, como se verá a lo largo de este trabajo, en el mundo iberoamericano ha sido no pocas veces resultado de la resistencia de los pueblos indios y negros para conservar una parte de su propio sistema religioso en el cristianismo que se les imponía o para hacer comprensible dicho cristianismo que era cada vez más aceptado, desde las categorías, los símbolos y los valores de la propia cultura. Así, ambos procesos, que son opuestos en muchos sentidos (uno es de apertura y otro de resistencia, uno es de los evangelizadores y otro de los evangelizados, etc.), se acercan bastante y, por eso, la inculturación puede considerarse la otra cara del sincretismo.

También es sabido que en la primera evangelización del continente por España y Portugal sus misioneros no hicieron una verdadera inculturación. Es cierto que no faltaron algunos más clarividentes que lo intentaron y promovieron dentro de ciertos límites. Así el jesuita José de Acosta, quien, en su difundido tratado *De procuranda indorum salute* (1588), sostenía que en los "puntos en que sus costumbres (de los indios) no se oponen a la religión y la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón", aduciendo para ello la autoridad del Papa San Gregorio VII, el cual aconsejó a San Agustín de Cantorbery que en la evangelización de los ingleses debían conservarse sus templos

y sus fiestas (1954:502). Pero ni el etnocentrismo y posición teológica de muchos misioneros que consideraban las religiones indígenas como demoníacas, ni el clima de la conquista que se autojustificaba como un proceso civilizatorio, ni el romanismo teológico-pastoral nacido de la contrarreforma, hicieron posible que las ideas de Acosta y de otros pastoralistas clarividentes llegaran muy lejos.

Para mantener su propia visión religiosa, al principio los indios recurrieron incluso a rebeliones en nombre de sus dioses caídos (el movimiento encabezado por el indio quechua Juan Chocne en la sierra surperuana hacia 1565, conocido como el Taquiy Oncoy, es un caso típico) o, al menos, escondieron sus viejos ídolos detrás de los santos cristianos. Pero, a medida que pasaron los años y fueron perfeccionándose los métodos de evangelización, la religión de los indios fue cada vez más cristiana y llegó a darse en las masas de los grandes imperios prehispánicos una verdadera transformación religiosa. Por eso, ciertas rebeliones mesiánicas indígenas del último siglo colonial, como la promovida por la india maya María Candelaria en Chiapas y durante la cual los indios convertidos en sacerdotes "con la facultad de San Pedro" celebraban la eucaristía y administraban todos los sacramentos, se hicieron en nombre del Dios cristiano. A pesar de tal transformación religiosa, el cristianismo indígena no fue un simple trasplante del cristianismo de los misioneros, sino que hubo elementos de las religiones indígenas que persistieron y hubo elementos del catolicismo que fueron reinterpretados desde la matriz religiosa indígena. Además, durante el siglo XIX especialmente, por la disminución del clero en las parroquias indígenas, incluso en aquellas regiones indígenas en las que se había dado una verdadera transformación, se inició un proceso de involución del cristianismo y se consolidaron las religiones sincréticas que voy a presentar.

Aunque en los puntos tocados me he referido sobre todo a la evangelización y a la resistencia andina y maya, es sabido que lo dicho vale también para los negros bahianos, si se tiene en cuenta la observación general que la evangelización española fue más cuidadosa que la portuguesa y que la transformación religiosa de los indios fue más profunda que la de los negros, sobre todo en la vertiente atlántica, que es precisamente donde están ahora vigentes los cultos africanos (vudú, candomblé y umbanda). Y así ya puedo presentar los dos temas de esta ponencia:

