

Experiencias pastorales andinas y prácticas etnográficas(*)

Henrique Urbano

Siguiendo las huellas de sus anteriores publicaciones, Marzal ofrece ahora a sus lectores una breve reflexión sobre lo que él define por sincretismo, o sea:

“ . . . la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema, que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hace que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares de otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados” (p. 179).

El libro está dividido en cuatro partes: 1) visión etnográfica; 2) visión histórica; 3) visión antropológica; 4) visión teológico-pastoral. En las cuatro partes son analizados tres casos: 1) la parroquia de Urcos (Perú); 2) dos comunidades de Chiapas (México); 3) la tradición religiosa afro brasileña. El primer caso ha sido objeto de una publicación anterior de Marzal, *El mundo religioso de Urcos* (1971). Los otros dos son estudiados en base a publicaciones, algunas de ellas clásicas en el campo de la etnografía religiosa. Marzal las resume esquemáticamente en función de sus

(*) (A propósito del libro de Manuel M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano*, Lima, PUCP, 1985, 237 p.).

perspectivas teológico-pastorales. Son también una sinopsis de una anterior publicación suya, las páginas que Marzal consagra ahora a la historia de la evangelización andina. Por eso, *El sincretismo iberoamericano* no es un libro novedoso en lo que se refiere a hechos o a una investigación de campo o a una participación en una experiencia teológico-pastoral. En su forma libresca y académica quiere llamar la atención para el problema planteado por las expresiones religiosas de los

“... indios y negros bautizados que, a pesar de la evangelización de los misioneros católicos y por las imperfecciones o intermitencias de la misma, conservaron tenazmente muchos elementos de sus propios sistemas religiosos, dando origen a un catolicismo popular más o menos sincrético” (p. 14).

No me alargaré en comentarios sobre los casos chiapeños y afrobrasileños. Las reflexiones de Marzal, siendo fruto de lecturas y no de una investigación de campo, no aportan al debate argumentos distintos de los que le proporciona el caso de la parroquia de Urcos. Tanto en México como en Brasil hay excelentes trabajos de etnografía religiosa y el problema del sincretismo continúa siendo un tema de debate y de reflexión.

LOS “INDIOS QUECHUAS DE URCOS” Y LA ETNOGRAFIA RELIGIOSA ANDINA

Para explicar los grandes temas de la etnografía religiosa andina, Marzal reagrupa la materia en cuatro temas: 1) creencias; 2) ritos; 3) formas de organización religiosa; 4) normas éticas. En unas quince páginas nos habla del Dios creador y remunerador, de la Virgen, de los santos, del Demonio, del culto a los Apus y Pachamama, de los ritos de transición, festivos y “persistentes”, es decir, de los ritos de origen prehispánico. Se refiere también a las cofradías y mayordomías, al sacerdote católico, a los paqos y adivinos. Y en un brevísimo párrafo recuerda las normas éticas andinas, las cuales consideran como “pecado grave las relaciones sexuales entre personas unidas por compadrazgo . . .” (p. 37). A lo largo de toda la obra, Marzal no encontrará otro ejemplo para ilustrar lo que los Andes entienden por normas éticas. No sería difícil recordar algunos dichos proverbiales quechuas que expresan categorías éticas andinas, algunas de ellas con carácter bien antiguo.

De la lectura de estas breves páginas quedará la impresión de generalidad. La materia es muy amplia. Y las referencias a datos etnográficos religiosos andinos exigirían una atención mucho más cuidada, exacta y confirmada con investigaciones rigurosas. No es lo que encontramos en *El sincretismo iberoamericano*, donde predominan expresiones globales del género “. . . El primer lugar del panteón (andino) en importancia lo tiene Dios . . . creador y remunerador . . .” (p. 22); “. . . La actividad ritual de los quechuas es muy rica, porque la inmensa mayoría cumple con los ritos de transición (bautismo, matrimonio y ceremonias fúnebres), realizan fiestas a sus santos patronos o acuden en peregrinación a los santuarios y celebran ritos en honor de los Apus y de la Pachamama” (p. 30); “. . . Este conocimiento del campesino acerca de la tierra como realidad sagrada no es de tipo científico, sino mítico . . .” (p. 27)'

