

Fiestas autóctonas, control moderno, fuerzas del pueblo. *

Diego Irarrazaval

En la trayectoria de los pueblos de América Latina resalta su creatividad festiva, a pesar de reiterados esfuerzos de suprimir o bien de integrar y manipular el comportamiento popular. Durante los siglos de colonización ha predominado la postura de suprimir (aunque también hubo cierta tolerancia); en la época moderna se tiende a sustituir y a manipular el festejo popular. De varias formas los pueblos originarios y mestizos han sufrido controles. Sin embargo, han logrado cultivar sus propios espacios y tiempos festivos. Cabe apreciar y afianzar la capacidad autóctona para celebrar la vida, que conlleva una estrategia de emancipación.

A lo largo de décadas de convivencia y también de colaboración pastoral en sectores pobres, y en especial en comunidades andinas, he gozado con sus cristianismos llenos de gozo y esperanza. Esto les fortalece a ellos/as directamente, y también contribuye a otras personas en el continente. Al examinar lo que ocurre con sectores indígenas y mestizos, otros grupos humanos podemos aprender a ser más felices y a reconectar la fe con la fiesta.

1. De la supresión colonial a la sustitución moderna

Nuestro continente tiene tesoros fabulosos: recursos naturales, tecnologías (cultivo del maíz desde hace 6 mil años; producción económica informal en las grandes ciudades modernas), sentido de humor y de solidaridad, ritos y fiestas. Esto último tiene una vitalidad que resalta más debido a tanta agresión que han sufrido, mediante la represión -durante la Colonia-, y mediante varios tipos de control e instrumentalización -en el transcurso de la modernidad latinoamericana. Al sopesar estas realidades, uno se llena de admiración hacia el festejo ritual atesorado por el pueblo.

A. Prejuicios y lucidez misionera.

Desde los inicios de la evangelización se llamó 'idolatría y superstición' el grueso del festejo ritual autóctono; pero personas y grupos observaron organización, valores, belleza, arte creativo; y algunos hasta anotaron cierta analogía con el cristianismo (1). Por ejemplo, en el siglo 16, el dominico Durán miraba a los 'antiguos mexicanos' así:

"ellos tenían sacramentos, en cierta forma, y culto a Dios que en muchos casos se encontraba (concordaba) con la ley nuestra..., muchas maneras de bailes y regocijos tenían estos indios para las solemnidades de sus dioses, componiendo a cada ídolo sus diferentes cantares según sus excelencias y grandezas, y así muchos días antes que las fiestas viniesen, había grandes ensayos de cantos y bailes para aquel día, y así con los cantos nuevos sacaban diferentes trajes y atavíos de mantas y plumas y cabelleras y máscaras",

El influyente jesuita Acosta recomendaba para el 'Nuevo Mundo':

"oficio nuestro es ir poco a poco formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos... mas en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario retener todo lo paterno y gentilicio, con tal que no sea contrario a la razón..."

y, en otra parte observaba y hacía un horrible juicio:

"no se regocijan en sus bodas, ni lloran en sus entierros, ni dan o reciben banquetes, ni salen de casa, ni comienzan el trabajo, sin que acompañe el sacrificio gentil. Tan oprimidos los tiene el demonio con miserable esclavitud... "

y, habiendo hecho tal descalificación, Acosta postula una hábil represión-sustitución:

"...en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios... para que dejando la antigua superstición, se acostumbren a los nuevos signos y usos cristianos".

Existía pues una constatación del ritual festivo en toda la existencia autóctona (mezclada con el juicio que es una opresión demoníaca), y la propuesta de borrar toda idolatría, y de introducir nuevos signos y ceremonias. Esto significaba una agresión cultural y espiritual, Además, con lucidez, observaban semejanzas con sacramentos y culto a Dios (Durán) y costumbres que no se oponen a la religión (Acosta).

