

# La fiesta religiosa en la religiosidad campesina\*

Marco Vinicio Rueda S.J.

## Noción de religiosidad popular

Es un fenómeno innegable el que las regiones indo-latino-américas se da un vivir religioso conocido con el nombre de “religiosidad popular”, sin querer afirmar que se realidad exclusiva nuestra, y que no pueda presentarse con diversos caracteres en otras latitudes.

Si el fenómeno es claro, no así su noción: ¿Qué se entiende por “religión popular”, o “religión del pueblo”? ¿Qué por “religiosidad” popular? ¿Qué alcance debe darse al vocablo “popular”? ¿Se debe hablar de “catolicismo” popular, o de “cristianismo” popular? Varios son los puntos oscuros, de modo que no resulta nada fácil dar una definición clara y precisa, como la requieren nuestras mentes cartesianas. Tratemos de despejar el problema, más por fines metodológicos, que por un afán de elucidación teórica: nos interesa conocer el campo de nuestra investigación.

Indudablemente dos son los aspectos más difíciles de precisar: con relación a qué o en contraposición a qué se habla de una religión “popular”, como contraponiéndolo a una vivencia religiosa diferente, y cómo separar ese “algo” religioso de todo socio-cultural con el cual aparece profundamente fundido, e incluso determinado y coloreado por él.

Surge ante todo la interrogante sobre la nota “popular”. ¿Popular con respecto a qué?

Algunos lo presentan con relación al “cristianismo verdadero”, puro, aséptico. Sin que nadie pueda precisarnos dónde se da ese cristianismo, pue siempre el vivir religioso está encarnado en una cultura determinada, y la Antropología religiosa y la historia de las religiones no dejan de señalarnos las innegables mixtificaciones que se han dado en el correr del tiempo. Mixtificaciones que nada significan, por otro lado, para la pureza doctrinal de una determinada fe. Guardado el **foco intencional** de a fe aquello en que se cree y que se espera, las **mediaciones**, el conjunto de símbolos y prácticas, para usar la terminología de Dussel (1972: 78-80), bien pueden tomarse y se han tomado muchas veces del ámbito cultural. Como las palabras, todo el sistema de significación es patrimonio de la humanidad, y no de una determinada creencia o doctrina (M. Bliade; 1952: 211-227). Y hay símbolos que por su misma naturaleza material y por sus viejas conexiones incluso arquetipales, para pensar a lo Jung (1964: 147-155; 1968:109-110), se presentan más para servir de mediación al vivir religioso. Así la montaña, para citar un solo ejemplo, por su elevación, su fuerza y su señero silencio, sea Olimpo o Tabor o Padre Imbabura, ha servido de expresión a muy diversos contenidos religiosos. Hablar de cristianismo

---

\* Publicado en *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*, Marco Vinicio Rueda, comp., Quito, Educ 1982, pp 21 - 44

“puro” en relación con los ritos y demás elementos del sistema simbólico, es ignorar el proceso de estructuración de toda religión, incluso de las que se confiesan reveladas por un poder sobrenatural.

La palabra “popular” ha tenido otras muchas interpretaciones. Para algunos será lo “marginal” en relación a lo “oficial”; las “desviaciones” comparadas con “lo establecido”. No falta quien pretende deslindar lo “iletrado” de lo “culto”, lo que vive la “masa” de lo que vive la “élite”, la “práctica ordinaria” contrapuesta a lo “prescrito”. Para algunos la contraposición es más radical: lo supersticioso frente a lo auténticamente religioso; lo “vulgar” y “peyorativo”, distinto de lo “auténtico”. En fin, lo que es “folklórico” y “ritualismo” en contraposición a la interiorización de los valores evangélicos.

Todas estas contraposiciones tienen algún aspecto que realmente encontramos en lo que llamamos “religiosidad popular”, pero de ninguna manera agotan su sentido, ni lo precisan convenientemente.

En efecto, toda nueva fe -y ése fue el caso del mismo cristianismo en la Roma pagana- aparece como algo marginal en relación con lo establecido, como una desviación, incluso peligrosa, en relación con la práctica vigente. La fe en la mayoría de las grandes religiones se ha expresado en forma oral, y no escrita, al menos al inicio. Decir que lo popular es supersticioso y folklórico sin más, es padecer de un etnocentrismo agresivo, que desprecia lo que no consideramos “nuestro”, o que no es quizá sofisticado. Lo folklórico está manifestando más bien una mediación oportuna, enraizada en la cultura, que haría posible una liturgia y una para-liturgia en consonancia con la vida, de modo que no vengan los ritos a constituir para muchos una bella cosa muerta, sino un simbolismo vivo y activo. Tal parece ser la intención del mismo Concilio Vaticano II al remitirse a las Conferencias Episcopales de cada nación para el establecimiento de determinadas prácticas litúrgicas (**Sacrosantum Concilium**, n. 22, párr. 2). Las mismas normas establecidas por la Jerarquía, muchas veces nacieron como práctica no oficial y luego lograron un reconocimiento a veces incluso legal (Jungmann, 1951: *passim*). Por otra parte, la misma Jerarquía fomenta ciertas prácticas de la religiosidad popular, como las peregrinaciones a los santuarios, consideradas por autoridades en el asunto como uno de los rasgos de esta religiosidad (S. Galilea, 1972: 8) o el culto a determinadas imágenes, sin que estos ritos dejen su carácter popular. Falso sería afirmar que lo auténtico sería aquello “refinado” que cultivan ciertos hombres de letras, y que es “vulgar” y peyorativo lo que vive el pueblo sencillo: bien puede darse mayor pureza evangélica en el rito practicando con amor, que en la observancia legalista y calculadora de un moralizante.

