HACIA UN ENTENDIMIENTO DE LAS RELIGIONES POPULARES

UNA RESPUESTA CRISTIANA A LAS CREENCIAS Y LAS PRÁCTICAS POPULARES

PAUL G. HIEBERT • R. DANIEL SHAW • TITE TIÉNOU

Copyright © 2009 REG
Córdoba, Argentina.

Título original: Understanding Folk Religión. A Christian response to popular beliefs and practices.
Por Paul G. Hiebert, R.Daniel Shaw, Tite Tiénou.
Diseño de la Portada: Ruth Santacruz
Traducción: Ileana Yamina Gava, Bárbara Compañy
Corrección: Michelle Sommerville
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotografía, sin permiso previo de los editores.
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Todos los derechos reservados
All rights reserved
Primera edición: Marzo 2009
Tirada: 500 ejemplares
ISBN:978 987 24922 0 5

Publicado por Recursos Estratégicos Globales (REG)
Omaguacas 72 X5152OCD Villa Carlos Paz
Córdoba Argentina
En colaboración con Wordview Resource Group (US),
Red de Misiones Mundiales, COMIBAM Argentina (COMIBAM ConoSur), COMIBAM Internacional.
Impreso en Argentina

Hiebert, Paul G.
Hacia un entendimiento de las religiones populares:una respuesta cristiana a las creencias y las prácticas populares / Paul G. Hiebert; R. Daniel Shaw; Tite Tiénou. 1a ed. Villa Carlos Paz: REG Recursos Estratégicos Globales, 2009.
425 p.; 16,5 x 21

Traducido por: Ileana Yamina Gava y Bárbara Compañy
ISBN 978 987 24922 0 5

1. Religiones Populares. I. Shaw, R. Daniel II. Tiénou, Tite III.Gava, Ileana Yamina, trad. IV. Compañy, Bárbara, trad. V. Título
CDD 240

Dedicatoria

A Frances, Karen, Maríe
Quienes colaboraron con nosotros en el trabajo ministerial.

INDICE

Prólogo *11*
Prefacio *15*

SECCIÓN UNO: El desarrollo de un modelo analítico *19*
1.El cristianismo a dos niveles *21*
2.La fenomenología de la religión *39*
3.El análisis de los sistemas de creencias 55
4.Religiones populares y religiones formales *87*

SECCIÓN DOS: Las creencias religiosas populares *111*
5.El significado de la vida y la muerte *113*
6.El bienestar y las desgracias humanas *155*
7.La necesidad de dirección y lo desconocido *203*
8.Lo correcto y lo incorrecto *227*

SECCIÓN TRES: Las prácticas religiosas populares *263*
9.El mundo de los signos sagrados *265*
10.Los mitos sagrados *293*
11.Los rituales religiosos *321*
12.Las instituciones y los líderes religiosos *367*
13.Los movimientos religiosos *393*

SECCIÓN CUATRO: *415*
14.Las respuestas cristianas a las religiones populares *417*
15.Las respuestas teológicas a las religiones populares *433*

Bibliografía *445*

PRÓLOGO

El animismo está presente en los registros bíblicos e históricos (egipcios, sumerio-babilonios, griegos, romanos) más antiguos. Esta cosmovisión, poderosa y siempre presente, *todavía se evidencia* en el 40% de todas las culturas, incluyendo *la mayoría* de los pueblos no alcanzados.

En todo el mundo, las iglesias cristianas enfrentan el dilema de las religiones populares. Los misioneros trajeron consigo el cristianismo formal, organizado en teologías sistemáticas, iglesias e instituciones como escuelas y hospitales. Supusieron que las religiones tradicionales desaparecerían a medida que el evangelio desplazaba las creencias y prácticas animistas. Sin embargo, hoy en día es evidente que las antiguas costumbres no han desaparecido, sino que permanecen ocultas de la vista de la sociedad. El cristianismo es sólo una capa que las recubre, ambos niveles coexisten en una tensión incómoda. La gente dice basar su fe en teologías ortodoxas pero visita a hechiceros, chamanes, adivinos y curanderos durante la semana, a menudo en secreto por miedo a las críticas de los líderes de la iglesia.

