
LA ETICA POPULAR Y SU AUTONOMIA RELATIVA

José Luis González Martínez

EL PRESENTE TRABAJO tiene como fundamento la información obtenida en diversas salidas al campo, en Perú y México, entre los años 1979 y 1987. En Perú, realizamos un estudio que abarcó 11 zonas diferentes, tomando en cada lugar uno o dos pueblos. Estas zonas fueron: Lima, Ica, Ilo, Arequipa, Cusco, Puno, Trujillo, Cajamarca, Chimbote, Huancayo y Ayacucho. Se aplicaron dos instrumentos principales: a.— Una encuesta que fue aplicada a 2,219 casos de las diversas zonas y según los procedimientos estadísticos usuales en este tipo de trabajos; b.— Una entrevista en la cual se tuvo especial cuidado de que estuvieran presentes los temas principales de la Encuesta con el fin de lograr una comprensión cualitativa de los datos cuantitativos. Se aplicaron 107 extensas entrevistas en 9 de las 11 zonas que comprendía el proyecto. La investigación se realizó entre los años 1979 y 1984. En ella colaboraron muchas personas cuyos nombres nos permitimos omitir aquí por haber sido mencionados en la obra en que publicamos los resultados de aquel trabajo (González: 1987).

José Luis González Martínez

En México, desde 1985, hemos venido realizando diversos trabajos de investigación. En los estados de Oaxaca, Coahuila y Chihuahua realizamos un estudio sobre diversos aspectos de los contenidos de la religión popular católica. Alcanzamos pueblos de la Sierra Juárez (Oaxaca), los pueblos de Matamoros, Concordia y algunas poblaciones urbano-marginales de Torreón y, en Chihuahua, también trabajamos colonias periféricas de la capital del estado. En Michoacan hemos iniciado recientemente el proyecto "Utopía y movimientos campesinos", como extensión de nuestra cátedra en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH-México).

De los datos provenientes de estos diversos trabajos, se deriva una buena parte de lo que diremos a continuación. Las consideraciones que siguen las estructuraremos en dos partes:

1.— Presentación de los datos etnográficos disponibles en torno al comportamiento de la ética popular dentro del campo católico.

2.— Interpretación explicativa de la "autonomía" que la ética popular manifiesta respecto a la normatividad oficial.

1.— LA ETICA POPULAR: ENTRE LA OBEDIENCIA Y LA AUTONOMIA.

Dentro del relativo incremento de los estudios sobre religión popular católica que tiene lugar, a partir de los 70, en el Perú, los temas de mayor interés fueron: creencias, rituales y organización social. El tema de la ética popular, hasta donde llegan nuestros conocimientos, estuvo ausente hasta que Irarrazaval aborda, en su investigación en Chimbote (Irarrazaval: 1979), algunos aspectos de la ética social de las poblaciones marginales de esa zona industrial del norte del país. Teniendo en cuenta estas lagunas que que-

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

daban pendientes, dimos, en nuestro proyecto, un especial énfasis a los tópicos de ética y conciencia sociopolítica tal como se manifiestan en el catolicismo popular.

El comportamiento ético tiene de común con los rituales su exterioridad y, por consiguiente, su relativamente fácil observación. Las creencias, en cambio—por su carácter interno, aunque sean socialmente compartidas, escapan a una observación inmediata. Y aun cuando podemos obtener alguna información por la aplicación de ciertos instrumentos, la objetividad de dicha información siempre nos deja algunos elementos de sospecha. El carácter exterior de la ética —es decir de las acciones y comportamientos realizados por el deber que la ética impone— hace que estos hechos, por ser visibles, sean más vulnerables a la vigilancia y al control de los custodios de la moralidad. Un campesino ha podido seguir creyendo en la calidad divina del Apu y de la Pachamama sin que el sacerdote católico del pueblo lo advirtiese; de hecho, muchos catequistas y colaboradores estrechos de las parroquias rurales resultaron ser “paccos”, es decir, oficiantes de diversos ritos agrarios vigentes actualmente en la sociedad andina. Algo muy distinto ocurre con el comportamiento social: si alguien inicia en la comunidad una vida marital, culturalmente aceptada a pesar de ser eclesiásticamente reprobada, es un hecho aparente y público. Lo usual ha sido, desde la colonia, que los representantes del catolicismo oficial hayan aplicado diversos tipos de sanciones para reprimir tal comportamiento. También ha sido usual el fracaso de tales medidas porque ni logran suprimir la práctica cultural ni consiguen que el campesino se sienta realmente excluido del campo religioso católico que, hoy por hoy, y con importantes componentes sincréticos, constituye su universo sociocultural.

Hechos como este nos obligan a plantearnos la pregunta que, en cierto sentido, ha motivado este trabajo: ¿Por qué la ética popular se resiste a abandonar comportamien-

José Luis González Martínez

tos radicalmente condenados por la moral católica oficial? ¿Cuál es la razón por la que, tras cinco siglos de presencia del cristianismo en América, la ética oficial no ha logrado reducir esas áreas autónomas, rebeldes o liberadas del comportamiento popular?

1.1 La ética popular frente a lo sexual:

Son muy lejanas las causas que llevaron a la moral cristiana a una especie de fijación en el sexo. Subrepticias influencias maniqueas permanecieron en el campo cristiano a pesar de la condena de su concepción del mundo natural y social. El platonismo y su convicción de que el cuerpo es el gran causante de la infelicidad humana en este mundo, tuvo mejor suerte porque, a través de Agustín, se constituyó en la segunda gran corriente de configuración del pensamiento cristiano sólo superada, posteriormente, por el tomismo aristotélico. A esto habría que añadir el hecho —hoy solamente en crisis pero no superado en el campo católico— de que el monje y el célibe se constituyeron en el prototipo de lo cristiano lo que llevó muy fácilmente a la conclusión de que lo sexual era el principal enemigo de la vida cristiana. Se completa el panorama teniendo en cuenta que, siendo célibes también los intelectuales de la Iglesia, quienes se permitieron teologizar sobre sexo y matrimonio eran precisamente los mismos que vivían en su propia carne la lucha contra la sexualidad. Este fue el camino que llevó a la fijación a que aludíamos más arriba, el mismo que permite comprender por qué la moral de los catecismos y de los confesionarios (y sobre todo la de la práctica pastoral) adolecía de una cierta obsesión sexual. Las idolatrías de los comienzos, poco a poco, fueron consideradas como simples supersticiones, la unión marital fuera del sacramento cristiano fue y sigue siendo tipificada como concubinato.

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

A pesar de todo, la ética popular sigue andando sus caminos propios y para ello tiene sus razones. En el trabajo que realizamos en el Perú, obtuvimos datos que no dejan lugar a dudas sobre un significativo distanciamiento de la ética sexual popular respecto a la norma oficial: el 57% de la muestra manifiesta una actitud permisiva o, al menos, tolerante, frente al hecho de la "convivencia" anterior al matrimonio ritual católico. Y es de suponer que esta frecuencia, en la realidad, todavía es superior a lo que reflejan las respuestas formales. Se comprende que, en estos casos, hay un cierto número de informantes que, ante una pregunta que les enfrenta a la norma oficial, prefieren optar por una respuesta de compromiso que no les sitúe al margen de lo establecido, aunque, en la práctica, coincidan con la opinión mayoritaria. Aún con esa salvedad, la proporción de quienes consideran aceptable dicho comportamiento asciende significativamente en algunas zonas. Para Cusco e Ilo (en donde se aplicó la encuesta en medios indígenas y mestizos de la ciudad del Cusco, en el pueblo de Urubamba y en poblaciones indígenas migrantes de Ilo) el % asciende a 60%; en el caso de Puno, en un medio netamente indígena, es el 81% que considera correcto un comportamiento al margen de la norma establecida, viendo con buenos ojos el hecho de la convivencia matrimonial antes de la celebración del rito cristiano. Cabe señalar que sólo desde una perspectiva excesivamente oficialista —eclesiástica o civil— podría considerarse este comportamiento como anomalía social, puesto que en realidad lo que se pone de manifiesto es la vigencia de otro "nomos" ancestral y plenamente funcional, hasta el día de hoy, en amplios sectores de la cultura andina.