1. El sincretismo andino, maya y africano

Es sabido que las ciencias sociales no tienen todavía 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 aculturación y cambio religioso, quienes más han estudiado este tema. Cuando dos religiones, con sus respectivos sistemas de creencias, ritos, experiencias subjetivas, 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 verdadera síntesis; la segunda, que ambas religiones se superpongan y mantengan su identidad intacta, produciendo una simple yuxtaposición; y la tercera, que ambas religiones se integren en una nueva en la que es posible identificar el origen de cada elemento, produciendo 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 alguno de los elementos del sistema religioso, como, por ejemplo, cuando los dioses creadores de ambas religiones, por su contenido conceptual tan similar, acaban sintetizándose en uno solo; la yuxtaposición tampoco se da por mucho tiempo, pues dos religiones no pueden permanecer mucho tiempo en contacto sin intercambiar sus respectivos elementos; en consecuencia, el resultado más normal es algún tipo de sincretismo.

Este término parece ser cretense y se utilizó en el mundo helenístico para denominar la inclusión de dioses extraños entre los propios con una modalidad que era algo más que la simple traducción de dichos dioses extraños a los nombres de sus equivalentes en el propio panteón (König 1964: 1312). Pero aquí tomo sincretismo en el sentido más amplio de formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas originales. El resultado de tal interacción en los diferentes niveles del nuevo sistema será: ya la simple persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya la pérdida total de otros, ya la identificación de otros con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos.

De estos cuatro procesos que se dan en el sincretismo (persistencia, pérdida, identificación y reinterpretación), el último ha merecido mayor atención de los antropólogos. Herskovits (1948) la define 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, por lo que,

en el mundo estudiado en este trabajo, puede hablarse de tres tipos de reinterpretación:

1) Se acepta el rito cristiano, pero 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 parientes una compleja ceremonia de recuerdo (*ndoñajá*) y no tardará mucho en recobrar la salud. Cuando llegaron los misioneros católicos, llevaban una nueva ceremonia de recuerdo en honor de los difuntos, que era conocida como “responso” (por el salmo responsorial que se repetía) y cuya finalidad era orar a Dios para librar a los muertos de las penas de sus pecados. Por imposición de los misioneros o porque el rezo o canto del “responso” por el sacerdote, resultaba mucho más fácil y económico que la “ndoñajá”, no tardaron los otomíes en aceptar el nuevo rito cristiano, pero le cambiaron el significado. Y 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”.

2) Se conserva el rito indígena, pero se le da un significado cristiano. Por ejemplo, entre los campesinos quechuas del Cusco sigue celebrándose el “pago a la Pachamama”, en los primeros días de agosto, para agradecer los frutos de la tierra y para asegurar su futura fertilidad. Aunque para la mayoría de tales campesinos la Pachamama es una vieja divinidad que se ha conservado en su panteón, 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 le dice a Dios: yo voy a alimentar a tus hijos” (una realidad sagrada que alimenta a los hombres de parte de Dios).

3) Se acepta el rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados. Por ejemplo, entre los indios mayas de Chiapas los misioneros introdujeron la fiesta patronal como un “momento fuerte” que permitiera la renovación religiosa periódica y así aquélla tenía una finalidad fundamentalmente religiosa; pero, por tratarse de una fiesta patronal, pronto la fiesta comenzó a cumplir otras funciones no religiosas y este proceso se acentuó, por la menor presencia del clero, hasta convertir la fiesta en ese nudo de intereses y relaciones sociales que descubre en ella el análisis estructural-funcionalista.

Pero, si la reinterpretación es propia de cualquier situación de contacto religioso, por el profundo arraigo que tiene la propia religión, aceptada a través de los complejos mecanismos del proceso de socialización, lo es mucho más cuando hay cambios religiosos impuestos o mal asimilados, como ocurrió en gran parte del mundo colonial iberoamericano. Por eso, paso a analizar las reinterpretaciones sincréticas de las tres religiones estudiadas, no sin recordar antes nuestra definición de sincretismo. Esto puede definirse como un nuevo sistema religioso que es producto de la interacción dialéctica de los componentes (creencias, ritos, formas de organización y normas éticas) de dos sistemas religiosos en contacto, por cuya interacción algunos elementos de los dos sistemas persisten en el nuevo, otros desaparecen por completo, otros se identifican con los similares del otro sistema y otros, finalmente, son reinterpretados, recibiendo nuevas significaciones.