B. Normas que destruyen o que integran.

A pesar de acuciosos estudios y de generosa labor de bastantes misioneros, las normas coloniales fueron implacables: destruir, e integrar algunos elementos. Los esquemas mentales y políticos no permitían lo que hoy llamamos diálogo y reciprocidad entre tradiciones humanas. Menciono algunas de estas directrices (2). En el mundo andino, los Concilios y Sínodos realizados durante el siglo 16 fueron implacables. Por ejemplo, lo establecido por el II Concilio (asumido por el III de 1582-3, que determinó la pastoral sud-americana hasta el siglo 19):

"que el abuso común y de tanta superstición que tienen casi todos los yndios de sus antepasados de hacer borracheras y taquies y ofrecer sacrificios en onrra del diablo a tiempo de sembrar y del coger, y en otras coyunturas y tiempos quando comienzan algún negocio que tienen por importante, todo esto se quite y destierre totalmente".

Luego, el sínodo de Santo Toribio en 1585 advierte:

"los curas de yndios tengan particular cuenta que en la fiesta del Corpus Christi ni en su octavario ni en otro tiempo alguno hagan ceremonias ni cantares, ni taquies los yndios tocantes a ritos y a sus gentilidades. Y si los dichos yndios quisieran hacer algunas danzas y cantares, los examinen primero dichos curas...".

En el siglo 17 hubo una recia campana anti-idolátrica, con visitas a los poblados indígenas, y cruel represión a los 'hechiceros'. Uno de sus responsables, el jesuita José de Arriaga, indica que en cada lugar se deje esta orden:

"de aquí adelante... ni con ocasión de casamiento, fiesta del pueblo, ni en otra manera alguna, los indios e indias de este pueblo tocarán tamborinos ni bailarán, ni cantarán al uso antiguo... y al indio que esta constitución quebrantare le serán dados cien azotes y quitado el cabello...

... cuando cogen las sementeras no bailarán el baile que llaman avrihua, que es atando unas mazorcas de maíz en un palo, bailando con ellas, ni el baile que llaman aiiia, ni huanca... y al que quebrantara esta constitución le serán dados cien azotes y estará preso una semana en la cárcel".

La documentación indica -entre otras cosas- violencia contra modos de trabajar, relaciones sociales, arte, religión autóctona. Sólo algunos elementos autóctonos son integrados en los parámetros oficiales. Tanto para los ojos civiles como para los eclesiásticos, la fiesta del pobre es vista como desorden, peligro, subversión, idolatría.

Así también pasa en los dos sínodos coloniales más importantes realizados en Santiago de Chile (1688, 1763). Prohíben o controlan la expresión libre del pueblo creyente:

"prohibidos... los altares que se hacen en las casas particulares, los días y noches del nacimiento de nuestro señor Jesu-Christo, San Juan Bautista y de la Santa Cruz, en que hay muchas ofensas de Nuestro Señor, por los concursos de hombres y mugeres, bailes y músicas profanas, é indecentes" (1688, cap. X, const. VII),

"abuso en las fiestas de las doctrinas del campo; porque además de pernoctar las personas de ambos sexos y durar por muchos días, o en las ramadas que hacen, o bajo de los árboles; se agregan las ventas de comidas, y bebidas fuertes, pasándose lo más de la noche en músicas y bayles; estando todo prohibido en las festividades de los Santos; y siendo estilo que observaron los gentiles en las de sus ídolos... excomulgando a los que contravengan y valiéndose del brazo secular..." (1763, tít. XII, const. VII).

Llama la atención que tanto la autoridad eclesial como el Capitán General (en ese siglo 18) dan órdenes públicas acerca de la supuesta inmoralidad -y hasta 'idolatría'- de la población católica. Gracias al vigor católico, y ¡gracias a Dios!, hasta hoy perduran los prohibidos altares familiares, ramadas y fiestas de Santos.

Dando un gran salto en el tiempo llegamos a pautas contemporáneas, cuyo tono es, ya no la destrucción, sino sobre todo la integración (3). Se presume que ritos y festejos o bien carecen o bien tienen poco contenido evangélico y eclesial. Sin embargo, en parte han comenzado a ser apreciados (de modo explícito; superando la simple tolerancia que hubo en algunos espacios coloniales). Además se insiste en la responsabilidad del cristiano. Por ejemplo, la Conferencia de Medellín (1968) propone:

"que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica... y (que) no lleven al ser humano a una aceptación semi-fatalista sino que le eduquen para ser co-creador y gestor con Dios de su destino" (Pastoral Popular, 12).