En los trabajos de Marzal realizados entre 8 y 10 años antes que nuestro estudio (Marzal: 1971 y Marzal: 1977) los resultados parecían ser bastante diferentes en este punto. En su estudio sobre Urcos, sobre 85 informantes 60 re-

José Luis González Martínez

probaban como malo este tipo de comportamiento; y, algunos años después, en el medio quechua de Ayaviri, aparecía que, de una muestra aleatoria de 200 informantes, el 69% lo valoraban también como moralmente malo. Sin embargo, en ambos trabajos, cuando los informantes daban las razones por las cuales se practicaba el “servinakuy” (ritual indígena por el que se inicia la vida matrimonial tiempo antes de la celebración del rito católico), 74 de los 85 informantes de Urcos y el 95% de los informantes de Ayaviri, daban como motivos principales la falta de dinero para ofrecer la fiesta comunitaria inherente al matrimonio y la necesidad de conocerse mejor antes de ratificar el matrimonio con el rito oficial. Creo que no nos alejamos mucho de la realidad si decimos que lo que se condena como malo por la mayoría en el momento en que la pregunta enfrenta al informante a un juicio moral tajante, después, por las motivaciones que se aducen, es presentado como tolerable si no como recomendable. Además debe señalarse que en 1969 y 1971, cuando Marzal realiza sus trabajos, la actitud de la Iglesia Católica respecto a las prácticas indígenas era mucho más intransigente y, consiguientemente, la libertad mental de los informantes para expresarse abiertamente en contra de la norma oficial, mucho menor. En cambio, en 1980-81, cuando se recoge la información de nuestro trabajo en el Sur Andino, ya lleva más de diez años de existencia el Instituto de Pastoral Andina que, sin duda, significó un cambio de actitud importante respecto de la cultura indígena. Esta actitud valorativa permitió que la propia cultura indígena —también revalorizada por varias acciones del Gobierno Revolucionario del General Juan Velasco Alvarado— se afirmase en relación a la cultura dominante y que se crease un clima en que ya era posible hablar de ciertos temas que, hasta entonces, la sabiduría popular había mantenido en una discreta clandestinidad.

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

Los datos provenientes de nuestro estudio en 3 estados mexicanos difieren, en este punto, de aquellos provenientes del Perú. Pero la diferencia nos parece más cuantitativa que cualitativa. Aparentemente, se podría decir que los sectores populares de México han interiorizado con mucha más fuerza la normatividad oficial católica respecto a cuestiones tales como el comportamiento sexual previo al matrimonio. De la muestra de las 3 zonas mencionadas, el 52% reprueba la práctica de la convivencia marital antes de la celebración del rito católico y el 39% o lo aprueba o lo tolera. Torreón y Chihuahua son los extremos en la distribución de las respuestas: de la población rural y urbano-marginal de Torreón, el 40% reprueba tal comportamiento y el 44% lo acepta o lo tolera. Es el único de los tres casos en que la "disidencia" supera a la sumisión de la norma oficial. Por el contrario, Chihuahua representa el extremo de la ortodoxia ética: el 63% de la muestra condena la convivencia marital previa al rito y sólo el 25% se muestra, al menos, tolerante. Pueden ser muchos los factores que determinan la diferencia significativa del catolicismo popular peruano y mexicano en este punto, pero se nos ocurre uno de carácter histórico. Por los singulares avatares por los que han pasado las relaciones de la Iglesia y el Estado en México, a diferencia de lo ocurrido en otros lugares, la Iglesia Católica, en su nivel jerárquico, se ha visto obligada a construir su posición en la sociedad, apoyándose más en la influencia ejercida sobre el pueblo que en las relaciones formales (siempre difíciles) con el poder político. Esta podría ser la razón, por ejemplo, no sólo del gran peso social que tiene en los medios populares la jerarquía católica, sino de la vigencia más fuerte, al menos en lo formal, de la normatividad que de ella emana. Y creemos que es más formal de lo que la apariencia pudiera indicar, porque, los mismos informantes, al enfrentarse a la tarea de establecer, en negativo, una escala de valores éticos para el

José Luis González Martínez

comportamiento social, sólo el 2.60/o estima que “lo que más ofende a Dios” sea lo catalogado, en diversas formas, como abuso de la sexualidad. Y, si bien es cierto que el 190/o considera que, desde una perspectiva cristiana, es el adulterio el comportamiento social más negativo, aun este 0/o modesto tiene, sin duda, como razón fundamental no su carácter de transgresión sexual, sino lo que implica de atentado contra las normas del parentesco y los derechos de los cónyuges. Dentro del marco de estas mismas consideraciones, no podemos dejar de señalar la contraparte de estos mismos datos: el 290/o de nuestra muestra mexicana considera que lo más negativo (lo que más ofende a Dios) en el comportamiento social, es el abuso cometido en contra de los intereses de los pobres. Lo mismo cabe señalarse para el catolicismo popular peruano: el 410/o califica como lo más negativo, desde un punto de vista ético, el atropello de los derechos de los pobres y sólo un 90/o concede a lo sexual una importancia significativa al valorar el comportamiento social.

Por consiguiente, la ética popular mantiene una actitud bastante libre y autónoma, en materia sexual, respecto de lo que la ética oficial católica ha sostenido en teoría y en la práctica. Y esto no sólo porque en la conducción de la vida personal y comunitaria discurre por caminos marginales, sino porque en la escala de valores que subyace al comportamiento popular, hay nuevos valores, como los relacionados con los derechos de los oprimidos y la justicia social en general que parecen desplazar la ética tradicional. A modo de conclusión provisional de esta parte, podríamos señalar lo siguiente:

a.— En el proceso de reconstrucción de la escala de valores éticos, el catolicismo popular parece estar concediendo prioridad, no a lo que refuerza el peso de la institución eclesiástica (ética oficial) sino a lo que constituye un refuerzo religioso de sus demandas de una sociedad más

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

justa. Podría decirse que la ética personal y privada es desplazada por una ética social y pública.

b.— La normatividad popular no parece construirse a partir de la ética inculcada (y pocas cosas fueron tan inculcadas como los preceptos relativos a la sexualidad) sino a partir de una ética construida desde la práctica social.

c.— En resumen, la valoración peculiar que la ética popular concede a lo sexual, no sólo significa un distanciamiento de la escala ética oficial, sino que expresa un cambio en cuanto al peso que la institución eclesiástica tiene en los medios populares católicos.