"Hacia un Entendimiento de las Religiones Populares" se ocupa principalmente de la persistencia de un cristianismo a dos niveles en el mundo, a pesar de siglos de enseñanza y la reprobación de los misioneros y los líderes de iglesias. Hay creyentes fieles que asisten regularmente a los cultos religiosos y oran a Dios en tiempo de necesidad, pero durante la semana visitan al hechicero local para que los sane, al adivino para que los guíe y al exorcista para que los libere de la opresión espiritual.

Encontramos el "cristianismo a dos niveles" en iglesias jóvenes de todo el mundo plantadas en sitios donde existen practicantes fanáticos de las religiones tradicionales. Es común en iglesias de Occidente. Ha minado la vitalidad de las iglesias y limitado al cristianismo a ocupar sólo una parte en la vida de las personas. ¿De qué manera deben reaccionar los misioneros y líderes de iglesias ante la permanencia de las creencias y prácticas antiguas aun mucho tiempo después de que la gente se convierte al evangelio?

Para comprender esta esquizofrenia religiosa, es importante comprender la historia del movimiento misionero moderno, que se originó principalmente en Occidente y recibió una gran influencia de la Era de los descubrimientos y de la Ilustración.

En muchas regiones del mundo actual, religiones importantes como el islamismo, el hinduismo y otras son populares en esencia y poseen bases animistas, lo que da como resultado que innumerables millones de personas practiquen el animismo regularmente. Los supuestos de su cosmovisión son tan distintos a los del cristianismo bíblico, al igual que tan diferentes, sus formas y funciones, que se requiere conocimiento específico con relación al animismo, es decir: (a) comprender lo que es el animismo, (b) saber cómo analizarlo, (c) determinar qué ajustes deben realizarse en el ministerio a la luz de las creencias animistas, y cómo implementar dichos ajustes.

"Hacia un Entendimiento de las Religiones Populares" trata y analiza la compleja naturaleza y características del animismo y los animistas, así como también la base bíblica para este sistema de cosmovisión opuesto.

Debido a que el animismo está presente en las culturas autóctonas de todo el mundo, es imprescindible ser consciente de él, específicamente en cada etapa del ministerio transcultural, desde el primer contacto con la sociedad anfitriona y durante todo el proceso de plantación de iglesias. Esta obra provee herramientas para analizar y ministrar eficazmente dentro del mundo del animismo y las religiones populares.

Recursos estratégicos Globales se complace profundamente en el hecho de hacer posible entregar esta importante obra literaria en idioma español. Fue acompañado en este esfuerzo por el ministerio *Worldview Resource Group* (Colorado Spring US), socios valiosos e inseparables para la entrega de recursos estratégicos a la iglesia de Jesucristo del mundo hispano.

"Esta obra debe ser leída por todos los cristianos que tengan un interés serio por la transformación espiritual profunda. A menudo nuestra formación cultural no nos permite ser conscientes de las áreas de nuestra vida que deben ser confrontadas por el evangelio. La lectura de este libro nos ayudará a descubrir aspectos de nuestra propia práctica y cosmovisión determinados mayormente por la influencia de la cultura norteamericana en lugar de los valores del Reino del Señor Jesucristo. Existen pocos recursos disponibles, además de la experiencia de vivir en un contexto transcultural, que brindan lo que este libro puede lograr."

***Clinton Arnold*, Facultad de Teología Talbot, Biola University, Estados Unidos**

"Este libro es un excelente recurso que puede utilizarse como material de estudio en las clases de misionología en las que se analicen las religiones populares y la contextualización crítica. Además, los misioneros y obreros cristianos en las sociedades populares de todo el mundo encontrarán en este libro conocimientos teóricos sólidos, explicaciones exhaustivas de las características de las religiones populares, y principios teológicos y bíblicos fundamentales para la aplicación ministerial práctica."