"la liturgia necesita adaptarse y encarnarse en el genio de las diversas culturas; acoger por tanto positivamente la pluralidad en la unidad, evitando erigir la uniformidad como principio a priori" (Liturgia, 7).

Más adelante (1979), la Conferencia de Puebla anota lo siguiente:

"la piedad popular necesita una constante purificación y clarificación, y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos" (Nº 937).

"Favorecer la mutua fecundación entre Liturgia y piedad popular... La religión del pueblo, con su gran riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador" (Nº 465).

Un cambio significativo ocurre en Santo Domingo (1992): actitud de dialogo y de inculturación:

“las culturas precolombinas esperaban el fecundo rocío del Espíritu... la apertura a la acción de Dios, gratitud por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultraterrena y tantos otros valores... “ (SD 17)

“promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones

religiosas compatibles con el claro sentido de la fe...” (SD 248); y “desarrollar la conciencia del mestizaje, no sólo racial sino cultural, que caracteriza a grandes mayorías en muchos de nuestros pueblos, pues está vinculado con la inculturación del Evangelio” (SD 250).

Los Obispos en Aparecida (2007) reiteran el aprecio por “un catolicismo popular profundamente inculturado...” y de modo especial menciona “las fiestas patronales, las danzas y los cánticos del folklore religioso, las peregrinaciones” (DC 258-259), y advierten que “cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que este privada de riqueza evangélica” (DCA 262).

Estos y otros textos recalcan una acción eclesial 'purificadora', correctora, e integradora. Me parece que si esto fuera planteado hacia el actuar religioso de diversos grupos sociales (y no sólo hacia lo hecho por el pueblo pobre) habría ecuanimidad. Lamentablemente, lo más cuestionado es el comportamiento de la multitud (de la gente pobre), y a ella se le intenta controlar y hacer cambiar. Algunas voces desvían el esquema inculturador, en el sentido de una simple integración al culto oficial.

C. Sustitución moderna.

A los problemas ya señalados se le suma hoy otro gran factor. A mi juicio, en el contexto moderno lo más problemático es la modificación y sustitución de la fiesta del pueblo, por motivos económico-culturales (y en segundo plano puede ponerse la acción eclesial integradora). La estrategia secular -a través de medios de comunicación, eventos masivos, y neo-rituales de la 'felicidad'- es una estrategia eficaz de sustitución. Se generan formas seculares y neo-religiosas de expresión festiva que fascinan a la muchedumbre (4).

Esto ocurre, en cuanto a necesidades básicas, mediante la adquisición de bienes materiales y culturales, en el comercio cotidiano del orden capitalista. Existen gigantescos centros comerciales; hace unos años se calculaba la existencia de 15 mil centros aire-acondicionados en EE.UU., y un creciente número en ciudades latinoamericanas. Se trata de lugares de peregrinación donde el mercado adquiere carácter de fiesta. Como indica I. Zepp:

"La gente simboliza y ritualiza sus vidas, y desea formar parte de una comunidad... los “malls” constituyen expresiones concretas de estos impulsos religiosos; siendo el “mall” un centro ceremonial, significa más que un lugar de mercado; ya que es un modo como la gente de hoy satisface sus necesidades de renovación y reconexión, que son ingredientes esenciales de la existencia religiosa y humana" (5).

En segundo lugar, existe una gama de prácticas seculares, cada una con su lógica, y todas con una ritualidad trascendente. Loterías y "pollas" que se presentan como la llave de la puerta de la felicidad. Una frondosa mistificación del deporte, con el dualismo de buenos y malos, triunfadores y vencidos. Vivencias eufóricas en torno a líderes, artistas, caudillos políticos, predicadores de la sanación. Las ceremonias a través de la astrología, los horóscopos, la quiromancia, la proliferación de espiritismos. En el seno del hogar, las imágenes sagradas a través de la televisión. Hasta se puede decir que hay todo un panteón moderno con sus correspondientes rituales.