1.2 La transformación social como deber:

América Latina y, particularmente, el campo del catolicismo popular, está siendo el lugar en donde se va articulando una nueva ética social cristiana. A esta ética la casuística no la alcanzó. No tuvo oportunidad porque no se ha originado del derecho canónico sino de la práctica cotidiana de los cristianos comprometidos de diversas formas en los procesos de liberación.

Aunque son muchos y variados los aspectos del comportamiento que forman parte de este proceso creativo, algunos aparecen con particular intensidad. En términos generales, podríamos decir que se trata de un desplazamiento del campo institucional eclesiástico al campo de la praxis sociopolítica, como lugar privilegiado donde se generan los principios éticos. Desde el punto de vista de los agentes de este cambio, los especialistas de la moral y de lo jurídico, han sido desplazados por los militantes, dado que estos nuevos criterios no se generan en los ámbitos universitarios ni en los estudios de los peritos, sino en la lucha cotidiana. Han sido las luchas campesinas, la práctica sindical, la militancia política, la participación en la organización barrial y las reivindicaciones étnicas el contexto en que se ha gene-

José Luis González Martínez

rado esta reformulación de la ética popular. De ahí que lo más importante, a nuestro juicio, sean tanto los criterios éticos que empiezan a conducir el comportamiento cristiano popular, como el nuevo lugar social desde donde se generan. Con todo, permítasenos desde ahora señalar que no se trata de cambios que abarquen uniformemente el campo religioso popular, pero sí de tendencias que significan una ruptura y distanciamiento de las formas tradicionales en que se generaba y aplicaba la conducción ética de la vida.

Lo primero que debemos destacar es la aparición consistente del compromiso histórico como deber. En nuestros trabajos de investigación, repetimos una misma pregunta en diversos contextos de México y Perú. Era una pregunta relativa a los medios por los cuales un creyente se sitúa en “buena relación” con su Dios. Las opciones las diversificábamos, en el Perú, entre comportamientos rituales y compromiso en la defensa de la justicia; en México, además, introducíamos la opción de “cumplir con lo que la Iglesia establece” para tratar de deslindar la influencia real que la institución ejercía. En el Perú, el 25% consideraba que el comportamiento que mejor garantizaba el estar a bien con Dios era el “compromiso por la justicia”, con variantes muy pronunciadas entre las diversas zonas: en Arequipa y Cajamarca, la tendencia alcanzaba hasta el 34% y el 44% respectivamente, mientras que en Puno y Huancayo descendía hasta el 9 y 7%. Sin embargo, a pesar de las cifras obtenidas, creemos que la tendencia es más fuerte que lo que los porcentajes demuestran, y esto por dos razones: a.— porque la información proveniente de otros temas cercanos que trataremos más adelante así lo indica; b.— porque la opción ritual que se ofrecía era el bautismo que es el rito católico de mayor peso social en el área andina.

En México, ante la misma pregunta y con opciones más diversificadas, se obtuvieron los siguientes resultados: el 35% estima que el comportamiento que asegura una re-

La Etica Popular y su Autonomía Relativa

lación óptima con Dios es “colaborar con el pueblo para defender sus derechos y buscar la igualdad”. La dispersión de las respuestas fue inferior a la del caso peruano, aunque hay que tener en cuenta que en esta ocasión sólo se trataba de 3 zonas distintas, mientras que en el Perú eran 11. Aún así, es interesante notar que fue entre los campesinos de la Sierra Juárez de Oaxaca en donde se obtuvieron los 0/0 más elevados: 440/0. También se ofrecía, en este caso, el bautismo como opción ritual, pero sólo el 100/0 de los informantes la asumieron como el medio para establecer una buena relación del creyente con Dios. Debemos reconocer que no estamos seguros de tener una explicación para esta diferencia en la valoración del bautismo en México y el Perú, dado que la observación cotidiana parece mostrar que, para el pueblo mexicano, el bautismo católico es un momento ritual de tanta importancia como para el peruano. Sin embargo, teniendo en cuenta los datos obtenidos de una pregunta que, intencionalmente y a modo de pregunta de control, ofrecíamos, con las mismas opciones, pero en relación con un tema que versaba sobre los medios por los cuales el creyente puede asegurar su “salvación eterna”, tenemos motivos para pensar que, para el mexicano católico, el comportamiento cotidiano desplaza a lo ritual en orden a garantizar la calidad cristiana de la vida: el 760/0 de los informantes mexicanos creen que es la calidad de la acción cotidiana y no las acciones rituales ocasionales, el factor determinante que permite el acceso a los bienes religiosos. Y, curiosamente, también en esta pregunta se repetía el mismo 100/0 de quienes consideraban que es el rito del bautismo lo determinante en esta materia.

En ambos temas, en el catolicismo popular mexicano, aparece con muy modesta importancia el peso de la iglesia institucional. El “cumplir con la Iglesia” sólo es importante para un 180/0 del promedio de ambas preguntas. Creemos que esto no nos debe hacer subvalorar la influencia de

José Luis González Martínez

la Iglesia en México, pero sí replantear los términos de esa influencia. Al menos desde el punto de vista de la conducción cotidiana de la vida, la vigencia de la Iglesia es bastante modesta.

Otro elemento de interés en el ámbito de esta ética social emergente dentro del catolicismo popular es aquel que se refiere al cambio social y a la actitud del cristiano frente al mismo. Uno de los problemas más serios que la Iglesia Católica hubo de enfrentar en los tiempos modernos fue el de la nueva racionalidad política que tanto el liberalismo como el marxismo planteaban. Por antagónicos que fuesen, ambos coincidían en que el ordenamiento y la transformación de la sociedad eran tarea humana y no privilegio de los dioses, sus representantes. Esta desmitologización de la historia que, como acertadamente pusieron de relieve tanto M. Weber como H. Cox (Cox: 1968), es una herencia que le llega a occidente por las rutas del judeocristianismo, se había perdido del horizonte cristiano desde el medioevo, época en que el orden social vuelve a sacralizarse como reflejo del orden natural que, a su vez, es expresión de la voluntad divina. En la tierra, el rey y el papa son custodios de este orden intocable. Aunque sólo hubiese sido por el voluntarismo sociopolítico del liberalismo y del marxismo, estas corrientes debían parecer sacrílegas a los ojos de muchos eclesiásticos. Pero como lo que estaba en juego no eran tan sólo enfoques teóricos sino el estar presente o no en el futuro, la Iglesia hubo de aprestarse para el desafío con rapidez y un tanto de improvisación. León XIII impulsó la participación de los cristianos en la política y en la práctica sindical dentro del nuevo ordenamiento de los estados modernos. Claro que se trataba de una participación dentro de partidos y sindicatos cristianos, pero estaba comenzando, a fines del XIX, la "acción católica" que con Pío XI recibiría status institucional dentro del mundo católico. Se puede dudar sobre si la intención de esta sor-

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

prendente ofensiva social de la Iglesia pretendía realmente la transformación de la historia o el que, si a pesar de todo el antiguo régimen quedaba aniquilado, la Iglesia conservase una posición influyente. De lo que no hay duda es del carácter radicalmente clerical y principista de aquella acción católica que buscaba la configuración cristiana del mundo moderno mediante la acción de los laicos cuidadosamente conducidos por sus asesores (clérigos). Esta metodología pastoral de la "acción" se extendió también a América Latina y siempre por el mismo principio operativo: aplicar los principios cristianos a la acción política y sindical. Aún en los tiempos y lugares de mayor éxito, la acción católica sólo alcanzó a una pequeña élite de cristianos militantes: la masa quedó totalmente al margen. Por consiguiente, sería un trabajo inútil el pretender rastrear en los medios del catolicismo popular una visión de la práctica sociopolítica proveniente de dicho movimiento. De cualquier forma, la Acción Católica entra en crisis y se desactiva en muchos lugares en el tránsito de los 60 a los 70. En algunos casos el conflicto entre laicos y asesores fue determinante; en otros la muerte vino por inanición y en algunos —particularmente en América Latina— se produjo un transvase natural de la acción católica a la acción política dentro de los cuadros de partidos de izquierda y en procesos de liberación de diversa índole. Hasta donde llegan nuestros conocimientos, la acción católica, no fue creativa en cuestiones de ética social, entre otras cosas porque el laico era ante todo un instrumento de la acción diseñada por la jerarquía y aplicada por los asesores. Los principios que se pretendían aplicar eran elaborados desde fuera de la praxis. Y ahí está la principal diferencia con ciertos fenómenos que hoy tienen lugar en el catolicismo popular latinoamericano.