1.1 *El sincretismo en las creencias*

a) En cuanto al panteón, los quechuas cusqueños, los mayas chiapanecos e incluso los afrobahianos creen en el Dios supremo creador y sancionador en este mundo, ya sea por identificar el Dios cristiano con sus respectivos dioses "creadores" (Wiracocha, Wasak-men y Olorum), ya sea como resultado de la evangelización muy insistente en este punto. 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. Es más clara en el mundo cusqueño; pero los mayas zinacantecos hablan, además de Wasak-men, del dios Sol o Htotik K'ak'al, a quien, sea el mismo Dios o sea un símbolo de Dios, atribuyen una vigilancia constante y la paternidad de todas las cosas, de acuerdo a la interpretación de Early (1965:19); por su parte, los afrobahianos han tenido menos dificultad en aceptar el Dios supremo lejano del catolicismo popular, por el carácter de "Deus otiosus" de Olorum y por tener centrada toda su vida cültica en los orixás.

b) Con relación a los "santos cristianos", la reinterpretación hecha por los quechuas y mayas es muy similar. Ellos llaman "santos", no a los cristianos que por sus virtudes heroicas fueron canonizados por la Iglesia y son objeto de culto público, sino las representaciones visibles de dichos santos, de la Virgen María o del mismo Cristo. Además, para quechuas y mayas los santos no son, como para la teología católica, intercesores y modelos de los cristianos, sino exclusivamente intercesores, porque el desconocimiento que tienen de la vida histórica de los santos les impide tomarlos por modelos; sin embargo, los santos pueden con-

vertirse en verdaderos mitos, al no tener definidos los contornos históricos y al sufrir un cierto proceso de mitificación por los “milagros” y “castigos” con que se relaciona con los devotos, de modo que llegan a ser un motivo importante para vivir cristianamente, aunque no sean modelos de vida cristiana en el sentido más estricto. Finalmente, en ciertos sectores de la población quechua y maya, los santos, por estar tan ligados a sus representaciones visibles, han sido de alguna manera desplazados por éstas, como suele ocurrir cuando se absolutizan las mediaciones. Esto parece darse especialmente entre los mayas zincantecos, que atribuyen a cada imagen de sus templos su propia alma interior.

En cuanto al tercer caso estudiado, parece que la reinterpretación de los santos e imágenes cristianas es mucho más compleja para la mayoría de los afrobahianos y significa en realidad una deformación de la doctrina católica, pues ya no se trata de recortar o añadir ciertos rasgos de la visión cristiana del santo, sino de convertirlo en una simple máscara de la divinidad africana. En consecuencia, mientras que para quechuas y mayas los santos católicos van a ser verdaderos mediadores, 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.

c) Al analizar los dioses mediadores del antiguo panteón indígena quechua o maya, el proceso sincrético consistió en la desaparición de la mayoría y la tenaz persistencia de algunos. Tal desaparición fue producto de la violenta destrucción de la primera hora de la conquista y, en el caso andino, del relativo éxito de las “visitas de idolatrías” de principios del XVII, pero sin duda tal desaparición se debió también a una lenta acción de convencimiento de los indios, a medida que fueron mejorando los métodos de la catequesis. La persistencia se dio sobre todo con la Madre Tierra (la Pachamama andina y el Yahval Balamil zincateco) y con los espíritus de los cerros (los Apus andinos y los Totil-me iletik mayas), que están ligados a la actividad agropecuaria. Las razones de la persistencia parecen ser el carácter sacralizado de ambas sociedades, la tenaz permanencia de los cultos agrarios (Eliade 1954:329) y la ausencia de una verdadera alternativa católica, a pesar de las abundantes bendiciones de cultivos y ganados en el catolicismo popular español.