Podría recordar otras frases que demuestran bien el carácter genérico de las páginas consagradas a la etnografía religiosa andina, disciplina que, por definición, busca el dato preciso, la descripción exacta de un hecho, huye de los términos generales y las impresiones vagas. Prefiero llamar la atención hacia un aspecto metodológico que me parece de la mayor importancia cuando se trata de una perspectiva etnográfica: Marzal parte del principio que los datos que él recogió acerca de los “indios quechuas de Urcos” representan significativamente el todo etnográfico andino. Por eso, en el transcurso del libro, aparecen expresiones como “sincretismo andino”, “quechua-cusqueño” o equivalentes, sugiriendo que lo que él resume es una muestra pertinente de lo que es el mundo religioso andino. Aunque esta manera de enfocar la realidad pueda tener en ciertos casos su razón de ser, cuando se trata de los “indios quechuas de Urcos” este procedimiento resulta excesivo y metodológicamente inadecuado por falta de razones que lo justifiquen y por la pobreza etnográfica que él expresa en manos de Marzal.

Queda por averiguar cual es la intención que presidió al olvido sistemático de todos los estudios conocidos y publicados sobre las expresiones religiosas del mundo andino y por qué este resumen de quince páginas generales no va más allá de la parroquia de Urcos, siendo esta entonces el paradigma para el conjunto de la etnografía religiosa de los Andes. Responderé a estas dos preguntas, recordando lo que Marzal define por sincretismo y visión teológico-pastoral.

LOS "INDIOS QUECHUAS DE URCOS" Y EL SINCRETISMO IBEROAMERICANO

Si interpreto correctamente lo que Marzal entiende por "sincretismo andino", concluyo que los "indios quechuas de Urcos" son, hoy día, "católicos, apostólicos, romanos" pese a las imperfecciones del discurso religioso o "de ciertas incoherencias propias de toda tradición oral" (p. 27), o la existencia de algunas prácticas rituales poco conformes con las exigencias simbólicas y dogmáticas del credo cristiano. Los ejemplos etnográficos mencionados en *El sincretismo iberoamericano*, aunque muy imprecisos y a veces inexactos, tienden a probar que, efectivamente, algunos rituales de origen prehispánico entraron en la lógica simbólica católica y de ella hacen ahora parte. Uno de los ejemplos es el pago a la Pachamama, "a principios del mes de Agosto" (p. 177). Aunque los pagos a la Pachamama se hacen varias veces al año hasta en la parroquia de Urcos, es posible que Marzal interprete correctamente los hechos en ciertos casos, pero dudo que su afirmación sea correcta en muchos otros.

De igual manera me parece inexacto el ejemplo del Dios creador andino o Ser Supremo que Marzal y otros autores caracterizan como siendo los héroes Wiracocha, reduciéndolos abusivamente a un solo personaje y definiéndolos con los atributos de un dios único, creador y remunerador (p. 109, 179). Podría repetir iguales observaciones críticas a propósito de las reflexiones vertidas sobre la idea de la Santísima Trinidad, cuando se escribe que los "indios quechuas de Urcos" la definen en términos perfectamente adecuados a la ortodoxia católica, porque una cosa es definir las edades del mundo en forma trinitaria y otra, mucho más complicada hasta para los católicos de cultura media, ubicar lógicamente cada una de las Personas divinas y las relaciones que ellas crean entre sí. Pero todos estos detalles, por inexactos y discutibles que sean, no cambian la tesis de fondo en discusión. Por eso no le doy mayor importancia en el caso presente. Me parece más importante el tema mismo del sincretismo que es el núcleo central de la presente publicación.