De hecho, los datos que presentamos a continuación provienen de una situación diferente, de post-acción cató-

José Luis González Martínez

lica, y de otro medio: la masa popular. Y en estas circunstancias creemos que está teniendo lugar el surgimiento de una nueva ética social como parte de un proceso en el que las cosas corren de otro modo: es la praxis la que está provocando la revisión y reformulación de los criterios éticos. Otra diferencia radica en que ahora, ya no son la jerarquía o los asesores los principales agentes del cambio —aunque en algunos lugares han tenido una participación significativa— sino el propio pueblo que, en su doble condición de oprimido y creyente, reformula, desde su ubicación social, tanto los significados del campo religioso como aquellos que se refieren a la interpretación del orden social en que vive.

En la base de esta nueva ética social popular parece encontrarse un nuevo concepto de Dios. El 64% de la encuesta aplicada en el Perú respondía que el Dios en el que cree alienta al pueblo cuando éste lucha por la defensa de sus tierras y de sus derechos. Un 9% contestó que “Dios no se mete en esas cosas” y el 11%, más tajante, consideraba que “Dios no quiere” ese tipo de problemas. Teniendo en cuenta lo dicho, es fácil comprender que, una concepción de Dios como alguien que no queda al margen de la violencia social, sino que toma partido en favor de las justas demandas populares, necesariamente debe tener consecuencias en otros ámbitos del comportamiento religioso popular. Debemos hacer notar que el momento en que se aplicaba nuestra encuesta era de especial conflictividad social y política en el Perú (1980). Del cruce de estos datos con variables relativas a la condición socioeconómica, resultaron interesantes matices. La tendencia mayoritaria que mencionábamos sufre una modificación significativa al considerar los datos por zonas: Vitarte endosa el 90% de su muestra local: Ica (Guadalupe), el 81% y El Agustino (Lima), el 71%. El 76% de los barrios populares de

La Etica Popular y su Autonomía Relativa

Lima y Arequipa se sitúa dentro de la misma tendencia, la misma que desciende al 54^o/o en los barrios ricos.

Coherentemente con lo que venimos diciendo, la información que recogimos en nuestra entrevista, nos proporciona una importante valoración positiva, desde el punto de vista ético, de los instrumentos de lucha social como la huelga y el paro:

“Si se trata de defender los derechos del pueblo, de la mayoría, debe apoyarlo (el cristiano al paro) y participar. Esa es la manera de hacer suya la causa del pueblo y cumplir la voluntad de Dios”.

Se diría que va quedando superada aquella actitud de quienes, en los momentos de lucha social se replegaban porque no podían conciliar su lealtad sindical con la fidelidad a las orientaciones de su iglesia que insistía en las categorías abstractas de una paz social y un amor universal que no tenían en cuenta la conflictividad inevitable en la que el trabajador vivía. De las condiciones reales de la vida del pueblo, emergen, ahora, nuevos criterios éticos que rigen su comportamiento. Por esta razón se somete a crítica y se rechaza la ética formal burguesa e individualista que, interesadamente, presenta las acciones de lucha social como fomentadoras del odio y la división en una sociedad supuestamente aceptable:

“Con la huelga y el paro... se está fomentando la unidad del pueblo, porque ahí es cuando todos juntos tienen una sola idea, la idea es reclamar un derecho de un hombre, de un trabajador o de uno que está preso o lo botaron del trabajo; unidos quieren tratar que lo repongan a su trabajo, porque es una injusticia dejar a una familia en el abandono”.

José Luis González Martínez

Testimonios como estos que en la entrevista aparecieron en abundancia, nos orientan sobre el tipo de discurso y reflexión subyacente a los datos cuantitativos de la encuesta. También nos ofrecen información muy valiosa sobre los juicios desde donde surgen las nuevas valoraciones éticas que, como lo indicábamos anteriormente, no es de las normas jurídicas de la Iglesia sino de la reflexión que acompaña la práctica popular. Algunas respuestas llegan a esbozar síntesis del análisis social en el que fundamentan su opinión:

“Para un sector sí (se fomenta el odio y la división con la lucha social), para el sector pudiente, empresarial, se fomenta no sólo el escándalo, la división, sino se fomenta la antipatria, la división de los peruanos... porque a ellos no les conviene que el pueblo se organice”.

Todo esto es acorde con el alto 0/o de quienes piensan que todo intento de transformación social debe pasar por las organizaciones populares: el 400/o de toda la muestra; descendiendo al 300/o entre los informantes de clase media-alta de Lima y elevándose, en las zonas de población proletarizada (530/o en Ica, 650/o en Ilo y 660/o en Vitar-te).

También en México pueden observarse tendencias similares y todavía más pronunciadas. El 850/o de la muestra obtenida en los tres estados en que se aplicó nuestra encuesta, afirma que el Dios en el que ellos creen está del lado del pueblo cuando lucha por sus tierras y sus derechos; sólo el 70/o cree que el cristiano no debe meterse en esos conflictos. Llama la atención el que campesinos de Oaxaca (850/o), pobladores urbanomarginales de Chihuahua (830/o) y campesinos urbano-marginales de Coahuila (860/o) den una respuesta tan coincidente y consistente, a

La Etica Popular y su Autonomía Relativa

pesar de las diferencias de situación cultural, sociopolítica y eclesiástica. Este dato se ve reforzado por las respuestas en que los informantes dan su explicación causal sobre la existencia de las desigualdades económicas: el 68^o/o afirman que los ricos son tales porque no pagan lo justo a los que trabajan para ellos y porque, con su poder, no permiten que los pobres se organicen.