En el caso afrobahiano encontramos también ahora diferencias importantes. Allí persisten muchos orixás africanos, aunque con nombres nuevos y diferentes en cada región, sin que aparezcan precisamente la

Madre Tierra, ni las Montañas Sagradas. Aunque la mayoría de los esclavos habían sido en Africa agricultores, ganaderos o cazadores, cuando fueron llevados al Brasil se convirtieron en simples peones de las plantaciones de los portugueses y, naturalmente, no debieron tener mayor interés de invocar a sus dioses en favor de la riqueza ajena. Desafortunadamente, la escasa información que tenemos de la "República negra de Palmares", un estado que se formó con los esclavos rebeldes de Pernambuco y que mantuvo su autonomía durante casi todo el siglo XVII, no nos permite saber si allí se produjo un cambio en los orixás venerados. Además, la religión afro-bahiana, aunque se mantuvo en la clandestinidad en 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 de la ciudad. Esto no quiere decir que hubo orixás protectores del mundo agropecuario que desaparecieron del horizonte religioso de los afrobahianos, sino que los rasgos y funciones de los orixás se redefinieron en el nuevo contexto, como ha mostrado bien Bastide (1970) de Exú.

d) 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 españoles y portugueses explicaba el mal por la presencia del Demonio en el mundo y que el mundo cultural de los colonizadores ibéricos, que fue un factor importante de la inculturación religiosa por su cercanía a 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 en el panteón andino y africano había figuras que eran o que acabaron convirtiéndose en demonios. Duviols (1971) se pregunta si había en el panteón andino una figura equivalente al Diablo y afirma que "entre los hapuñuñu, visscocho, humapurick y algunos más, los españoles eligen al 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 Sto. Tomás en su *Lexicon* (1560): ángel bueno o malo" (1977:39). Otro antropólogo francés, Bastide (1970), estudia el proceso de "inmigración y metamorfosis" de Exú, que en la región de Bahía se identificó con el Diablo.

e) Si de las figuras del panteón pasamos a los mitos sobre el origen, la naturaleza y el fin del hombre y del mundo, también aquí se manifestó el proceso sincrético. En el caso quechua cusqueño, se han reco-

gido muchas versiones del mito de las tres edades, cuya matriz de creación cíclica y cuyo esquema de historia andina se ha llenado de elementos del mundo cultural cristiano, tal como han sido percibidos por los quechuas (atribución de las tres eras a las tres personas de la Trinidad, castigos de Dios por los pecados, designación de los hijos de los curas como anticristos, etc.). Otro tanto puede decirse de los mitos de la Pachamama. En cambio, por la información disponible, no parece que los mitos cosmogónicos mayas y, sobre todo, africanos hayan tenido esa reinterpretación cristiana, de donde es posible deducir que el influjo cristiano fue menor y así los dos sistemas en contacto mantuvieron intacta su visión del origen y fin del mundo.

Si de los ritos 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 quechuas de Urcos es ya el río Jordán. Sobre la composición del ser humano, los quechuas hablan de cuerpo, alma y ánimo, los mayas de cuerpo, alma (chulel) y espíritu animal compañero (chanul o lab) y los afrobahianos de cuerpo (ese), soplo (emi) y temperamento (ori), nivel al que parece no haber llegado la reinterpretación, 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 afrobahianos han seguido creyendo en la reencarnación. Además, no está de más recordar que en la cosmovisión mítica hay elementos comunes que no se deben a ningún tipo de reinterpretación o préstamo cultural, sino a lo que Roheim ha llamado "simbolismo potencialmente universal" (1973:647). Así, tanto quechuas como zinacantecos van al otro mundo a través de un río, que deben atravesar con la ayuda de un perro negro; y tanto en el mundo andino y en otras regiones indígenas de América como en España se refiere al 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.