Existe pues un amplio y eficaz conjunto de 'sustitutos' de las vivencias festivas y religiosas propias de la población. Son sustitutos que tocan el corazón del ser humano, que penetran y modifican muchos ritos y fiestas tradicionales. No constituyen sólo un sistema paralelo; también invaden y redimensionan expresiones que la gente siente como suyas.

2. Acción del pueblo y problemática consumista

En continuidad con la resistencia y la creatividad autóctona durante siglos, hoy la población es protagonista de una gama de ritos cotidianos y ciclos festivos. Existen unos denominadores comunes, tanto en la región andina como en el continente, y también muchas particularidades que no abordo en este escrito (6). Por otra

parte, la sociedad promueve el consumo de la diversión ofrecida al pueblo. Deseo recalcar la diferencia entre lo producido por la población, y lo que el sistema social le inculca para entretenerla y a menudo también alienarla.

A. Ritos que sustentan la existencia humana.

Los ejes rituales se refieren a necesidades físicas, económicas, sico-sociales, estéticas, espirituales, políticas. Mediante ritos y fiestas la población busca y adquiere alimento, salud, prestigio, trabajo, parentesco, belleza, amistad, comunicación sexual, comunidad, supresión o disminución de la maldad, transcendencia, perdón, estabilidad, y tanto más. En una sociedad desigual y desordenada, los abundantes ritos ligados a necesidades y derechos fundamentales constituyen formas de protesta y de esperanza.

Cada secuencia ritual se desenvuelve en un contexto histórico, y aquí lo ritual es significativo. Vale siempre tener presente la polivalencia que caracteriza a lo simbólico. También vale considerar valores cambiantes. Una secuencia ritual pasa a ser más laical; otra pasa a ser más eclesiástica. Una reproduce intereses de minorías; otra ofrece participación sin exclusiones. A veces tiende a la restauración; otra está más abierta al porvenir. En fin, cambian debido a muchos factores: clases, género, raza, religión, generación, orden eclesial, mutación cultural.

Brevemente indico unas líneas de fondo, y unos procesos.

En un contexto global de inequidad, para muchas personas las condiciones de vida se van deteriorando. El rito festivo usualmente apunta a mejorías, alivios, posibilidad de sobrevivir. Llama mucho la atención que quienes ocupan roles rituales a nivel local e informal son sectores postergados, como personas enfermas y/o ancianas, razas discriminadas, la mujer, gente desocupada, analfabetos y migrantes, laicos y laicas.

La actividad ritual se hace más compleja y diversificada. En el contexto moderno hay opciones múltiples. Por ejemplo, existe compatibilidad entre suplicar un favor a un Santo, concursar para obtener un trabajo, pedir apoyo de compadres y comadres, etc. La privatización y fragmentación de la existencia contribuye a que bastante actividad ritual sea puntual, analgésica, descontextualizada. Dada la especialización contemporánea, quienes dirigen ceremonias pasan a formar una elite con más poder, y la población se acostumbra a pagar y consumir servicios.

Por otra parte, los ritos festivos en manos del pueblo generalmente son portadores de sus culturas, proyectos vitales, espiritualidades. La lógica de la fiesta es la reciprocidad, que incluye la promesa y la protección. Se ora, se suplica por un “favor” o una “manda” a la divinidad; se recibe gracia, bendición, ayuda concreta; no es algo utilitario; es una dinámica de reciprocidad (y así ocurre hasta en medios populares más afectados por la secularización).

La coyuntura social impacta cada tipo de festividad; p. ej. la procesión con una imagen. En unas zonas venerar una Imagen tiende a condensarse en un grupo, y en otras zonas tiende a ser de varios grupos sociales y a ser un factor ya sea de reconciliación o bien de diferenciación y antagonismo. El rito festivo suele tener gran densidad espiritual; no es mera reiteración mecánica; las mayorías rezan y hacen ceremonias; éstas forman parte de la relación con Dios, María, Santos/as, y otros seres sagrados.