Creemos, ante todo, que no puede hablarse de una “religiosidad popular”, sino de muchas “religiosidades” populares, según, determinadas coordenadas especiales y temporales. Así la religiosidad vivida en América Latina será diversa de la que pueda darse en ciertas regiones de Europa, y aquí mismo, la religiosidad vivida en el campo por el campesino indígena será distinta de la que se da en zonas urbanas de nuestros mismos Andes. Hay que aceptar una relatividad sustancial en el problema. La religiosidad popular nuestra se la vive en relación con el catolicismo nuestro, el que se ha dado entre nosotros. Tal vez en otras regiones o en diverso tiempo, se pueda hablar de religiosidad en relación con el “cristianismo” en una aceptación más genérica. Se dan casos cada vez mayores, de relación con los “Evangélicos” o protestantes, pero aún el problema no es sustancialmente agudo (J. Miguez Bonino, 1973).

¿Cuál sería, pues, el alcance múltiple dado a esta palabra “popular”?

Marzal que tiene una amplia gama de estudios sobre la materia (Estudios sobre Religión Campesina, 1977. El mundo religioso de Urcos, 1971. Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina, 1977. Investigación e hipótesis sobre la Religiosidad Popular, 1972-1973. El sistema religioso del campesino Bajopiurano, 1973. La religiosidad de la pobreza, 1969), hechos desde el ángulo antropológico, ha creado un sistema que él mismo lo ha resumido en un interesante estudio **“Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular”**. Su principio parece claro: catolicismo popular es:

“...la forma cómo se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas masas no buscan un cultivo mayor” (1976: 128)

Dos son, parece, los elementos que determinan la realidad de “pueblo”: grandes masas, y escaso cultivo religioso. Con todo, la religiosidad popular de la burguesía, no se puede afirmar sea fruto de escaso cultivo, sino que éste se ha dado insistentemente en la línea de la misma religiosidad popular.

Para Marzal se trata de una verdadera cultura, en el sentido antropológico, que se transmite sobre todo por el proceso de socialización, y se expresa por un conjunto de creencias, rituales y formas de organización. Se ha constituido gracias a un doble proceso: de “selección de formas religiosas peculiares”, y de “reinterpretación de las formas religiosas oficiales”:

Se dan, por tanto, las notas:

- De religión de masa
- Con poco cultivo religioso
- Que constituye una cultura
- Algo marginal. Por la selección y por la reinterpretación de lo oficial.

Fernando Boazo, en sus notas “Qué es la pastoral” (1976: 89-117) afirma que a categoría **pueblo** no es ceñible y traducible por categoría alguna de esencia estática, sino que recubre **una realidad dinámica, cultural e histórica** (subrayado por el autor). Para él, **pueblo** fundamentalmente, sin excluir otras notas, se constituye por “la articulación dialéctica de una triple realidad: 1) una cultura; 2) un sujeto colectivo; 3) una historia” (1976: 95, n.6).

Si es cierto que la categoría “cultura” intervine en la determinación del pueblo, y por lo tanto de la religiosidad popular, ésta, a su vez, como arte de la cultura, está determinando lo que es el pueblo. De todos modos, a las notas señaladas por Marzal, añadamos ésta de la historia, para subrayar el carácter dinámico del fenómeno, como todo lo humano.

Se dan, pues, las siguientes notas:

Religión de masas -con poco cultivo religioso- algo marginal de lo oficial: al seleccionar y reinterpretar los elementos tradicionales en un proceso histórico.

No hay duda que en el estudio de Marzal, tan rico y antropológico, va quedando un sabor un tanto negativo: la religión popular es fruto de escaso cultivo religioso. Un producto marginal un tanto deformado. Esto nos introduce en la historia de los estudios sobre la religiosidad popular.

Boulard, desde la vertiente europea ha hecho notar a propósito de los orígenes del debate actual, que la expresión “religión popular” fue desconocida en el lenguaje oficial de la Iglesia Católica hasta fecha reciente: una sola vez apareció en el Vaticano II la palabra “popular” en el n. 118 de la Constitución sobre la liturgia: “El canto popular religioso sea cultivado cuidadosamente”. De allí para acá se han multiplicado los estudios, siempre con un sabor de referencia continental, lo que no deja de ser interesante para nuestro análisis personal. Para Boulard (1976: 33-34), los principales temas actuales son:

- La reforma litúrgica
- El debate doctrinal
- La imagen de la iglesia

Esto plantea una serie de interrogantes: ¿A popularizarse, no se ha vulgarizado el Cristianismo, perdiendo autenticidad? Lo que nosotros calificamos de “popular” con cierto matiz peyorativo, ¿no es, a menudo, sino el resultado del descuido pastoral del clero en las generaciones precedentes? ¿No hay, en el fondo, un enfrentamiento entre la religión de “doctos”, contra una religión de “simples”? La cultura teológica, espiritual ¿entraña fatalmente una ruptura con las masas? (Boulard, 1976: 34).

Toda esta problemática europea, nos hace palpar un dejo acremente peyorativo puesto en el significado “popular” de la religiosidad: lo auténtico, poco cultivado. Sin embargo, aún allí, como lo ha hecho sentir el P. Bonnet, detrás de las “oraciones secretas” recogidas en once santuarios franceses, se siente correr algo distinto, ardiente y vital (Bonnet, 1976).

Surgió en el ámbito europeo otro debate en torno a lo “popular” de la religión: ¿es ésta una religión de masas... o una religión de minorías? Pinedo ha recogido en su libro **“Religiosidad Popular. Su problemática y su anécdota”**, la célebre controversia entre K. Rahner y J. Danielou (1977: 167-168). El carácter utópico del evangelio, comprendido, aceptado y vivido por una minoría, ¿excluye necesariamente la masa? ¿A ésta sólo puede llegar el fermento de modo indirecto? De aceptarse estas tesis, lo “popular” vendría a tener sentido de oposición a “élite”, autenticidad, plenitud. Se diferenciaría de lo que es “folklore” y ritualismo, de lo que es interiorización de los valores evangélicos. Tal parece ser el pensamiento de Estuardo Arellano (1973: 17).