1.2 *El sincretismo en los ritos*

Aquí la reinterpretación sincrética será más fácil, pues a ciertos ritos cristianos, más o menos impuestos, podrán añadirse o cambiarse significados. Voy a limitarme a tres ritos universalmente aceptados.

a) En primer lugar, el bautismo, que parece haberse convertido en un postulado de las tres culturas estudiadas. Tanto los quechuas como los zinacantecos hacen bautizar a sus hijos para ser cristianos, pero los primeros lo hacen también "para que el rayo no los agarre" y los segundos para que el chulel, que en su anterior vida estuvo quizás en el cuerpo de una persona anciana, acabe de fijarse en el pequeño cuerpo donde ha sido colocado ahora. Por su parte, los afrobahianos tienen, al bautizar a sus hijos, otros motivos adicionales a los cristianos, como ocurre en 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, responsable de la educación cristiana del nuevo bautizado, se convierte ante todo, en un compadre de los padres del niño, lo cual es fuente de una serie de deberes y derechos mutuos de naturaleza fundamentalmente secular.

b) En segundo lugar, la fiesta. Tanto entre los quechuas como entre los mayas la fiesta patronal, que es el rito religioso más importante 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 cumplía también varias de esas funciones, tomaron en Cusco y en Chiapas su actual configuración para expresar la nueva organización social nacida de la conquista española.

En cambio, entre los afrobahianos la fiesta patronal nunca tuvo una reinterpretación similar. Si en el período colonial portugués la fiesta en honor del santo, organizada por las cofradías de negros y coronada por danzas africanas que se prolongaban hasta altas horas de la noche, se constituyó en el punto de partida del candomblé, durante la república la fiesta patronal y la fiesta del candomblé se divorciaron, aunque en los peji de los terreiros siguiera habiendo imágenes de santos. Por eso, la fiesta del candomblé no cumplirá las múltiples funciones de la fiesta quechua o maya, por ser un fenómeno urbano y además limitado al reducido grupo de sus miembros y simpatizantes.

c) En tercer lugar, la plegaria. Como es sabido, ésta es una forma oral y fija de comunicarse con Dios y con 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 recita su plegaria. Cuando, por cualquier razón, se enfatiza la recitación

formal de la plegaria más que la actitud personal, como parece ocurrir en algunas devociones populares, de las que son reflejo los avisos de la prensa (“oración muy eficaz para conseguir tal cosa”), puede decirse que la súplica está convirtiéndose en una especie de conjuro y que está sufriendo una verdadera reinterpretación. Tanto los quechuas como los mayas estudiados rezan con frecuencia, pero a veces, por su escasa instrucción religiosa o por ser analfabetos, recurren a especialistas, a “rezanderos” o a ciegos que recitan “responsos” en los cementerios, para que recen por las intenciones del solicitante a cambio de algún don en dinero o en especie. Aunque con este recurso al especialista, el solicitante puede mantener su fe personal, en muchos casos y más todavía cuando se reza en una lengua distinta de la del solicitante (castellano o latín), la plegaria deja de ser una súplica confiada a Dios para convertirse en una forma de manipulación de las fuerzas sagradas.

1.3 *El sincretismo en la organización y en la ética*

a) En cuanto a la organización religiosa, el sincretismo suele consistir en la reinterpretación del papel del sacerdote y de la cofradía, dos piezas claves del catolicismo colonial ibérico. Es sabido que los quechuas, mayas y africanos acabaron aceptando al cura católico, a pesar de su pertenencia al mundo dominante, porque era necesario para la celebración de determinados ritos (bautismos y fiestas), por su presencia cercana y porque muchas veces ejerció formas de beneficencia o de defensa contra la explotación colonial. Tal aceptación se confirma con lo sucedido en varios movimientos indígenas, en los que se ordenó o se pensó ordenar de sacerdotes a los indios. Sin embargo, en esta aceptación hubo una cierta redefinición del papel del cura católico desde las categorías culturales indígenas o negras y así éste se convirtió en una especie de chamán con determinados poderes sagrados que manipulan en provecho de la comunidad.