1.3 Componentes clasistas de la ética popular:

Si se tratara de resumir en una sola categoría ética el conjunto del comportamiento ideal cristiano, esa debería ser, sin duda, la del amor universal e indiscriminado a todos los hombres. La tradición judeocristiana siempre ha resumido esta exigencia en el precepto que reza "amarás a tu prójimo como a ti mismo". Puede discutirse si ahí se esconde lo más característico y distintivo del cristianismo, pero no es discutible el consenso general, en el campo cristiano y en todos los tiempos, en la convicción de que ese es el valor fundamental y el criterio de juicio decisivo sobre la calidad cristiana de la vida. Ahora bien, un precepto como este tiene, inevitablemente, dos formas de plasmarse en la vida social. Por un lado, su práctica se presenta como medio voluntarista para acceder a los bienes religiosos. Aman-do al prójimo se salva el cristiano y se alcanza la vida eterna. Sin embargo, situada esta convicción religiosa dentro de una estructura social dada (la sociedad esclavista romana, el feudalismo o el capitalismo actual) puede adquirir fácilmente un carácter ideológico. Obviamente, a juicio de las mentes más lúcidas del cristianismo, esta transformación sólo es posible a costa de una reducción simplista del amor al prójimo. Pero esta reducción se produjo y el amor al prójimo devino en ideología. No es difícil imaginar que ésta es la idea subyacente a aquella célebre metáfora en que K. Marx se refería a las cadenas disfrazadas por una

José Luis González Martínez

guirnalda de flores. Llegados a este punto, el amor universal ya no es sólo medio para alcanzar bienes religiosos sino propuesta de equilibrio en una sociedad en que la vida cotidiana produce muchos motivos de odios y tensiones. La carga ideológica del amor cristiano consiste precisamente en esto: sugiere que los males estructurales pueden tener una solución mediante la suma de muchos comportamientos individuales en los que las personas se aman entre sí. No es difícil comprender que tales convicciones conllevan comportamientos alienantes que derivan en efectos desmovilizadores en cualquier proceso histórico.

En términos generales, éste fue el esquema ético que el pueblo latinoamericano recibió de la catequesis cristiana tradicional y esos fueron los efectos sociales. Desde hace un tiempo, pero no más allá de los 60, la versión social de este modelo empieza a modificarse en la mentalidad de los sectores populares católicos. El auge del movimiento popular y la participación en el de los cristianos, no sólo cambió la interpretación de la realidad latinoamericana sino también los criterios éticos con los que debía ser enfrentada. Es cierto que no estamos hablando de cambios que alcancen al campo católico en su conjunto, sino de nuevas formas de pensar y actuar en las que detectamos tendencias en ascenso.

En otro lugar de este trabajo señalamos que en los medios populares católicos se ha venido configurando un concepto militante del Dios cristiano que, lejos de retraer al creyente de la lucha social, lo alienta en su compromiso por todo lo que sea la construcción de la justicia. Creemos que se encuentra ahí la clave de los cambios subsiguientes en los criterios éticos que mencionamos a continuación.

Casi no es necesario recordar que, según la interpretación oficial de la ética cristiana, las luchas sociales y el precepto del amor universal eran irreconciliables. Por ese camino se llegaba hasta la condena de toda interpretación y

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

metodología basadas en la lucha de clases. Sin embargo, parece no ser esa la interpretación popular de los hechos. En la entrevista aplicada en nuestro estudio realizado en el Perú, los informantes no ven que los medios de lucha social, tales como la participación sindical, el paro y la huelga, constituyan algo opuesto al precepto del amor universal. Un informante del Cusco expresaba así ésta que parece una síntesis imposible:

“Yo entiendo y hago siempre pensando que hacer algo por los demás es acto cristiano y ser cristiano es amor. Pienso que nadie hace algo por la sociedad movido por odio. Lo que pasa es que hay maneras de amar y expresar amor: si se lucha contra unos hombres que oprimen a los demás, no es por odiar a ellos en particular sino al sistema que representan y defienden”.

Este modo de sentir, aunque no siempre con la misma lucidez, es compartido por un buen número de informantes. Uno de los aspectos, a nuestro juicio, más interesante es el modo como se llega a la construcción del criterio ético. Tradicionalmente, la ética cristiana se derivaba de la aplicación de la “ley de Dios” a la vida del creyente, pasando por la mediación interpretativa de la Iglesia; según nuestros datos, la ética social popular sustituye la mediación y, en lugar de la interpretación eclesiástica de la ley, está el análisis social desde la práctica popular. Esa es la razón por la que los resultados son clasistamente diferenciados. Lo que decimos lo vimos constantemente corroborado por el cruce de variables en el que estos temas se confrontaban con la situación socioeconómica de los informantes.

Se comprende que, si por la posición social que ocupa el informante, se tiene una interpretación diferente de la

José Luis González Martínez

realidad social y ésta, a su vez, es la base de una nueva conciencia ética, necesariamente la uniformidad de la ética cristiana se escinde en ética de los pobres y de los ricos.

Dios espera que los pobres “luchen, trabajen, se organicen, para salir de esa situación de oprimidos, de explotados, de perseguidos, de humillados, que no se conformen, que no se resignen a quedarse atrás, porque Dios lo ha demostrado que no quiere que haya injusticia, que abusen de sus hermanos”

Teniendo en cuenta esta perspectiva, se comprende que los sectores que participan del catolicismo popular, se van distanciando de aquella visión ingenua, según la cual, la historia y la suerte del hombre se abandonaban en manos de la providencia de Dios, Emerge una actitud más emprendedora respecto a la conducción de la historia, de modo que lo religioso deriva en práctica social y ésta provoca una reformulación de los significados religiosos. Por eso; nada tiene de extraño que, para la mayoría de los informantes peruanos, los instrumentos de lucha social que el mundo obrero ha desarrollado, sean asumidos como medios éticamente aceptables y, esto, sin soslayar la violencia que su implementación lleva consigo en las actuales circunstancias.

“El nos enseñó a reclamar la justicia para los que la necesitan, cuando Cristo estuvo en la tierra luchó contra la injusticia, defendió al necesitado, protestó contra los que tenían poder y dinero y por eso ellos lo torturaron y lo mataron. Igualito ocurre ahora, muchos cristianos son torturados y asesinados por pedir justicia y en cada muerte está el propio Cristo”.

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

Como lo señalábamos más arriba, nos encontramos con un proceso de reelaboración de ciertos contenidos religiosos dentro de la teología popular. Pero hay algo digno de notarse y que puede resultar sorprendente para los estudiosos de la secularización en América Latina. Sin negar la consistencia del proceso de secularización, creemos que ésta debe ser analizada teniendo en cuenta el camino peculiar que sigue en la realidad latinoamericana que, de ningún modo puede ser vista como la "Europa del s. XIX". Teniendo en cuenta la información de que disponemos, podemos decir que en determinados ambientes populares se da, en simultáneo, una secularización y desmitologización de la vida social y, a la vez, una reinterpretación religiosa de realidades que nacieron como seculares y lejos de contextos donde predominase una visión sacralizada de la vida. Nos referimos al hecho, abundantemente corroborado en nuestros trabajos, de reapropiación religiosa de realidades tales como militancia política, práctica sindical y, en la experiencia reciente de Centroamérica, hasta la misma insurgencia. Al descubrir en estas realidades un deber religioso, se convierten en medio de acceso a los bienes religiosos.

Otro aspecto relevante de la estructuración clasista de la ética popular proviene de la diversificación por estratos sociales de la categoría cristiana de "pecado". Como es obvio, de una normatividad ética que tiene la misma obligatoriedad para todos los que integran el universo religioso cristiano, se deriva que la transgresión o pecado se define, de un modo uniforme, por la relación positiva o negativa que los actos contienen con la ley, teniendo en cuenta a la persona como individuo y no su posición en la sociedad. Al menos ese fue el tenor de la teología moral tradicional (Vidal: 1975). A pesar del indiscutible peso de la tradición en la que América Latina queda inmersa por su cristianización desde la Colonia, los sectores populares cristianos del Perú distinguen entre "pecados de los ricos" y "pecados de los

José Luis González Martínez

pobres". En general son identificados como pecados de los ricos aquellas acciones por las que sostienen el sistema social injusto que pesa sobre la vida de los pobres. Por el contrario, los pobres también pecan cuando, por sus acciones, permiten que el sistema se reproduzca.