En América Latina el ritmo es distinto, y la problemática más real, en la base misma del vivir religioso. Sin duda la fundación del IPLA en Quito es un momento privilegiado para el estudio de la “religiosidad popular”, movimiento que vino a tener en Medellín su cumbre doctrinal.

Medellín es un hito de sinceridad y comprensión, la religiosidad popular es tomada en serio; y se la dedica a un capítulo íntegro, el 6O, para mirarla y ordenar la acción de la Iglesia oficial respecto de ella (1971: c. 6, nn. 1.15).

A través de sus líneas, en el fondo ambivalentes, se ve el anhelo de reivindicar el movimiento populista, sin lograr una auténtica visión del mismo. Al enjuiciarla, dicen, “no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada” (...) sino del significado “que esa religiosidad tiene en e contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados” (n. 4). El principio es sano, aunque nos traicionamos de inmediato: es una subcultura rural y urbana marginada. Queda al momento desplazada de lo que se considera el núcleo vital del mundo culto.

Sus expresiones, continúa, pueden estar “deformadas” y “mezcladas” con lo ancestral; tiene “el peligro” de la influencia mágica y supersticiosa; son “baluceos de una auténtica religiosidad”.

Los principios teológicos son más respetuosos de los valores antropológicos (nn. 5-9); recomiendan las normas pastorales que se realicen “estudios serios y sistemáticos”, sea “en universidades católicas, sea en otros centros de investigación religiosa”.

Hay un despertar frente al problema, a nivel continental; una conciencia por el nivel de cumbre y la vastedad de la empresa, así como por la concepción del problema, algo más abierta a los diversos avatares de dinamismo de una fe, de un conjunto de creencias.

El Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, celebra un Encuentro Interdepartamental sobre “Religiosidad Popular” en Bogotá, del 22 al 28 de agosto de 1976. Respecto a nuestro tema, declara: “Entendemos por “pueblo” ante todo, un conjunto de hombres unidos por una comunidad de cultura, historia y destino” (n. 101), y en el número siguiente: “De modo particular, aunque no necesariamente exclusivo, designamos aquí con los conceptos de “pueblo” y “popular” a los sectores más oprimidos y pobres de la sociedad” (n. 102). El mismo documento afirma que esta “religión del pueblo” funciona como sistema cultural, que supone una experiencia histórica, se transmite por un proceso de socialización, tiene capacidad para recrear nuevas formas e implica una ligazón vivida con el sentido hondo de la existencia (n. 55 y 56). Encontramos, pues, los conocidos elementos antropológicos de Geertz (1972: 167-178, 531-543): cosmovisión, ethos, sistema simbólico y organización social. Hay un giro en cuanto que la masa popular no se la ve como impotencia de aceptación de la utopía, o como iletrada, cuanto como oprimida y pobre económicamente. El mismo documento hace alusión a los “pobres y sencillos” del Evangelio (n. 102) y señala comp posibles deformaciones o perversiones de esta religión, la idolatría, la magia, el fatalismo y la opresión (nn. 69-74). La religión popular detecta verdaderos problemas del pueblo, expresa una auténtica fraternidad y cataliza esperanzas, contribuye a expresar la identidad del pueblo y ayuda a movilizar a la gente en su progreso personal y de grupo (nn. 49-52).

Finalmente llegamos a Puebla, en donde se celebra la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Nos ha dado una definición expresa de esta religión, que se nos permitirá citar:

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular (1979: 139; n. 444).

Es vivida preferentemente por los pobres y sencillos, pero abarca todos los sectores sociales (n. 447); sufre, desde hace tiempos, por el divorcio entre élites y pueblo (n. 455) y deberá ser reinterpretada por la Iglesia (n. 469).

Sin duda, estamos frente a una visión más positiva y más dinámica.

Mas servicio, incluso a la Pastoral y preocupación eclesial, se hará si nos mantenemos en el plano exclusivo antropológico, y luego entregamos los resultados-metas, que pueden ser aprovechados por los hombres de la Iglesia. No es una Antropología aplicada, sino llanamente una Antropología Cultural.

Cuatro son quizá los elementos contrapuestos que se integran para darnos una descripción más cabal de esta religiosidad popular andina no urbana:

- Vivencia/contenido doctrinal
- Marginal/oficialismo
- Catolicismo español/religiones precolombinas
- Mas/grupos de selección

Veámoslos. La religiosidad popular es más **vivencial** que doctrinal. Sin que deje de influir en la concepción misma del cosmos, en el ethos real (Geertz, 1973), es evidente que ella se refiere más al modo, a la manera de realizar el hecho religioso, que, al núcleo mismo de fe, y a su reflexión primaria. De ahí que toque con tanto vigor todo el sistema simbólico que actúa en lo religioso. Naturalmente, al modificar el significante, el símbolo, es evidente que se matiza todo el significado, mas no como algo primario, sino como un reflejo vital.

Además, e integrándolo en un todo con lo anterior, hay en la religiosidad popular una nota de marginalidad con respecto a lo oficial. Maticémoslo, pues muchas veces la misma Jerarquía paga tributo a lo popular. Pero por el mismo hecho de ser algo más que legislado, es indudable que el carácter de “oficial”, de “ordenado”, de “autorizado”, no aparece tanto en lo que gusta a la gente.

Vivencialidad y marginalidad se dan en virtud del mismo proceso histórico del nacimiento de nuestra América. Lo que viene a este continente es ya un “catolicismo popular” a través del soldado, del conquistador, del gobernante español, No siempre inspiraron los grandes teólogos del siglo XVI y las sabias elocubraciones de Alcalá y Salamanca, el actuar religioso peninsular transportado en las carabelas españolas. Y detectar esta raíz “hispanica” de lo popular **nuestro, aclarará muchas elucubraciones que se hacen contra lo de aquí**, o a propósito de lo de aquí.