Por su parte, la cofradía tenía una larga historia en el mundo medieval ibero para canalizar la vida religiosa y las formas de solidaridad de los católicos laicos, con un margen de autonomía que no era posible en otros sectores de la Iglesia más dominados por el clero. Cuando las cofradías llegaron a Cusco, Chiapas y Bahía, estaba cristalizando el nuevo régimen colonial con los indios obligados a concentrarse en pueblos y con los esclavos viviendo en las plantaciones y sin poder salir de ellas. Las solidaridades rotas por la conquista o la esclavitud se reanudan, no pocas veces, por las cofradías de base étnica. Así lo que era una asocia-

ción con fines cúltricos y asistenciales va a servir también para expresar la identidad étnica, dando origen a una nueva reinterpretación.

b) Finalmente, en el último nivel del sistema religioso, la ética, también se manifestó el proceso sincrético. Un pecado típico es el pecado sexual entre compadres. Aunque entre los quechuas y mayas estudiados hay normas estrictas sobre la vida sexual de las personas casadas, aunque sólo lo sean con el matrimonio tradicional, tales normas son mucho más rígidas para personas unidas con alguno de los abundantes vínculos de compadrazgo, de modo que las relaciones sean entre un varón y su comadre o viceversa son "uno de los mayores pecados". Si es cierto que la ética católica tiene en cuenta también la circunstancia del compadrazgo como agravante, tal pecado nunca es tan grave como entre quechuas y mayas, que han convertido el compadrazgo en uno de los pilares de su solidaridad social.

2. La inculturación entre los quechuas, mayas y africanos

Reconozco que me parece audaz este "programa de inculturación" tan académico y que puede resultar hiriente a los sacerdotes que llevan largos años de convivencia con quechuas, mayas y africanos y que cada día descubren nuevos matices en dichas religiones 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 pertenecen. Sin embargo, creo modestamente que los sacerdotes científicos sociales 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. Para mayor claridad, presento la inculturación en cada uno de los niveles señalados en el sistema religioso.

2.1 *La inculturación en las creencias*

a) Aunque el mensaje cristiano consista en anunciar la revelación de Dios en Jesucristo (Dios creador y sancionador, que se revela como trino, envía al 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 o esclavista. Tal empleo de dichas tradiciones míticas debe hacerse junto con la tradición bíblica, presentándolas al menos como una "tradición 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 algún ejemplo 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, para explicar el origen o el fin del mundo, ha seguido transmitiendo sus mitos cosmogónicos originales o sincretizados con la versión bíblica. La catequesis inculturada debe utilizar estos mitos indígenas o negros, junto con los de la Biblia, como expresiones diferentes del mismo suceso, a saber que el mundo ha sido hecho por Dios y que en El va a tener su consumación.

Otro tanto puede hacerse con los mitos relativos a la naturaleza, origen y fin del hombre. En cuanto a los componentes del ser humano, 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 tiene 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 en la creencia andina según la cual el alma, antes de iniciar su viaje definitivo, debe "recoger sus pasos" en los lugares donde ha vivido, o en la creencia andina de que el alma debe permanecer junto al cuerpo durante ocho días. Sobre todo esto la revelación cristiana no dice absolutamente nada. Además, las creencias andinas en torno a la muerte expresan el misterio de ésta tan bien como otras tradiciones culturales y mejor que el cientifismo escéptico de la cultura técnica contemporánea. Pero tal aceptación de ciertas formulaciones culturales autóctonas tiene sus límites y así no se puede aceptar la reencarnación; además, hay que librar por el evangelio a las culturas del miedo neurótico a la muerte, del temor a los difuntos que causan enfermedades o hacen daño, de los presagios sobre la cercanía de la muerte, etc., pues todo esto es incompatible con el dinamismo 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 revestidos ellos mismos de carácter divino, que son la explicación de ciertas actividades, técnicas o valores morales del grupo. Tales mitos pueden considerarse como el "antiguo testamento" de estos pueblos y así ser empleados con provecho en la catequesis. Esto es válido sobre todo, cuando el héroe cultural es un personaje misterioso que anunció verdades similares al cristianismo, por lo cual la misma teología poco inculturada de la Colonia identificó dicho personaje con uno de los apóstoles. Quizás en esta 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.