"...el pecado de los pobres es el pecado de la pasividad... esa pasividad de no preocuparse de sus hermanos, eso en cuanto a los pobres; los ricos tienen el pecado más grave de toda esa injusticia con los pobres, la explotación, la marginación".

En el discurso que se manifiesta en las respuestas, hay elementos de gran interés. La ética es el gran instrumento por el que el campo religioso puede convertirse en forma de control social. Una ética que estatuya el carácter sagrado de la propiedad privada y sancione como pecado toda forma de apropiación de la propiedad ajena, difícilmente deja espacio para un movimiento de reivindicación de la tierra, por ejemplo. De ahí que los movimientos socioreligiosos que surgieron en la historia del cristianismo medieval, tuvieran que partir o de nuevas revelaciones o de una reinterpretación de las fuentes cristianas. De cualquier forma se llega a una inevitable reinterpretación de la ética, reinterpretación que, por el carácter sacral que había alcanzado la sociedad civil, colocaba a los adeptos en situación de fuera de ley. Ahora, los cambios que se producen en la conciencia ética popular, aparentemente, preocupan más a las iglesias que al estado, pero sólo en apariencia. La razón es muy simple: en la medida en que estos cambios se profundicen y generalicen, los sectores populares del catolicismo irán accediendo a una situación que podríamos describir como "éticamente orientada a la transformación social". Es claro que esto no puede dejar de preocupar a los representantes del poder político que estén más preocupa-

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

dos por administrar que por transformar el orden social. Estos son algunos de los alcances de los cambios que hemos tratado de consignar. No se trata, por consiguiente, de cambios que afecten únicamente al campo religioso bajo la forma de una cierta autonomía ética de los sectores populares. Al modificar la actitud de dichos sectores ante el orden social, el cambio desborda el campo religioso y atañe al conjunto de la sociedad. De esa forma, cuando nuestros informantes señalan que la explotación es el pecado del rico, lo que está ocurriendo no es sólo una visión piadosa de los hechos sociales sino la negación de la legitimación religiosa que tan cuidadosamente, los grupos de poder, han procurado siempre para su posición social.

2.— ELEMENTOS PARA UN MARCO TEORICO EXPLICATIVO

En esta parte, intentaremos articular algunos elementos teóricos que permitan aproximarnos a una explicación del fenómeno de la “autonomía” de la ética popular respecto a la ética oficial. Entendemos por autonomía ética el hecho por el cual amplios sectores populares pertenecientes a la Iglesia Católica desde un punto de vista confesional, rigen sus comportamientos por criterios y principios distintos —a veces opuestos— a los oficiales. Si se tiene en cuenta exclusivamente el campo religioso, se podría decir que se trata de cierto grado de disidencia, dado que se observa un distanciamiento de la propuesta oficial. Sin embargo, creemos que el hecho debe ser explicado desde una perspectiva de interacción del campo religioso y el conjunto de la estructura social. De este modo, no se soslaya lo que tiene de disidencia —al menos si se ve desde fuera— y se deja abierta la posibilidad de considerar el conjunto de elementos como “otra” forma diferente de concebir, el

José Luis González Martínez

sistema religioso como totalidad y, sobre todo, su relación con la vida social.

Hay algo de las primeras formulaciones sobre sociología de la religión planteadas por E. Durkheim que ha persistido —aunque con diversas interpretaciones— en los principales marcos teóricos posteriores: la religión ejerce funciones sociales y de este modo interactúa con el conjunto de la sociedad, cohesionándola:

“Si pues en cada momento del tiempo, los hombres no se entendieran sobre esas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc. sería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, en consecuencia, toda vida intelectual. Así la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, ella necesita no solamente un suficiente conformismo moral; hay un mínimo de conformismo lógico del que no puede ya prescindir. Por esta razón, presiona con toda su autoridad sobre sus miembros con el fin de prevenir las disidencias. Supongamos que un espíritu deroga ostensiblemente esas normas de todo pensamiento; ella no lo considera más como un espíritu humano en el sentido total de la palabra y lo trata en consecuencia” (Durkheim 1968).

Para Durkheim, esa enorme tarea de “conformismo”, la sociedad la ejerce mediante las funciones sociales de la religión. Sin embargo, teniendo en cuenta que la sociedad —al menos desde la aparición del Estado— no es el todo armónico en el que piensa Durkheim, sino un ente conflictivo dividido en grupos y clases de intereses antagónicos, el problema de las funciones sociales de la religión debe ser planteado, más bien como funciones que la religión ejerce

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

en relación con las diversas clases sociales que la integran (Bourdieu: 1971). En otras palabras, si la religión puede, en un momento dado, contribuir a construir el conformismo social deseable para quienes la gobiernan y, supuestamente, la representan, es porque ejerce funciones diversificadas para los distintos estamentos de una sociedad realmente heterogénea. Si se acepta la génesis social de los esquemas del pensamiento y lo social se entiende en términos dialécticos, entonces la religión, al menos en aquello en que es reproducción de esquemas de pensamiento, es también parte de la reproducción dialéctica de la sociedad. La religión y sus partes integrantes; por consiguiente, también la ética puede y debe ser observada desde esta perspectiva. Lo dicho no implica que el fenómeno religioso se reduzca exclusivamente a términos de dialéctica social, pero también es parte de ella.

En lo personal, estamos absolutamente persuadidos de que la condición previa para la posibilidad de un estudio aceptable de lo religioso desde las ciencias sociales, es la superación de este doble extremo: a.— lo religioso es reflejo mecánico de las estructuras sociales; b.— lo religioso es completamente “autónomo”, singular y metasocial.

Tenemos entonces que, como señala Bourdieu, la religión contribuye a la imposición de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, especialmente, del mundo social, en la medida en que logra imponer un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, aunque objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos en su conjunto (Bourdieu: 1971). Sin embargo, no todo está dicho cuando se reconoce que la religión ejerce una atención a las distintas clases sociales que constituyen su clientela. Todavía es necesario —a nuestro juicio— diferenciar entre lo que podríamos llamar la función formal y la función real, pues de lo contra-

José Luis González Martínez

rio no podríamos dar cuenta de los distintos efectos que la religión tiene en cada una de las clases sociales. Por ejemplo: no hay duda de que la teología católica legitimaba religiosamente la autoridad del monarca español tanto a los ojos del leal Francisco de Toledo, virrey del Perú, como a los ojos de los indios cristianizados y, en este sentido, formalmente se ejercía la misma función respecto a toda la sociedad; pero mientras que para el virrey la legitimación del monarca redundaba en su propia legitimación como su representante, para los indios traía como consecuencia la legitimación de su condición de despojados y oprimidos por el orden colonial. En este caso es la misma función formal la que se desdobra y diferencia clasistamente por sus efectos reales. Eso no impide que la religión no tenga también ofertas específicas para los diversos grupos sociales, como cuando, hasta tiempos bastante recientes, se sostenía que el rico se salvaba por su liberalidad y el pobre por su paciencia.