A la vez, se acentúan y recrean sincretismos rituales, en particular en regiones indígenas, afroamericanas, mestizas, y en capas bajas y medias urbanas. Un sincretismo conlleva conjunción de símbolos (de diversas tradiciones religiosas). Otro rasgo es la participación en varios espacios según las necesidades de cada uno (espacio católico, autóctono, espiritista, evangélico, oriental, y otros).

Como el rito festivo es indesligable de la existencia común, o mejor dicho, la sostiene y orienta,

entonces una buena evaluación del rito es de carácter global. ¿En qué medida está en manos del pueblo sufriente, afirma su ser aunque sea precariamente, señala un andar emancipador? ¿En qué medida lo detiene, disgrega, y subordina a sectores pudientes? Según la racionalidad popular, el rito festivo vale por su eficacia y su contenido de fe (y cuando no es así, se busca la falla para corregirlo). La ceremonia religiosa vale por sustentar la cotidianidad y porque pone en contacto con realidades intangibles y dadoras de vida. En un lenguaje teológico, la celebración es signo de búsqueda y de gozar la salvación en Cristo.

B. Festejo cíclico y constitutivo

Los ciclos festivos (incluyendo las ceremonias ya mencionadas) contienen símbolos del conjunto de la existencia humana con sus valores transcendentales. Ni los ritos ni las fiestas son islotes, paréntesis, escapes de la rutina. El hecho de ser cíclicos no los contrapone a una perspectiva lineal; más bien se trata de una progresión circular (o en espiral) en base a ejes de sentido. En otras palabras, las fiestas son como centros que condensan alegría personal, social, espiritual; vale decir: todo.

Hay varios ciclos que constituyen el modo de ser de las personas. El ciclo vital, desde el nacimiento hasta la muerte; con mucha espontaneidad festiva; donde se consolidan vínculos y fronteras entre personas y entre grupos. El ciclo litúrgico (que no es exactamente el oficial); en cada región del continente hay hechos especiales; pero en general, tanto Semana Santa como el tiempo de Navidad-Epifanía tienen gran significación popular. Sin duda el ciclo principal es el Santoral; suele estar ligado al ciclo económico de cada zona; resaltan las fiestas de junio. El ciclo itinerante, de peregrinaciones anuales a santuarios, y visitas a centros religiosos urbanos -de modo semanal o eventual, y las abundantes procesiones. Sectores populares también participan en festejos del ciclo civil (aniversarios patrióticos, día de la madre, ferias, etc.,) y suelen allí tener sus espacios y modos de celebración.

Me detengo en las fiestas de santos/as. Ellas marcan el tiempo local y regional. Sabemos que fueron implantadas por los colonizadores europeos (son llamadas 'patronales'; tienen preeminencia las autoridades), y que están cambiando dentro del actual orden socio-económico. En algunos casos, la cooperación autóctona ('mutirao' en Brazil, 'jocha' ecuatoriana, 'ayni' andino) evoluciona hacia un intercambio entre vecinos en una ciudad. Todo esto ocurre bajo la protección de un/a Santo/a. Otro fenómeno es el auge de aspiraciones individuales respaldadas por la devoción a la imagen. En muchos lugares la fiesta religiosa es subordinada a nuevos espectáculos folklóricos.

Cada uno de estos acontecimientos tiene varias dimensiones. En primer lugar, el arte del pueblo. Su música, danza, vestimentas festivas, fuegos artificiales, juego, teatro, comida y bebida especial de cada lugar. La comunicación es simbólica y estética. Gente que cada día se siente amordazada y uniformizada, logra durante la fiesta ser personas con mayor libertad de expresión y socialización. Por otra parte, crece el impacto comercial y folklórico, que distorsiona y mercantiliza el sentir común, y se asimilan pautas dominantes (por ejemplo, música y de baile provenientes del primer mundo).

Las fiestas de santos/as muestran también rasgos sociopolíticos y económicos. Según circunstancias y regiones, pueden cohesionar a grupos, o bien pueden ahondar antagonismos. Es importante la relación entre quienes organizan y quienes participan. A veces los 'alferados' andinos, 'festeiros' brasileros, 'comisión de fiesta' en pueblos y ciudades, están al servicio del regocijo y culto de carácter democrático. En otras circunstancias, son vehículos de prestigio y opresión sobre los demás. En ciertas comunidades permiten una nivelación y corresponsabilidad económica; en otros casos, sectores empresariales y hacendados legitiman sus privilegios económicos. Ocurren pugnas y conflictos simbólicos.