b) Si de los sucesos primordiales narrados en los mitos, pasamos al concepto de Dios, también hay en los mitos elementos para una catequesis cristiana inculturada. Por ejemplo, el mito quechua de Dios que se presenta bajo forma de pobre en un pueblo en fiesta y castiga a los que no tuvieron compasión. 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 se ve en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46).

La razón fundamental de esta posibilidad de la utilización de ciertos mitos para anunciar al Dios cristiano está en la convergencia de la mayoría de las tradiciones míticas sobre un ser supremo. En cambio, sobre Jesucristo no hay esta posibilidad, por su carácter original y único en la historia de la salvación. Sin embargo, la hay en el modo cómo Jesucristo ha sido visto e interiorizado en el catolicismo indígena sincrético. Es sabido que en los cristianismos indígenas Jesús es el hijo de Dios, que se revela más en el "santo" (imagen) que en el "libro" (evangelio), que es celebrado en la "fiesta" más que en la "eucaristía", que es objeto de "promesas" más que de simples "propósitos" y que se comunica con los hombres por medio de "milagros" y "castigos" más que por simples "gracias" y "pruebas". Es innegable que los dos términos de esta comparación presentan dos mediaciones cristianas, una popular y otra más cultivada, pero ambas válidas y estando la segunda más inculturada en el mundo indígena concreto.

Finalmente, en cuanto a los intermediarios o seres espirituales de las tradiciones estudiadas (Orixás, Pachamama, Nagüales, etc.), ya cierta catequesis colonial trató de buscar equivalencias e identificó algunas veces los orixás yorubas y los nagüales mayas con los ángeles protecto-

res, por más que dichos conceptos no fueran totalmente equivalentes. Con la Pachamama ha ocurrido entre ciertos campesinos quechuas más cristianizados, que ella ha perdido su personalidad original de divinidad andina para convertirse en un símbolo de la providencia de Dios. Es claro que tal reinterpretación es, por una parte, perfectamente compatible con la revelación cristiana y permite, por otra parte, la fidelidad a un rito que viene celebrándose en el mundo andino durante muchos siglos y que responde a una visión sacralizada del cosmos, propia de la cultura campesina. El mismo Juan Pablo II pareció invitar a la reinterpretación cristiana del pago a la Pachamama en su mensaje a los campesinos quechuas reunidos en Sacsawamán en 1985, cuando les dijo: “vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban”. Sin embargo, tal aceptación y “cristianización” de ciertos ritos agrarios no quiere decir que la Iglesia evangelizadora de los indios y negros del tercer milenio se quede en eso; hace falta, como siempre, cierta dosis de 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 esas culturas que permanecen y cambian.