Mas ese catolicismo oficial y popular importado, arrolla con violencia innegable toda manifestación religiosa precolombina, en virtud de la política de “**tabula rasa**” que inspiraba la “evangelización” del conquistador. Con todo, a pesar de la obra de gigantes que representa la evangelización de América Latina, por esas leyes profundas que rigen la convicción y el amor, quedó subyacente y poderosa toda una fe y una práctica religiosa, como lo comprueba el proceso de la extirpación de las idolatrías del siglo XVII, y todo el comportamiento posterior en muchas regiones.

Finalmente, hay en esta religiosidad un cierto contrapunto a lo que los grupos de selección suelen vivir. Algunos han encontrado aquí lo más característico del fenómeno, aludiendo a una dimensión sociológico-cultural (Arellano, 1973: 17), y aun a una realidad económica determinante, que ha creado la llamada “religión de la pobreza” (Marzal, 1969: 99-116). No

podemos pensar en estos grupos de selección puramente desde el punto de vista económico, ni tampoco como constituyendo una “élite” para interiorización del evangelio, sino que hay que contar con que tales grupos selectos crecen con un barroquismo múltiple y rico que aflora por muy diversos sentidos.

En efecto, nos hemos detenido a averiguar si la religiosidad de este tipo se debía al factor económico, en concreto a la situación de marginalismo económico, de miseria que exige un “opio” para mantenerse en la conformidad. Sin embargo, la experiencia es opuesta: muchos de los priostes son los que más “platita” tienen y en todo caso hay reciprocidad que exige a todos un gasto. Así que, si bien se da un efecto de nivelación posterior a la fiesta y se mantiene en esa forma un cierto nivel común, lo que determina en el prestigio, la necesidad de no aparecer como un cualquiera, como un “ashcu”, como un “guambra”, como un “mocoso” en el sentido de niño sin madurez. Se dan modalidades rurales de la religiosidad, como de la fiesta rumbosa y acaparadora de la vida toda, pero el fenómeno en conjunto de una religiosidad movida por los principios que venimos detectando, se encuentra en la ciudad y en personas muy encopetadas. La actitud de “pedirle al santo el milagro”, lo mismo lo encontramos en el campo, que en la ciudad; el ir a visitar al “Hermanito Gregorio” es más de gente citadina que rural. Lo económico determina, si queremos, la modalidad de algunas prácticas (así las peregrinaciones no suelen ser de personas acomodadas, que viajan por otros sitios y con otros fines), pero no la realidad de la misma religiosidad. Y aún lo económico que viene acompañado de una gama de factores, como son los históricos, los sociales “parentesco y compadrazgos) y los tradicionales. Es más, el pueblo pobre toma la fiesta con más plenitud, como una expresión más rica de toda su vida.

Precisemos un tanto los grupos de selección, frente a los cuales se afirma nuestra religiosidad. Indudablemente los grupos hispanos mantenían ante todo la **ortodoxia** descuidando un tanto la **ortopraxis**. Grandes luchadores de la Reconquista frente a los moros, y evangelizadores frente a los infieles de las Indias, afirmaban ante todo la fe, aunque la moral padecía duras quebras en relación con encomendados, mitayos y la misma inocencia de sus mujeres. Moralizante y jurídicista, en virtud del Patronato tenía la obra misional un agudo sentido de Cristiandad, en la que el Estado “protege” a la Iglesia, y hace de ella la marca del vivir para todo ciudadano. El librepensador quedaba estigmatizado, y el hereje podía ser quemado. Más dura resulta la lucha contra las idolatrías, una de las grandes vergüenzas de América: una visita de extirpación de idolatrías, aún hoy se lee con horror y repugnancia. Estos procesos que representan una de las más potentes máquinas de estrujamiento de las conciencias, nos revelan todo lo que quedó en el fondo de las religiones precolombinas, en mezcla de diferentes tipos con el cristianismo que se imponía con tanta fuerza y seguridad (Duviols, 1971: 204). No es el sol, no es la luna, los que dan material a los extirpadores de idolatrías, sino las huacas y los malquis, los dioses representados y los cadáveres de sus ancestros. Aquellos actos tremendos en que se obligaba a desenterrar a los muertos y a quemarlos con mano propia, no podían ahogar el amor y la fe de los que la profesaban. Esas son las raíces profundas que aparecen ahora en las fiestas religiosas, en los “Santos” y en ellos “Patronos”, en las fiestas de Difuntos y en el culto íntegro de los muertos.

Los grupos de selección a los que se contraponen nuestra religiosidad, parecen tomar cuatro direcciones diversas: o se han laicizado y abandonado las prácticas religiosas, conservando unos cuantos sacramentos con carácter puramente social, y que representan como “estaciones” de la vida (bautizo, primera comunión, matrimonio, ritos de defunción), o se han secularizado intensamente a los Bonhoefer, reaccionando con fuerza a la tendencia de la religiosidad popular de introducir a Dios como un “tapa-huecos”, según la expresión de Schillebecks (1968: 70-71) en el quehacer ordinario de la vida. Un tercer grupo menos numeroso, pero representado en un momento por los sacerdotes encargados de la pastoral y de la liturgia, trató de seguir a los autores holandeses y franceses, queriendo introducir entre nosotros una piedad dría que desterraba los santos de los templos y suprimía lo “folklórico” de las fiestas, negándose a colaborar con el

indígena, que sin embargo siguió danzando en sus tiempos propios en torno a la Iglesia. Un último grupo más reciente es el de la “teología de la liberación”. Con un marcado sabor político y aún revolucionario.