Desde el comienzo de la exposición, Marzal asume una definición de la religión en términos de "sistema". Expresiones como "sistema religioso", "sistema religioso andino" y otras equivalentes son frecuentemente utilizadas, lo que lógicamente marca toda

la perspectiva temática del libro. Es una opción que no excluye necesariamente otras. Pero en el caso del presente trabajo no se vislumbran otras perspectivas, permaneciendo Marzal, desde las primeras páginas, fiel a los postulados teóricos que la definición de la religión como sistema le impone. Quedan por eso excluidos otros enfoques, sobre todo aquellos que insisten en los aspectos de vivencia o de experiencia vivida de la fe religiosa, los cuales, como es sabido, son los que mejor traducen el pensamiento y la práctica de los agentes pastorales comprometidos con las poblaciones marginadas, explotadas y secularmente oprimidas.

Al optar por una definición funcionalista y muy de moda en la antropología y etnografía americanas, Marzal reduce la experiencia religiosa a una serie de principios abstractos que se pueden lógicamente comparar a otros principios igualmente abstractos. De esa manera, el sistema religioso de los "indios quechuas de Urcos" es confrontado con el sistema católico para evaluar en qué medida el primero entra en las categorías religiosas aceptadas por la ortodoxia católica o hasta donde penetró el discurso teológico católico en el pensamiento religioso indígena. Marzal lo hace a lo largo de doscientas páginas, careando ritos, creencias, formas organizativas.

Hay dos principios en esta manera de proceder que merecen algunas observaciones. Me referiré, en primer lugar, a la ausencia casi completa de una definición en términos etnográficos o históricos de lo que era el "sistema religioso andino" que se enfrentó al sistema religioso católico para producir, por razón o por fuerza, el presente sistema de los "indios quechuas de Urcos". Para ser consecuente con sus propios postulados, Marzal debería poner en manos del lector la primera premisa de su razonamiento y no unos cuantos elementos aislados de "religión andina persistente", basada en una lectura más que insuficiente de la historia o en datos etnográficos de dudosa existencia. Ejemplo de esta última: "entre las creencias, han persistido en el sur andino las de Pachamama y de los Apus, no así las de Inti (el sol), ni las de otras divinidades celestes" (p. 115). Esta afirmación es simplemente inexacta, aun cuando se trate de los "indios quechuas de Urcos".

La segunda observación se refiere a un principio implícito en todo el razonamiento de Marzal: al seguir las huellas de una explicación funcionalista esquemática y vacía de contenido histórico, abstrae de la sociedad lo que es su propio producto y, de cierta manera, la expresión misma de su manera de ser, de vivir y de

autoreproducirse. En otras palabras, el sistema religioso es una abstracción, referida eventualmente a un grupo que nadie sabe muy bien lo que es, los “indios quechuas de Urcos”, pero que parecen ser la expresión de una sociedad andina que tampoco es definida en ninguna parte del libro.

No insistiría yo sobre estos dos últimos aspectos que desde el punto de vista académico tienen su razón de ser, si los objetivos perseguidos por *El sincretismo iberoamericano* no fueran eminentemente teológicos y pastorales. En el contexto de las experiencias pastorales andinas, particularmente surandinas, el enfoque del problema de las expresiones religiosas no puede limitarse a un conjunto de elementos que un autor o investigador cree constituir en “sistema”. El error de perspectiva es aun más flagrante cuando se trata de leer las páginas que Marzal consagra a la “visión teológico-pastoral”.

LOS “INDIOS QUECHUAS DE URCOS” Y LAS EXPERIENCIAS PASTORALES

La visión teológica de los Andes en una perspectiva pastoral y los consejos que Marzal prodiga a los agentes pastorales de las regiones estudiadas no se basan en una experiencia pastoral o personal previa ocurrida en esas zonas. Lejos de mí pensar que toda la reflexión teológica y pastoral tiene que necesariamente pasar por una práctica pastoral, llevada a cabo en el espacio geográfico que sirve de fundamento a una lectura teórica de las experiencias religiosas. Sin embargo, el ejemplo surandino que Marzal escogió y del cual hace parte la parroquia de Urcos, cuenta con un número impresionante de proyectos pastorales, muchos de ellos con una larga historia, con numerosos estudios publicados que darían envidia a cualquier otra región andina y, sin duda, a muchas otras regiones rurales latinoamericanas. En el libro de Marzal y en los argumentos que él utiliza para elaborar su tesis, el *Instituto de Pastoral Andina* acabó en 1971 cuando él publicó *El mundo religioso de Urcos*.