Bourdieu ve el proceso de génesis del campo religioso determinado principalmente por la formación del estado y el avance en la división del trabajo social hasta la formación del cuerpo de especialistas de lo religioso. De este modo el campo religioso alcanza una autonomía relativa dentro del conjunto social. Sin embargo nosotros pensamos que ese proceso —al menos dentro de la evolución histórica del cristianismo— implica también el surgimiento de “otras autonomías”, esta vez al interior del mismo campo religioso. Porque, en la medida en que el cuerpo de especialistas que ostentan la representación oficial de la religión pone su actividad productiva de bienes simbólicos al servicio de la legitimación del poder de la clase gobernante, en esa misma medida, las clases o grupos subalternos toman distancia de la religión oficial y, aún manteniéndose dentro del campo religioso, estructuran sus propias concepciones religiosas más funcionales a su posición dentro de la estructura so-

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

cial. Es en esa fisura del campo religioso donde debe situarse el surgimiento de las "religiones populares" en general y, específicamente, del cristianismo popular, dejando a salvo las peculiaridades históricas y culturales de cada caso. También es desde esta perspectiva como puede explicarse la frecuente confluencia de demandas religiosas y sociales en muchos de los movimientos socioreligiosos ocurridos en la historia del cristianismo europeo y americano (Cohn: 1981; Mollat: 1978; Delaruelle: 1975; Manteuffel: 1963; Chau-nu: 1975; Ossio: 1973; Szeminski: 1984; Red: 1985).

Es probable que la mayor parte de los elementos de una ética popular que, en orden a su actitud ante la sociedad, se distancian de las propuestas de la ética oficial tradicional, puedan inscribirse cabalmente en esta explicación. Lo que ocurre es que la ética oficial, a la vez que pretendía marcar un camino religioso, legitimaba el orden social y le ofrecía aquel "conformismo" que tan indispensable es para la sociedad en la que pensaba Durkheim. Los sectores populares católicos, por caminos que pueden ser muy diversos pero que siempre tienen que ver con su práctica social, se percatan de que tales orientaciones son funcionales al proyecto de la clase dominante; entonces, apelando tanto a nuevas herramientas de análisis social como a las fuentes de su tradición cristiana, reconstruyen nuevos criterios morales.

La ética es el puente instrumental por el que el "modelo de" los dioses se transforma en "modelo para" los hombres, según la terminología de C. Geertz (Geertz: 1973). Es por el comportamiento observado por los fieles que se pretende plasmar en la vida cotidiana el modelo mítico, ya se trata del tabú del incesto o del amor al prójimo. Sin embargo, cosa a la que no parece prestarle atención Geertz, entre ambos modelos se introduce la cuna de la dialéctica social y el "modelo para" resultante ya no es el "modelo de" (Dios), sino el modelo de las clases dominan-

José Luis González Martínez

tes. En el trayecto, el cuerpo de especialistas se encargó de producir la teología de la monarquía, la sacralización de la propiedad privada, la legitimación de los órdenes feudales y de las clases sociales de la actualidad, etc.

También M. Weber (Weber: 1979) relaciona este proceso de avance en la división del trabajo social y la consiguiente especialización al interior del campo religioso, con la concentración del poder en las ciudades:

“Los procesos de “interiorización” y de “racionalización” de los fenómenos religiosos y en particular de la introducción de criterios e imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el bien y castigan el mal, para salvaguardar así las aspiraciones éticas, y, finalmente, el desarrollo del sentimiento de pecado y el deseo de redención, son rasgos que, en general, han progresado paralelamente al desarrollo del trabajo industrial, en la mayoría de los casos en relación directa con el desarrollo de las ciudades”.

Ahora bien, siendo así que toda concentración de poder se logra a expensas de un despojo del poder de otras instancias, el cuerpo de especialistas del campo religioso construye su autoridad y peso social arrebatando de las manos del pueblo en general, es decir, los laicos, lo que, en la situación anterior constituía su iniciativa, responsabilidad y creatividad en la conducción de su experiencia religiosa. De esto no sólo no se salva el cristianismo, sino que constituye un ejemplo paradigmático cuya comprobación resulta obvia para quien observa la evolución de la estructura de gobierno de la Iglesia durante los primeros siglos.

“El monopolio de la gestión de bienes de salud por parte de un cuerpo de especialistas religiosos, social-

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

mente reconocidos como los poseedores exclusivos de la competencia específica necesaria para la producción o reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de conocimientos secretos, en cuanto factor determinante de la constitución de un campo religioso, va inseparablemente unida (concomitante) a la desposesión objetiva de los laicos que quedan desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de tal desposesión por el hecho de ignorarla como tal” (Bourdieu: 1971).

Ahí está la clave de la dialéctica específica que vive el campo religioso. Los especialistas se constituyen en mediación indispensable en el acceso a los bienes de salud, exactamente en los mismos niveles de los que han sido desalojados los laicos. Sin embargo, al menos para el caso del cristianismo popular, esta situación nunca logró quedar del todo legitimada, quizá porque nunca se olvidó lo que escondía, en su origen, de arrebato y violencia. De hecho, una de las hipótesis centrales de nuestros trabajos sobre cristianismo popular (Gonzalez: 1979, 1982, 1983, 1985, 1986, 1987a y 1987b) ha sido siempre la de considerarlo como el reducto de la competencia de su propia experiencia religiosa; una especie de zona liberada respecto al férreo control que los especialistas ejercen en los ámbitos del cristianismo oficial. Y por esa misma razón hemos sostenido que, entre otras cosas, en la religión popular cristiana se esconde y, en ocasiones, se manifiesta con agresividad, un proyecto alternativo de Iglesia en el que uno de los elementos más importantes es el de la recuperación de la iniciativa de los laicos.

Lo dicho nos debe hacer sumamente cautos al enfrentar la interpretación de las religiones populares. Nos encontramos ante un fenómeno de gran complejidad y versatilidad en el que, con frecuencia, las virtualidades de los códi-

José Luis González Martínez

gos simbólicos en que se expresa, permiten ocultar las verdaderas intenciones de sus usuarios según sea la correlación de fuerzas dentro del campo religioso y en la sociedad en general. La religión popular no es únicamente reflejo de la dominación que la religión oficial y sus intereses, ejercen sobre los sectores populares. En la religión popular se presenta siempre una amalgama —que a veces se antoja indescifrable— de los efectos de la dominación que las clases dominantes practican mediante la religión de la élite y, por otra parte, del proyecto social y religioso de las clases subalternas. Por esta razón no puede identificarse sin más, religión popular con religión dominada (como parece hacerlo Bourdieu) dado que ésta es sólo uno de sus posibles componentes. Cuando los movimientos socioreligiosos medievales cuestionaban por igual la estructura de la Iglesia, la calidad moral de sus dirigentes y su enriquecimiento escandaloso, la servidumbre y la acumulación de la tierra en manos de los señores, el orden establecido se tambaleaba. Lo que estaba ocurriendo era simplemente que la religión dominante no lograba ser del todo eficaz en sus propuestas legitimadoras (es decir, no lograba reproducir una religión popular totalmente dominada) y, por esa razón, en aquellos hechos subversivos se expresaba la emergencia de otro proyecto social y religioso proveniente de los de abajo.