Con estas consideraciones podemos precisar que entendemos por “religiosidad popular” **aquel modo de ser religioso más vivencial que doctrinal, un tanto al margen de lo oficial, nacido entre nosotros del encuentro del catolicismo español con las religiones precolombinas, y que es más vivido por la masa numérica del pueblo, que por las minorías selectas religiosas.** Esta “religiosidad popular” en cuanto a sus matices y a sus prácticas, difiere en las zonas campesinas, de la que se da en las ciudades y zonas suburbanas. Dado el carácter de nuestra investigación, nos concretamos a la religiosidad campesina, indígena, de la zona andina.

Réstanos precisar la palabra “religión”. La tomamos aquí en el sentido más amplio y general, como un conjunto de creencias, de prácticas, de organizaciones, de símbolos y actitudes en relación con ciertas “realidades” y “fuerzas” que para esa determinada cultura sobrepasan la realidad asequible con las fuerzas ordinarias del hombre. Son, pues, contenidos y símbolos para entrar el hombre en relación con lo sagrado. No discutimos si esas **realidades** son o no realidades: para esa cultura están cargadas de ser, de poder y representan la plenitud de existencia. Esas cosas sin dejar de ser ellas mismas, están separadas de lo profano, y han entrado en el ámbito inconmensurable de lo sagrado.

Y aunque la mayoría de los sociólogos y antropólogos, como Durkheim (1968: 58-66) y Mauss (1973: 10-16), Malinowski (1970: 109-153; 1972: 135-154), Frazer (1944: 74-86), Ruth Benedict (1967), Lévi-Strauss (1958), Evans-Pritchard (1972) y Mircea Eliade (1970: 36-41; 1974) para citar unos pocos, distinguen la “religión” de la “magia”, nosotros fieles a los hechos la incluimos, ya que muy frecuentemente el hecho religioso, la religión vivida íntegra, contiene si no elementos de magia, al menos actitudes mágicas.

Y preferimos usar la expresión “religiosidad popular” y no “religión popular”, por referirnos de preferencia a la práctica misma religiosa, que no a su formulación teórica, y para insinuar también este aspecto de marginalidad que encontramos en ella.

Puesto que hablamos de esta concreta e histórica religiosidad, no pretendemos bautizarla de “catolicismo” o de “cristianismo” populares, ya que sus modalidades son más profundas y están enraizadas en la historia toda y en múltiples manifestaciones culturales.

Esta misma es la razón para que no entremos a discutir el cómo diferenciar la práctica religiosa de los otros datos de la cultura, tal como lo planteábamos al inicio: cómo separar ese “algo” religioso del todo socio-cultural. La investigación nos dice que son inseparables, y que un punto básico del marco teórico es precisamente esta gran unidad propia de la cultura indígena nuestra.

## La fiesta religiosa

Esta investigación está centrada en la fiesta religiosa propia de la religiosidad popular nuestra.

Todo el vivir humano gusta de os ritos de estos símbolos en acciones, que nos permiten significar mensajes muy hondos del psiquismo por medio de posturas, gestos, acciones individuales o colectivas. Saludamos, nos inclinamos con reverencia, danzamos o desfílamos. Cuando utilizamos los ritos para ciertas circunstancias especiales de la vida, que no corresponden a lo cotidiano y vulgar, hablamos de una celebración.

La fiesta es una celebración jubilosa. Cuatro son los elementos que podemos detectar en ella: es una condensación de ritos significativos, no cotidianos y anunciadores. Veamos cada uno de ellos, pues nos ayudarán a enfocar convenientemente el estudio de esta investigación que introduzco.

Ante todo, la fiesta tiene un **ritual**. Ya la raíz sánscrita de rito (arte) nos habla de la “regla” femenina, que pasa a ser lo establecido, lo reglado para los demás. Pero el rito no sólo tiene este carácter de cauce preestablecido, sino que él encierra un valor simbólico, trae un mensaje que no

sólo ilumina nuestro conocer, sino que toca fibras muy hondas de nuestro psiquismo, y despierta una operación simbólica, imprecisable antes de ese contacto entre la persona que recibe el mensaje simbólico y la actuación de él mismo. De este modo, el rito se hace símbolo, pero símbolo en acción establecida. Hay un rito para saludar para celebrar el matrimonio, para estar en la fiesta y para enterrar al muerto. Cada cultura va elaborando e imponiendo ese lenguaje en acciones preestablecidas y operantes. Y la fiesta, como importante celebración, está cargada de ritos. Por eso gran parte de esta investigación ha consistido en tratar de precisar los ritos para cada región y para cada circunstancia temporal. El cómo se celebra la fiesta equivale a establecer los ritos, y un cuadro cronológico y geográfico nos presentan el panorama de nuestro ritual festivo andino.

Todo símbolo tiene un poder de **condensación**, que ya lo notó Freud (1975: 120) y Turner lo aplicó a los antropológico (1973: 25-28). La vida se vive allí intensamente: toda una diacronía y una sincronía se juntan en apretado haz. Cuando se reúne la familia el 2 de noviembre para narrar junto a la tumba del muerto querido el acontecimiento del año que ha transcurrido, el tiempo se sucede a un ritmo distinto (un tiempo mítico) y la geografía se entrecruza por encima de esas tumbas. Hay un afán del hombre atenaceado por la rueda dentada del tiempo, de fugarse de él. La festividad y las distracciones modernas, son una fuga del tiempo gris: hay que dar cuatro pasos en las nubes, hay que soñar, hay que emborracharse, dice el indígena, por lo mismo que cada día nos obliga a madrugar, trabajar lentamente al sol y cargar con la rutina de la choza y del corral.