Recuerdo estos hechos porque me parece inaceptable y contrario a la más elemental seriedad científica no estudiar y analizar acerca de las prácticas pastorales del surandino a partir de las experiencias teológicas y pastorales que el *Instituto de Pastoral Andina* supo recoger, difundir y orientar. Cualquier investigador

que se dedica a los problemas de etnografía religiosa andina o cualquier estudioso de las realidades pastorales tendrá que leer y enterarse de lo que *Allpachis Phuturinga* difundió, en sus veinticuatro números publicados. Elemental me parece también para los que se interesan especialmente por los problemas pastorales y teológicos revisar atentamente las decenas de números de *Pastoral Andina* y del *Boletín* publicado por el *Instituto de Estudios Ay-maras*. No hay en *El sincretismo iberoamericano* el más mínimo y breve eco de todas estas publicaciones, como si el surandino y los “indios quechuas de Urcos” se hubiesen estancado en el tiempo, allá por los finales de los años 60.

Todos aquellos, que han tenido la oportunidad de seguir trabajando en el surandino hasta el día de hoy, reconocen que los años que siguieron a los que Marzal conoció, de manera fugaz y superficial como director de un equipo de investigación, fueron de una riqueza extraordinaria. Los distintos equipos que dirigieron el *Instituto de Pastoral Andina*, a los que habría que sumar los encargados del extinto IRCEA, especialmente dedicado a los catequistas y líderes campesinos de la región surandina, han sabido crear, a lo largo de casi veinte años de existencia, un espacio institucional donde los agentes pastorales reflexionan e intercambian acerca de sus propias experiencias.

Me llama aún más la atención en el libro de Marzal, la ausencia de cualquier referencia a documentos magisteriales del surandino en una obra que sugiere orientaciones a los agentes pastorales y que reivindica los derechos de una reflexión teológica. Para todo aquel que se lanza por los senderos de la lectura teológica de la realidad, la palabra autorizada de los primeros responsables de la actividad pastoral es el fundamento de todo el discurso relativo a la región. En estos últimos quince años, el surandino produjo algunos documentos notables por la audacia de las posiciones pastorales y por la madurez que ellas representan ante las crisis socio-económicas, políticas y morales de la sierra peruana. Marzal hace referencia a documentos eclesiásticos emanados de otras importantes reuniones magisteriales o conciliares. Pero, al igual que se olvidó que la etnografía religiosa andina no se limita a sus “indios quechuas de Urcos”, ignoró también todo aquello que le podía asegurar una justa visión de la experiencia religiosa, teológica y pastoral de los Andes. A eso lo llevó, sin duda, entre otras razones, la idea de que la “religión es un sistema” y que los sistemas

son regulados por principios dogmáticos. Perspectivas como la suya se remontan a los años casi tridentinos que precedieron al Vaticano II.

CONCLUSION: EXPERIENCIA PASTORAL E INCULTURACION ETNOGRAFICA

No me he referido, a propósito, al texto de L. Boff que sirve de título al libro y guía las definiciones de Marzal, por la simple y llana razón de que el estudio de Boff, publicado en castellano en *Iglesia, carisma y poder*, bajo el título *En favor del sincretismo: La producción de la catolicidad del catolicismo* (Bogotá, 1982, pp. 134-158) contiene muchas otras sugerencias que sería largo comentar. En ese mismo libro y del mismo autor, Marzal encontraría materia amplia de reflexión que lo conduciría sin duda, a mi manera de ver, por otros caminos y a conclusiones mucho más pertinentes que las que nos proporciona en su libro. Estoy convencido que si Marzal partiera de la reflexión de Boff acerca de las *Características de la Iglesia en una sociedad de clases* o de la *La Iglesia y la lucha por la justicia y por el derecho de los pobres* (*Iglesia, carisma y poder*, pp. 159-179 y 39-53 respectivamente) los “indios quechuas de Urcos” serían mucho menos “indios” y no serían tanto los agentes pastorales del surandino los que se deberían “inculturar”, sino más bien el etnógrafo o el antropólogo.