La dimensión mística es afianzada en varias formas. Desde luego, todo el gozo, la euforia, el placer. En la medida que los portadores de esta mística son gente abatida y marginada, hacer fiesta es

impugnar un orden social triste, violento, segregacionista. Se trata de una mística concreta: la danza ofrecida a Dios y sus representantes los santos y santas, los 'sacramentales' como penitencias, bendiciones con agua, ritos de toda clase. Además, hay contemplación del amor de Dios y de la belleza en este mundo y cada ser viviente.

Otros factores importantes. El espacio y el tiempo; la ubicación de la fiesta en la plaza comunal o el local cerrado; el tiempo con su secuencia de actividades festivas. Las leyendas o mitos que explican la celebración. Los roles sexuales reafirmados en el contexto festivo. La fantasía y el juego como un derecho a expresar deseos muchas veces reprimidos.

C. La diversión como mercancía.

Tanto el ciclo santoral, como los otros ciclos, están cada vez más marcados por los esquemas de diversión en que la entretención es vendida y es comprada.

En las fiestas religiosas hay señales de mucha crisis y de constante mutación. Puede explicarse de varias maneras; deseo subrayar un fenómeno: la incontenible difusión de diversiones que pasan a ser mercancía que se vende y compra. Es decir, el orden social vigente se asienta -en mayor o menor grado según la región y una serie de factores- en el universo festivo popular. Existen empresas que planifican y dirigen la diversión popular; ellas obtienen ganancias en dinero y en control cultural sobre las masas. Pero existen dinámicas en un sentido contrario. El arte y gozo generados por el pueblo. Por eso, es lamentable cuando el pueblo deja de ser actor y pasa a ser consumidor de programas festivos, ya sea de carácter secular, o bien en los espacios religiosos. Esto conlleva discriminación, ya que algunos -los que tienen dinero- tienen más acceso a la diversión. Aún más grave es el hecho que la mercancía tome el lugar de la imagen; es ahora el dinero quien provee "bendición".

Toda esta problemática no se limita al mero aumento del comercio durante la fiesta. El asunto es mucho más radical: la expansión de mercancías culturales y religiosas modifica la fiesta. Así lo constatan estudios hechos en México, Brasil, Perú, Chile, Estados Unidos (7). Resaltan dos procesos. Por una parte, la estructuración de la diversión esta a cargo de sectores pudientes y es asimilada (en gran parte) por las multitudes. Así ocurre en concursos artísticos-comerciales, en escenarios masivos y a través de la televisión; en ferias regionales; en espectáculos folklóricos; en competencias deportivas y en las loterías asociadas a ellas; en desfiles militares y otros eventos patrióticos. En especial resalta el fútbol como espacio donde personas comunes y corrientes logran la gloria (un Pelé, un Maradona, un Ronaldo) y donde las mayorías proyectan su afán de éxito (y apuestan en las loterías ad-hoc).

Por otra parte, en cuanto al festejo tradicional, sus encargados son cada vez más las capas medias y altas, personas pudientes de la ciudad, élites laicales ligadas a la autoridad eclesiástica. Emplean símbolos de prestigio socio-religioso. Un caso atípico es gente dedicada al gran comercio o al narcotráfico que obtienen piedras en el cerro de la Virgen de Urkupiña en Bolivia, y así legitiman sus negocios. Lo más alarmante, a mi entender, es que en muchos lugares la población es espectadora pasiva, y se limita a consumir ciertos bienes materiales y religiosos.

A lo largo de estas páginas ha sido subrayada tanto la iniciativa festiva que brota de abajo (comenzando con las poblaciones autóctonas) como el control social (que incluye la venta y compra de espacios y tiempos festivos). Estas consideraciones no conducen hacia posturas pesimistas; muy por el contrario, se constata la fuerza y creatividad en las celebraciones en manos del pueblo, aunque también las amenazas y trampas que hay que encarar.