Rito condensado y **significativo**. Eso es la fiesta. Es una condensación no sólo espacio-temporal, sino que los múltiples factores de la vida, articulados invisibles e insensiblemente en el vivir cotidiano, **adquieren relieve, notoriedad, significación. Es un vivir intenso fuera de lo ordinario**: no se vestirá como siempre, no comerá lo de todos los días, no hará lo que hace cada día, no estará allí donde suele estar, no se encontrará con sólo los suyos, no hablará lo que le ocupa ordinariamente la mente. Es un vivir no cotidiano, si bien enraizado en la vida.

Símbolo en acción, condensado y significativo, la fiesta es **anunciadora**. Ella es prometedora de algo mejor, es jubilosa. Se celebra la muerte, se festeja la vida. Hay una gravedad implícita en el festejar, porque hay un compromiso con el trabajo y la lucha del futuro, pero son las notas alegres las que vehiculan lo exigente y comprometedor.

Despojar de lo que sea fuga de la ordinariez y del dolor, es desconocer la realidad humana de la fiesta.

Esta ha sido la razón para escoger el tema de la fiesta como objeto de nuestra investigación: allí teníamos un condensado de vida. Todos los diversos factores allí estaban hirientemente articulados entre sí. Recordemos que estas culturas, como decía Lange, más bien danzan su religión. Estudiar la fiesta religiosa campesina, no es tan sólo estudiar un fenómeno religioso, sino la vida toda en sus múltiples aspectos. La cultura autóctona se caracteriza, en gran manera, por la unidad de vida, porque en ella se vive no en cuarteles separados, comp diremos luego, sino en una síntesis total que es religiosa y económica, política y social y cultural. Todo está allí, y está de un modo significativo y ágil, danzando y gritando, como un anuncio de un modo más justo y más alegre. La vida para vivirse y para festejarse.

Se ha dicho que la muerte y la fiesta son omentos propicios para desvelar la vida, para quitar ese velo que cubre lo ordinario de la vida. Allí aparece la verdad descarnada, tajante. No se discute no se puede entrar en componendas: se muere o se ríe. Y esto lo hemos experimentado a lo largo de nuestra investigación.

## Métodos de estudio

La religiosidad popular ha sido estudiada sobre todo por sociólogos pastoralistas, y por folkloristas partiendo de una descripción más o menos minuciosa, de una fenomenología, no siempre completa, pero en definitiva suficientemente amplia.

Los estudios son, en general, empíricos, con análisis más bien de tipo pastoral. Desde el punto de vista científico, el mayor esfuerzo sistemático, constituyen los estudios de IPLA

(Departamento de pastoral CELAM. Instituto Pastoral Latinoamericano), que funcionó originalmente en Quito, a cuya colección contribuyó el Sociólogo Segundo Galilea, en la serie “Estudios sobre Pastoral Popular” (1972).

Este método “descriptivo” cuando ha sido manejado por personas competentes ha dado sus frutos cabales en el terreno antropológico como lo manifiestan los escritos y libros del antropólogo peruano, Manuel Marzal (1971 y 1977 a, 1977b).

Como en América Latina es fácil el “ensayismo”, y nuestros escritores con agilidad pasmosa pueden hacer largos comentarios con base limitadísima, dejando explayar sus captaciones ideológicas, en este nuestro taller hemos tratado de partir de una fenomenología lo más amplia posible y sistemática, de modo que cumplamos la primera regla del método sociológico, ya de los viejos tiempo Durkheim, pero que aún requiere aplicaciones en nuestro mundo científico: “El hecho social es cosa” (1973: 31-49). Cosa manejable y medible; no teorías estructurables y discutibles. Por eso acompañamos al análisis la tabulación completa de nuestra amplia encuesta andina.

No pocos han sido los estudios motivacionales, en los que se trata de establecer los motivos que impulsan el vivir religioso. Se han enumerado varios, como los antropocéntricos, cuando se trata con la práctica religiosa de llenar una necesidad personal, de salud o económica, de urgencia matrimonial y aun de venganza contra un enemigo; el motivo sacramental o evangélico, según se pretenda cumplir una práctica establecida (como la confesión anual, la comunión pascual) o se trate de vivir el evangelio. Sin duda, el método nos lleva muy hondo, pero es de muy difícil manejo, como no sea con técnicas especiales, como las de muestreo. La técnica de la encuesta es demasiado superficial, y la motivación es de muy difícil sondeo, para la misma persona preguntada, y para el encuestador que requiere un conocimiento hondo pastoral, teológico y aun psicológico. Tal vez sea oportuno para los cursos de Institutos Pastorales, y tenemos una valiosa muestra en el folleto editado por el IPLA (Galilea y González: 1972).

Comblin empezó a aplicar con éxito el método lingüístico que tantas promesas traería con el análisis de fórmulas, oraciones populares y nombres impuestos a personajes y acciones (1973: 15-56).

También se ha iniciado un estudio factorial, analizando los diversos factores que intervienen en la fiesta, ya los de orden sociológico con una inspiración durkheniana, ya los psicológicos con tendencia freudiana, o los económicos con una visión más marxista. Se han estudiado los espacios y tiempos sacrales, las presiones mestizas y las internas, de parte de las mismas comunidades indígenas, la intervención del Estado y de la Iglesia. Varias de las monografías han sido elaboradas con esquemas semejantes.

Finalmente, nosotros, con miras más antropológicas, hemos preferido seguir un método **genético**, en el que buscamos la génesis o raíz de los fenómenos en el proceso histórico de esta religiosidad popular. Hemos tratado, en el curso de la enseñanza de la Antropología Religiosa, de establecer las grandes líneas de lo que pudiéramos llamar las religiones precolombinas, y sobre este fondo subyacente, que prosiguió en cierta medida, como lo prueba el proceso de extirpación de las idolatrías desencadenado un siglo más tarde, proyectar “catolicismo español”, que se entrega poderoso, con toda la fuerza de los vencedores en la Reconquista, con todo el brillo de su siglo de oro cultural, y la sabiduría de sus teólogos del XVI, pero también con todas las debilidades que la grandeza humana trae consigo. En el capítulo “Raíces históricas”, tratamos de hacer una síntesis de estos datos y sacar algunas conclusiones, al menos como hipótesis de trabajo.