2.2 *La inculturación en los ritos*

Insensiblemente ya nos habíamos introducido en el terreno de los ritos, que es el segundo nivel de nuestro proyecto de inculturación. Aquí la necesidad de ésta es aún mayor, por la profunda riqueza ritual de los quechuas, los mayas y los africanos. Con razón Kloppenburg sostiene en una de las conclusiones de su reflexión sobre la Umbanda que el “negro exige un rito litúrgico propio”. Pero la necesidad de inculturación ritual no viene sólo de la riqueza expresiva y simbólica de las tres culturas estudiadas, sino de su percepción de Dios como “misterio tremendo y fascinante”, según la clásica expresión de Rudolf Otto. Y sin embargo, como consecuencia de la peculiar secularización de la cultura occidental, ciertos sectores de la Iglesia y aún del mismo clero han sufrido una privatización, humanización y desacralización de su experiencia religiosa, por lo que ésta se ha convertido en algo personal que no necesita expresar en la vida pública, en algo que exige un compromiso ético más que una actitud de adoración y en algo que se ve en un mundo totalmente secular sin un Dios que actúe en el “aquí y el ahora”. Tal experiencia es muy distinta a la de los quechuas, mayas y africanos. Una inculturación ritual de la Iglesia en las tres culturas

estudiadas tiene que tener en cuenta los siguientes puntos, aunque la naturaleza teórica de este trabajo no permita aterrizar más.

En primer lugar, hay que aceptar el sentido festivo de las tres religiones estudiadas, que tienen un ritmo y una intensidad muy diferente a la de la religión 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 al santuario del Señor de Qoyllur R'iti, para los mayas que celebran sus fiestas patronales y sobre todo para los afro-bahianos que bailan para recibir su Orixás. Este último punto plantea el problema mucho más difícil de la "cristianización" del trance. Efectivamente, éste en el candomblé no es una simple exaltación producida por el vértigo de la danza, sino un cambio sico-somático profundo atribuido a la presencia de un Orixá. Esto supuesto, ¿puede "cristianizarse" dicha presencia? ¿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, tanto 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 carismático, con plena aprobación del magisterio de la Iglesia, que sabe que Dios se comunica con los hombres de muchas maneras.

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 padrino se ha convertido en compadrazgo, debe aceptarse éste como una forma de solidaridad de base religiosa. Si en Guaquitepec la ceremonia del "gran regalo" es la expresión más importante para expresar la entrega mutua de la pareja, debe realizarse el rito eclesiástico como complemento necesario de la misma, como ya han comenzado a hacer los jesuitas en Bachajón; en cambio, si en la zona cusqueña el *servinakuy* 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 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 expresen 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.

2.3 *Inculturación en 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 catequesis, servidores de la palabra y otros ministros, que han avanzado por el camino de la adaptación. Pero quizá 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 explicitación de la palabra divina y por la celebración de la eucaristía. Y tal riesgo debe correrse, aunque, con la

multiplicación de ministros hay 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 manera 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 repectivas 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:

Quando 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; 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 habrá que mirar con más comprensión a los indios y negros, aunque se hallen en situación que objetivamente podría 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 etapa que no tiene por qué oponerse al mensaje cristiano” (1984:131). La tercera es que debe buscarse la inculturación también en el “mundo de la 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 “modelo inverso que parte más bien de la situación concreta de los creyentes y de las circunstancias humanas y sociales en que se encuentran” (1984:134). Aunque los puntos señalados por Idígoras sean 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 confusiones y aún de división entre los católicos de la región. La segunda es, en cierto sentido, opuesto 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 suparparroquial, 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, sólo así se evitará el que los miembros de los candomblés y de los demás cultos afro-brasileños acaben por romper definitivamente con la Iglesia.

BIBLIOGRAFIA

- 1954 (1588) ACOSTA, José. *De procuranda indorum salute*, en Obras, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- 1973 (1970) BASTIDE, Roger. *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu.
- 1971 DUVIOLS, Pierre. *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.
- 1954 ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- 1968 (1948) HERSKOVITS, Melville. *El hombre y sus obras*. México. Fondo de Cultura Económica.
- 1984 IDIGORAS, José Luis. "Familia: práctica permisivista frente a la moral rigorista" en *Revista Teológica Limense*, Lima, Facultad de Teología, vol. XVII, pp. 107-35.
- 1964 (1950) KONING, Franz. *Psicoanálisis y antropología*, Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- 1951 (1560) SANTO TOMAS, Domingo de. *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.