NOTAS:

*En incontables talleres pedagógicos y programas sociales me han permitido indicar fases y problemáticas en la actividad festiva; ello también fue resumido (y luego modificado) en *Rito y pensar cristiano* (Lima: CEP, 1993, 15-41).

(1) Pedro Borges anotaba que pocos misioneros del siglo 16 se dieron cuenta de las analogías; los textos de catequesis no tomaban en cuenta creencias y ritos autóctonos, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid: CSIC, 1960, 139-149. Cito las recomendaciones hechas por Diego Durán, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, (1576-8), México: Innovación, 1980, 71 y 231; y el manual de pastoral de José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1577), en BAE, tomo 73, Madrid, 1954, 502, 559, 565.

(2) Ver documentación eclesial andina transcrita y comentada: E. Lisson, *La Iglesia de España en el Perú. Documentos del Archivo General de Sevilla*, Sevilla, 1965, vol. III/12, Sumario del II Concilio Limense, canon para indios, # 95; *Sínodos Diocesanos de Santo Toribio* (1582-1604), Cuernavaca: CIDOC, 1970 (cito Sínodo de 1585, pág. 54); R. Vargas U., *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima 1954. Pablo J. de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, (1621), en BAE, tomo 209, Madrid, 1968, 275-6. *Sínodos de Santiago de Chile* (1688 y 1763), Madrid: CSIC y Universidad de Salamanca, 1983, 67 y 204. Ver 'autos' del Capitán General para reprimir fiestas populares, en apéndices 7, 9, 10. José García, *Los bailes religiosos del norte de Chile*, Santiago: Seminario Pontificio, 1989, consigna la documentación colonial de México y Perú (págs. 81-138), y plantea que luego de purificar la idolatría, el canto y la danza fueron incorporados al culto católico (esa 'purificación' agredió no sólo el ámbito religioso sino toda la realidad indígena). Hubo, sin embargo, pautas positivas; por ejemplo: "los indios, como cualesquiera otro cristiano, tienen derecho a ejercer su culto religioso y sus devociones; de pasar sus fiestas y alferados..., de honrar a Dios según sus circunstancias y su índole particular", *Constituciones Sinodales, La Paz*, 1883, en Cuernavaca: CIDOC, 1970, art. 336.

(3) Con respecto a actitudes de los Obispos en América Latina, ver la II Conferencia Episcopal de Medellín, ver *Pastoral Popular*, 2, 4, 12, *Liturgia*, 7, 15; la III Conferencia Episcopal en Puebla, 454, 449, 456, 457, 465, 467, 912, 914, 918, 937, 940; la IV Conferencia Episcopal en Santo Domingo, 17, 36, 52, 248, 249; la V Conferencia Episcopal en Aparecida, 99b, 258-265, 300, 549.

(4) Ver estudios de las actitudes modernas (a menudo violentas, y a veces como sustitución): Ira Zepp. *The new religious image of Urban America*. The shopping mall as ceremonial center, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986; Robert Wuthnow, *Producing the Sacred. An essay on public religion*, Chicago: U. of Illinois, 1994; Jean Maisonneuve, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona: Herder, 1991; Vincent Miller, *Consuming Religion*, New York: Continuum, 2005. Reflexión en Argentina: Aldo Büntig y otros, *Catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires: Bonum, 1969, un capítulo sobre 'sustitutos funcionales'; P. Capanna, "De la secularización al neo-paganismo", en VV.AA., *Las sectas en América Latina*, Buenos Aires: Claretiana, 1984. En Brasil ensayos de Roberto Da Mata, 'Carnavais, paradas e procissões, reflexões sobre o mundo dos ritos', *Religiao e Sociedade*, 1 (1977), 3-30, y 'Deportes en la sociedad: fútbol como drama nacional' *Concilium*, 205 (1989); M.C. Bingemer (org.), *O impacto da modernidade sobre a religiao*, Sao Paulo: Loyola, 1992; A.P. Oro y C.A. Steil (org.), *Globalizacao e religiao*, Petrópolis: Vozes, 1997; A. da S. Moreira (org.), *Sociedade global, cultura e religiao*, Petrópolis: Vozes, 1998.