## Marcos teóricos

Cuanto hemos dicho ha ido estableciendo el marco teórico en que se desarrolló la investigación. Ahora trataremos simplemente de precisar las líneas maestras que nos han guiado y con las cuales podrían leerse mejor este informe.

1) Ante todo, tomamos la religión como un hecho sociocultural. Ni afirmamos, ni negamos el que pueden darse en ella rastros de una revelación, “semillas del Verbo”, como ha denominado el Concilio Vaticano II (Decreto “Ad Gentes”, n. 11). Hacemos ciencia antropológica, y nos concretamos exclusivamente al terreno humano, experimentable. El hecho religioso, como hecho social, es cosa observable, medible, comparable, incluso generalizable, dentro de las exigencias propias de toda generalización. Quizá puede darse cuenta de una “experiencia de lo sagrado”, hay ciertos indicios hirientes que nos hablan de vivencias propias de una dimensión más profunda, trascendente. Nosotros tomamos esa experiencia desde la vertiente humana, experimentable, y prescindimos (no negamos, ni afirmamos) otras posibles vertientes.

2) El vivir religioso es un hecho socio-cultural. No sólo en cuanto es parte de una sociedad concreta con su cultura propia, su modo de vida aprendido, sino que lo religioso encarna en toda la cultura, resume las características culturales, se expresa en la simbología de esa cultura. Se halla, por lo tanto, el hecho religioso integrado en la totalidad de esa cultura y, a su vez, la refleja por completo. Por lo tanto, cuando decimos que la religiosidad popular es una cultura, no estamos simplemente quedándonos en un plano fenomenológico o etnográfico, empobreciendo así nuestro estudio, sino poniendo un **sólido punto de partida**. Reivindicamos para la ciencia un estudio puramente científico, cualesquiera que sean los complementos o enfoques que pongan otras ciencias en un diálogo interdisciplinario.

3) En consecuencia, “el hecho religioso” no se da nunca puro, o como “un hecho divino”, o como una religión “católica”, universal, que prescinde del pueblo que la viva. Si tenemos esa sensación es porque nosotros mismos somos occidentales y vivimos una versión occidental del cristianismo. Al encarnarse el hecho religioso en lo cultural:

1. Se une vitalmente con una realidad económica, social, política y vital. Estas realidades influyen en el hecho religioso y el vivir religioso en lo cultural;
2. Se constituye una ideología en coherencia con el resto ideológico de ese pueblo. Corrige la cosmovisión del pueblo, y es corregido por él;
3. Se expresa a través de la simbólica de ese pueblo, sea que incorpore algunos símbolos, o los modifique, o seleccione;
4. Logra un ethos típico, ya porque lo religioso le proporcione ciertos valores e impulsos, ya porque ciertos valores del ethos cultural sean incorporados a lo religioso.

4) El conjunto de cosmovisión-simbólica-ethos-organización social, sigue procesos de socialización y reproducción, como los que se estudian en la sociología dinámica.

5) Sin pretender la defensa de un funcionalismo a ultranza, reconocemos que, aunque no todos los rasgos culturales estén perfectamente ensamblados y correspondan a las necesidades primarias o secundarias de Malinowski (1970: 109-153), sin embargo, los elementos principales de una cultura tratan de coordinarse y complementarse, al menos en sus líneas generales. Los indígenas de altura precolombinos no tendrán “dioses marinos”, y los danzantes de la fiesta no bailarían al son de la música ajena. Esto explica el por qué no se puede hacer cambios sustanciales en el vivir religioso, sin que se afecte la cultura toda, y por qué ciertas prohibiciones o intentos de eliminación, antropológicamente no podían ser ejecutados. Prohibir entre nosotros priestazgos en 1918 (Rubio Orbe Alfredo, 1954: 69-70; 74-75), era ridícula manifestación de poder que necesariamente tenía que fracasar, a menos que la cultura toda evolucionara, como se empieza a experimentar en algunas parcialidades indígenas a las que va llegando una tendencia secularizante.

6) Punto central de inspiración y de interpretación es el proceso genético. Juzgamos que sólo si se tiene en cuenta el ancestro cultural (incluido lo religioso) precolombino, y el encuentro violento y rudo con el catolicismo español, se puede llegar a una interpretación correcta del hecho religioso actual. Este proceso genético se integra a todo el proceso de la conquista y la colonia, no sólo en el campo religioso, si bien el análisis lo hacemos únicamente desde este ángulo.

7) Creemos que la fiesta es un momento privilegiado en la cultura indígena, por su multiplicidad de facetas y su intensidad, lo que nos permite conocer a fondo la cultura indígena, y revertir sobre la misma fiesta esta mayor comprensión cultural, como en ondas sucesivas.

8) La fiesta religiosa no es un hecho aislado que tenga un aspecto exclusivamente religioso. Vivida por una cultura esencialmente unificada y comunitaria, que de ninguna manera parte la vida en parcelas sucesivas, sino que lograr integrar en un ser, lo religioso, lo económico, lo social, y lo cultural, la fiesta necesariamente tenía que presentar todas esas facetas. No la conoceremos si no tenemos en cuenta el aspecto social, y el económico, y el político; sin penetrar en todo su sistema simbólico y significativo. Esto imponía una amplia encuesta en torno a la fiesta, y condiciona también las conclusiones que el estudio puede sugerirnos.