No quisiera terminar esta nota sin recordar otro libro sobre la experiencia pastoral de un sacerdote jesuita, José María García, vivida también en la jurisdicción eclesiástica de Urcos. Son páginas muy personales, que describen la evolución espiritual de un sacerdote frente al mundo andino y a una sociedad dominada por la pobreza y la miseria. Muchas de sus páginas son dignas de la pluma del mejor etnógrafo. García sabe descubrir paulatinamente el mundo andino, comprender los gestos más cotidianos de estas poblaciones, muchas de ellas de una miseria inhumana, a hablar su lengua y vivir sus valores.

No todos los agentes del surandino hacen ese mismo tipo de experiencia pastoral. García aparece en el testimonio cotidiano expresado en su libro, solo, frente a un universo que él casi ignora al comienzo y del que se apropia con los años. En las primeras páginas, García cuenta cómo la comunicación profunda con el pueblo empezó el día que él decidió participar en los trabajos agrícolas y vivir todas las horas del día en compañía de familias, muchas

de ellas dispersas y aisladas. Como testigo de sus propios actos, García tiene a Dios y a las poblaciones andinas. Y, en sus momentos de reposo o de descanso, regresa a su casa, reflexiona, sin que el lector sepa si la experiencia pastoral y espiritual que él vive es el fruto de un trabajo común o individual.

Comparando estas hermosas páginas de García con otras experiencias pastorales y tratando de ubicarlas en una tradición más larga, pensé en el modelo espiritual del Padre Foucault y en la semejanza que él presenta en términos pastorales con el del Padre García: presencia silenciosa en una comunidad o grupo social, comunión total de vida con las poblaciones, reflexión y prácticas religiosas comunes. Este tipo de experiencia pastoral tuvo una gran aceptación en los años finales de la década de 50, encargándose el tiempo de cuestionarlo. La variante especialmente dedicada a la clase obrera fue creada por el Padre Loew, en Francia, por esos mismos años.

Uno de los aspectos que más subraya el Padre García es la soledad, la presencia individual en un espacio socioeconómico, político y religioso que no le es fácilmente asequible. En todos estos años, él lucha solo y trata de comprender solo, como si no existieran otros compromisos pastorales con el pueblo andino o como si otros no lo hicieron también en los Andes. Por eso me llama la atención el hecho que cuando García sale de las comunidades vuelve a su casa y el mundo se acaba. Quizá la impresión creada en la mente del lector venga del hecho de que se trata de un "diario íntimo y espiritual", el cual obedece a un género literario específico.

De todas las maneras, la reflexión personal sobre su propia experiencia pastoral basada fundamentalmente en una presencia en todos los actos importantes de la comunidad y en los más comunes y familiares contrasta con la que Marzal describe cuando cuenta que en México había tenido la oportunidad de ejercer también algunas actividades pastorales y se admiraba de que después de haber celebrado misa a los "indios otomíes" estos se iban a sus ritos tradicionales o "persistentes" y él, impotente, permanecía en su mundo. García es todo lo contrario. Está presente en todo lo que significa vida comunitaria y no se abstiene siquiera de frecuentar y celebrar los ritos de paqos y laikas. Y hasta termina por verificar con sus propios ojos y oídos que los poderes de paqos y laikas van más allá del tiempo y del espacio. Como los profetas veterotestamentarios, unos y otros reconocen el pasado,

llenar el presente de un espeso velo simbólico y revelan el futuro hasta aquellos que acreditaban que sólo Dios era el maestro del porvenir.

NOTA DE LA DIRECCION

La autora Marie-Danièle Démélas nos ha manifestado por escrito su disconformidad con el título de la reseña suya aparecida en *Allpachis* No. 21, por cuanto, a su juicio, endurece el sentido crítico de la evaluación realizada. Incluimos la presente nota a su solicitud.

El Director.