Esto nos lleva a señalar otro factor interpretativo, importante a nuestro juicio, y que rara vez es mencionado por los estudiosos de estos temas. Pareciera que, al menos en el caso de religiones históricas que han surgido mediante el carisma profético (tal el caso, por ejemplo, del islam y el cristianismo), siempre queda la revelación original como una fuerza permanente de inspiración y cuestionamiento de las formas históricas que el movimiento religioso va adoptando. La fuerza y consistencia del “mito”, aunque manipulables y manipuladas, conservan a pesar de todo, una energía que está más allá de las intenciones circunstan-

La Ética Popular y su Autonomía Relativa

ciales del cuerpo de especialistas que lo pretende administrar e interpretar en exclusiva. Podría decirse que se les escapa de las manos y que nunca logran domesticarlo del todo y ponerlo irreversiblemente al servicio de sus intereses. De ahí que sólo logren un éxito relativo en lo que se refiere al control del campo religioso y, por consiguiente, sólo consigan un efecto parcial en su pretensión de legitimar religiosamente el orden establecido. Los sectores populares que integran el campo religioso siempre tienen dos fuentes irreductibles para la inspiración de su resistencia: su práctica histórica (vale decir; su condición de dominados desde donde se genera "otro" conocimiento y "otra" concepción de la sociedad y de la historia) y su acceso al mito original (es decir a los principios del cristianismo, con frecuencia mejor retenidos por la sabiduría popular que por la teología).

Con las ideas que anteceden, hemos querido enmarcar la evolución de la ética popular y su marginalidad respecto a la ética oficial, dentro del dinamismo de evolución del campo religioso derivada de la alta especialización y gran concentración de poder que logran sus dirigentes. Parece claro que en sociedades en las cuales se ha alcanzado un escaso grado de división del trabajo social, su ética, de estructura bastante elemental, se deriva en forma inmediata de su cuerpo mítico, vale decir de una relación más inmediata con lo sobrenatural. Otra cosa muy distinta ocurre cuando nos encontramos ante sociedades más complejas. La división del trabajo social da lugar al surgimiento de un cuerpo de especialistas que generan la "institución religiosa" como intermediaria insustituible en las relaciones del grupo con los poderes sagrados. En tales condiciones, el discurso humano de quienes la interpretan y el cuerpo de dirigentes se convierte —al menos en la vida cotidiana— en más importante que los mismos dioses quienes pueden permanecer callados por mucho tiempo, mientras sus representantes

José Luis González Martínez

hablan cada día. Estas gentes vigilan la ortodoxia y sancionan el comportamiento. Como es lógico, la ética no se salva de este proceso de transformación. Siendo (la ética) precisamente la normatividad práctica que se deriva del cuerpo mítico y ritual, tiene que enfrentar los cambios de reestructuración que afectan al campo religioso en su conjunto. La ética elemental hecha de unos pocos preceptos y tabúes, se convierte en una complicada teología moral, leguleya y casuística que, cuanto más sofisticada, más indispensable hace al especialista que la descifra y aplica. Nos encontramos ya muy lejos de la simplicidad primera y la causa de este dudoso progreso es, primordialmente, la nueva responsabilidad que los especialistas han asumido en relación con otro centro de poder que se ha constituido más o menos por el mismo tiempo: el Estado. Legitimar al estado lleva consigo inevitablemente controlar la vida de los súbditos hasta en los más pequeños detalles. Podrá discutirse si se le concede un carácter necesario o contingente, pero es un hecho que tanto para el israel antiguo como para el cristianismo, la complejidad tanto de la ética como de la estructura del campo religioso y la teología, se desarrollaron en forma, al menos concomitante (para nosotros causal) con la sacralización de la "casa de David" y el Imperio Romano respectivamente.

La religión popular y su ética, en el cristianismo, han conservado, en buena medida, la simplicidad e inmediatez que evoca M. Weber al describir el carisma profético y su campo de acción. De ahí que siempre ha sido una de sus características cierta resistencia antagónica (y hasta donde las circunstancias le han permitido) ante el control absoluto que la jerarquía ha pretendido ejercer. Si tratamos de detectar algún tipo de constante en la ética popular en virtud de los datos que hemos presentado en la primera parte, hay algo que salta a la vista en forma inmediata: tanto su comportamiento en materia sexual como su nueva valora-

La Etica Popular y su Autonomía Relativa

ción de los problemas sociales y de su participación en las luchas populares se configuran a partir de una autoafirmación cultural y sociohistórica. En este proceso, los sectores populares, no parecen depender de lealtades hacia instancias que estén fuera de ellos mismos.

Referencias Bibliográficas:

BASTIDE, R.:

1970 "El prójimo y el extraño: encuentro de las civilizaciones". Amorrortu, Buenos Aires.

1979 "Le sacre sauvage", Payot, París.

BOURDIEU, P.:

1971 "A economia das trocas simbolicas", Perspectivas, Sao Paulo.

CAZENEUVE, J.:

1971 "Sociología del rito". Amorrortu, Buenos Aires.

COHN, N.:

1988 "En pos del milenio", Alianza Universidad, Madrid.

COX, H.:

1988 "La ciudad secular", Península, Barcelona.

CHAUNU, P.:

1979 "Le temps des reformes: la crise de la chretiente", Fayard, París.

La Etica Popular y su Autonomía Relativa

DELARUELLE, E.;

1975 "la piete populaire au moyen age", Bottega d
Erasmus, Turín.

DESROCHE, H.:

1972 "Sociología de la religión", Península, Barce-
lona.

1974 "Religions de contrebande", Reperes, París.

1975 "El hombre y sus religiones". Verbo Divino,
Estella (Navarra, España).

DURKHEIM, E.:

1988 "Las formas elementales de la vida religiosa",
Schapire, Buenos Aires.

GEERTZ, C.:

1978 "A interpretação das culturas", Zahar, Río
Janeiro.

GONZALEZ M., J.L.:

1979 "La religiosidad popular en Puebla". En: Rev.
Pastoral Popular. Vol. XXX, No. 4, Santiago
de Chile.

1982 "La religiosidad popular desde la práctica de
la liberación". Rev. Páginas (CEP), Vol. VII.
No. 49-50, Lima.

1983 "Religiosidad popular en el Perú".

1986 "El Huanca y la Cruz", Rev. América Indíge-
na (III), Vol. XLV, 4.

José Luis González Martínez

1988 "La Cruz en la sociedad rural andina". Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Serie 2, No. 24. Puno, Perú.

1987a "La religión popular en el Perú: informe y diagnóstico". IPA. Cusco.

1987b "Familia y socialización religiosa: la transmisión de la religiosidad popular en el Perú". Rev. de la Universidad Católica del Perú. Lima.

IRARRAZAVAL, D.:

1978 "Religión del pobre y liberación". CEP. Lima.

MANTEUFFEL, T.:

1988 "Naissance d'une herésie". Mouton, París.

MARZAL, M.:

1971 "El mundo religioso de Urcos". IPA, Cusco.

1977 "Estudios sobre religión campesina", PUC, Lima.

MOLLAT, M.:

1978 "Les pauvres au moyen age". Hachette, París.

MORENO, F.:

1988 "Salvar la vida de los pobres. Aportes de la teología moral". CEP, Lima.

OSSIO, J.:

1978 "Ideología mesiánica del mundo andino". I. Prado Pastor, Lima.

La Etica Popular y su Autonomía Relativa

REED, N.:

1985 "La guerra de castas". Biblioteca Era, México.

SZEMINSKI, J.:

1984 "La utopía tupamarista", PUC, Lima.

VIDAL, M.:

1975 "Moral de actitudes". PE Editoria, Madrid.

WEBER, M.:

1979 "Economía y sociedad". Fondo de Cultura Económica, México.