Por lo mismo, privilegiar en el análisis un aspecto determinado, como el religioso o el económico, nos parece ahora, después de haber convivido intensamente cuatro años con el fenómeno, algo totalmente falso e irreal. Las determinaciones son múltiples: podrán en momentos especiales primar las unas sobre las otras, pero el conjunto nos da precisamente esa determinante cumbre de la cultura indígena: la unidad de vida. Pertenecemos nosotros a una cultura occidental esquizofrénica, se nos hace difícil que sea realidad aquel encanto unitivo que hallamos en otros aspectos del cosmos. Pero está allí, como una protesta y como un llamado: la unidad de vida indígena, no sólo en su persona, sino en su misma relación con la comunidad. Partir su cultura y querer privilegiar determinados factores, es tratar de enfocar los problemas con un determinado contenido ideológico, es dar paso a las ideologías, y cautivar los hechos. La realidad es testaruda, y nos obliga a rectificar nuestra síntesis. Por eso, preferimos respetarla.

## Referencias

- Arellano, E. 1973, "El catolicismo popular visto por un sociólogo", en: *Pastoral y liberación en América Latina*, Colección IPLA, N° 14, Quito.
- Benedict, R. 1967, *El hombre y la cultura*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Boazo, F. 1976, ¿Qué es la pastoral popular?", en: *Religiosidad Popular*, equipo Seladoc, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Bonnet, S. OP 1976, *Prières secrètes des Francais d'aujourd'hui*, París, Cerf.
- Boulard, F. 1976, "La Religión Populaire dans le debat de la pastorale contemporaine", en: *La Religión Populaire*, sous la direction de B. Plongerón
- Comblin, J. 1973, "Notas teológicas sobre lenguaje popular", en: *Pastoral y Lenguaje*, Colección IPLA, N° 18, Quito.
- CELAM. 1976, *III. Encuentro Inter" departamental sobre Religiosidad Popular*, Encuentro Internacional, Bogotá.
- CELAM; 1979, Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Offset Editorial Fraga, Quito.
- Durkeim, E. 1973, *Las Reglas del Método Sociológico*, Schapire Editor, Buenos Aires.
- 1968, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París.
- Dussel, E. 1972, *Historia de la Iglesia en América. Coloniaje y Liberación, 1942-1972*, Nova Terra, , Barcelona.
- Duviols, P. 1971, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Institut Francais d'Etudes Andines, Lima.
- Eliade, M. 1974, *Le chamanisme et les Techniques del bextase*, Payot, París.
- 1970, *Traité D' Histoire Des Religions*, Payot, París.
- 1952, *Images et symboles*, Gallimard, París.
- Frazer, James G. 1944, *La rama dorada, Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Freud, S. 1975, *La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial, Madrid.
- Geerts, C. 1973, "Religión as a Cultura System", en: *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, William A. Lessa / Evon Z. Vo- got coyright, Harper & Row. Publishers, New York.
- Geerts, C. 1973, *Ethos visión del mundo y análisis de simbolos sagrados*, traducción del Departamento de Ciencias Sociales, Area de Antropología UCP, Gráfica Morson, SA, Lima.
- Galilea, S. y Gonzales, M. 1972, "Catolicismo Popular", en: *Estudios sobre Pastoral Popular*, N° 1, Departamento de Pastoral (CELAM), (IPLA), Editorial Camino, Quito.

- Galilea, S. *et al.* 1972, “Pastoral de Santuarios”, en: *Estudios sobre Pastoral Popular*, N ° 4, Departamento de Pastoral (CELAM), (IPLA), Editorial Camino, Quito.
- Jung, CG. 1964, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Biblioteca Brave, Editorial, Seix Barra, SA., Barcelona.
- Jung C. G1968, *Introducción a l'essence de la Mythologia*, Payot, París.
- Jungmann, J. A. 1951, *El sacrificio de la Misa*, Tratado histórico - litúrgico, BAC, Herder, Madrid.
- Los documentos de Medellín, 1971, *II Conferencia General de! Episcopado Latinoamericano, La Iglesia y liberación humana*, Editorial Don Bosco, Cuenca.
- Levi-Strauss, C. 1958, *Anthropologie Structural*, París, Librairie Plon.
- Malinowski, B. 1974, *Ciencia, Magia y Religión*, Ariel, Barcelona.
- 1972, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ed. Península, Barcelona.
- 1970, *Una teoría científica de la cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Marzal, M. 1977, *Estudios sobre Religión Campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- 1977, “Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina”, en: *Sobreretiro de la Revista de la Universidad Católica del Perú*, de diciembre N: 2, Lima.
- 1976, “Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular”, en *Religiosidad Popular*, Equipo Seladoc, Sígueme, Salamanca.
- 1973, “El sistema religioso del campesino, Bajopiu rano”, en: *Rev. Teológica Limese*, separata, Lima.
- 1972-1973, *Investigación e Hipótesis sobre la Religiosidad Popular*, Publicación del Ministerio de Educación, Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE), Lima.
- 1971, *El mundo religioso de Urcos*, Instituto de Pastoral Andino, Cusco.
- 1969, “La religiosidad de la pobreza (El fenómeno religioso de los hijos de Sánchez)”, en: *Catolicismo Popular*, N ° 3, Departamento de Pastoral (CELAM), (IPLA), Editorial, Quito.
- Mauss, M. 1973, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París.
- Pinedo, I. F.S.J. 1977, *Religiosidad Popular, Su Problemática y su anécdota*, Mensajero, Bilbao.
- Pritchard, E. 1972, *Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azande*, Gallimard, París.
- Rubio Orbe, A. 1954, *Legislación indigenista del Ecuador*; Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Schillebeeckx, E. 1968, *Dios y hombre*, Sígueme, Salamanca.
- Turner, V. 1973, *Simbolismo y Ritual*, traducción del Departamento de Ciencias Sociales, Área de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.