(5) Zepp, obra citada, 150.

(6) Recomiendo unos trabajos. Ritos y fiestas andinas, *Revista Allpanchis*, tomos 3 y 7 (1971 Y 1974), Cuzco; M. Marzal, *El mundo religioso de Urcos*, Cuzco: IPA, 1971; *La transformación religiosa*

peruana, Lima: PUC, 1983; *El sincretismo iberoamericano*, Lima: PUC, 1985; Carlos Flores, *El Taytacha Qoyllur Rit'i*, Cuzco: IPA, 1997; Antonio Paredes C., *Fiestas populares de Bolivia*, La Paz: ISLA, tomos I y II, 1976; Carlos Condarco (comp.), *El carnaval de Oruro, aproximaciones*, Oruro: Latinas, 2005; Marcelo Lara, *Carnaval de Oruro, visiones oficiales y alternativas*, Oruro: Latinas, 2007; M.V. Rueda, *Fiesta Religiosa Campesina*, Quito: UCC, 1981; X. Albó y M. Preiswerk, *Los señores del Gran Poder*, La Paz: CTP, 1986; H. Van den Berg, *La tierra no da así no más*, Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos, La Paz: HISBOL, 1990; Gerardo Fernandez, *El banquete aymara: mesas y yatiris*, La Paz: HISBOL, 1995. Un excepcional análisis de la 'tarahumarización' ritual del cristianismo: Pedro de Velasco, *Danzar o Morir*, Mexico: CRT, 1987. Carlos Rodríguez Brandao: *O divino, o Santo e a Senhora* (Río de Janeiro: FUNARTE, 1978), *Sacerdotes de Viola*, (Petrópolis: Yozes, 1981), *Memoria do Sagrado* (Sao Paulo: Paulinas, 1985), *Festim dos Bruxos* (Campinas: UNICAMP, 1987), *A cultura na rua* (Campinas: Papiros, 1989). Berta Ares, *Los corazas, ritual andino de Otavalo*, Quito: IOA, 1988. Victor Campana, *Fiesta y Poder*, Quito: Abya Yala, 1991. Ruth Moya, *Simbolismo y ritual en el Ecuador andino*, Otavalo: I. O. de Antropología, 1981. Javier Ocampo, *Las fiestas y el folclor en Colombia*, Bogotá: Ancora, 1984. Victoria Reifler, *Humor ritual en la Altiplanicie de Chiapas*, México: FCE, 1986. Diego Irrarrazaval, *La fiesta, símbolo de libertad*, Lima: CEP, 1998.

(7) La mercantilización de la fiesta es alabada por quienes ejercen poder económico y también por quienes han sido acostumbrados a consumir ritos. Otros sectores cuestionan tal "marketing". Ver J.C.N. Ribeiro, *A festa do Povo*, Petrópolis: Vozes, 1982. pg. 114. Alba Zaluar en *Os homens de Deus* (Río de Janeiro: Zahar, 1983) retoma cinco estudios de poblados rurales a mediados de este siglo, y muestra que donde hay mayores relaciones de producción capitalista, la fiesta tiende a ser reemplazada por la romería (con rasgos privatizantes). Nestor García en *Las culturas populares en el capitalismo* (La Habana: Casa de las Américas. 1982), señala: "la fiesta se convierte primero en feria y luego en espectáculo". Por mi parte, examinando ritos andinos, subrayo una sacralización del orden moderno ('Mutación en la identidad andina: ritos y concepciones de la divinidad', *Allpanchis*, 31, 1988, en especial pgs. 35-44); ver también lúcidas anotaciones hechas por Cristián Parker, *Religión y postmodernidad*, Lima: CEPS, 1997: ya no sólo son objetos, son "mercancías símbolos... que van cambiando la vida de los sujetos produciendo algo así como un mundo feliz... los individuos, en este mundo tecnocrático imperceptiblemente se van haciendo adeptos de una nueva religión" (pg. 72). Un buen análisis en el contexto norteamericano: Vincent Miller, *Consuming Religion, Christian faith and practice in a consumer culture*, New York: Continuum, 2005.