***Sherwood Lingenfelter*, Seminario Teológico Fuller, Estados Unidos**

"Como misionero en América Central, veía que algunos creyentes en Cristo sacrificaban pollos cuando iban de camino a la iglesia. Como profesor de misiones en Estados Unidos, veo a creyentes en Cristo que consultan el horóscopo como una guía diaria. Esta obra tan necesaria y esperada desde hace mucho tiempo proporciona la perspectiva adecuada para entender el qué y el por qué de las creencias y prácticas religiosas cotidianas—tanto nuevas como antiguas—que determinan realmente la vida de sus adeptos. Este libro contiene pautas culturalmente apropiadas, teológicamente sólidas y misionológicamente perspicaces, para comunicar la verdad bíblica de maneras transformadoras."

***Kenneth B. Mulholland*. Seminario Bíblico y Facultad de Graduados de la Universidad de Columbia, Estados Unidos**

Autores:

Paul Hiebert fue profesor de misiones y antropología en Trinity Evangelical Divinity School.

R. Daniel Shaw es profesor de antropología y traducción en el Seminario Teológico Fuller.

Tite Tiénou es profesor de teología de la misión en Trinity Evangelical Divinity School.

PREFACIO

Muchos libros surgen a partir de experiencias de vida. Éste es uno de ellos. Nosotros, los autores, participamos en ministerios de plantación de iglesias en todo el mundo, y descubrimos que muchos creyentes atraviesan por conflictos similares. Paul Hiebert trabajó en el sur de la India. Estudió hinduismo para transmitir el evangelio con mayor eficacia en las zonas rurales de la India, pero descubrió que la mayoría de los campesinos sólo tenían nociones elementales de teología hindú. Se encontró enseñándoles su propia teología para poder presentarles a Cristo como la mejor opción de vida. También descubrió que, en gran medida, la religión campesina tiene poco que ver con el hinduismo. El hinduismo pone énfasis en *ahimsa,* no quitar la vida a otros, pero en muchas de las ceremonias de los campesinos se realizaban sacrificios de sangre. Los sacerdotes hinduistas pertenecen a las castas superiores, pero muchos de los sacerdotes de los ritos locales pertenecen a las castas bajas o a los "intocables". El hinduismo habla de dioses cósmicos, pero las creencias de los campesinos se centran en los numerosos espíritus locales que residen en los árboles, los ríos, las rocas y las colinas. Descubrió que los nuevos conversos al cristianismo abandonaban los templos hindúes y asistían a las iglesias, pero aún se debatían entre el espiritismo, la magia, la adivinación y los ancestros. Resultó cada vez más evidente que si los misioneros quieren transmitir el evangelio como respuesta a las esperanzas y temores de la gente, no sólo deben estudiar las Escrituras y las religiones formales de los pueblos a los que sirven, sino también las creencias y prácticas religiosas cotidianas que rigen la vida de las personas.

Daniel Shaw trabajó como traductor de la Biblia para los samo de Papua Nueva Guinea. Como asesor en antropología internacional para el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), estudió las creencias y prácticas religiosas de la población en las numerosas sociedades a pequeña escala de Melanesia, para ayudar a los traductores a trasmitir la Palabra de Dios con eficacia en comunidades cuyas creencias se centraban en el espiritismo, la magia, la adivinación y los ancestros, acompañadas de rituales y ceremonias diseñadas para brindar confort y seguridad. Intentó entender los *cargo cults* (o cultos al cargamento), centrados en un mesías local que a menudo llevaba a los fieles a su destrucción en lugar de otorgarles la salvación que anhelaban tan fervientemente. Lidió con la traducción de las verdades cósmicas del evangelio para miembros de sociedades religiosas muy particularistas, en idiomas donde no existía una palabra para referirse a un Dios creador y abarcativo. Resultó evidente que los traductores

tenían que relacionarse estrechamente con los animistas y demostrar por medio de su propia experiencia de vida que el poder de Dios es más fuerte y poderoso que los mejores hechiceros y que los espíritus malignos.

Tite Tiénou tiene una amplia experiencia en educación teológica y formación ministerial en África y Estados Unidos. Es el fundador y director de una Escuela Bíblica en Burkina Faso y el fundador, presidente y decano de un seminario en Costa de Marfil. Enseñó sobre religiones del mundo y religiones africanas durante más de una década en diversos contextos: una Escuela Bíblica en Burkina Faso, centros de estudio y seminarios en África, y seminarios en Costa de Marfil y Estados Unidos.

Algunos libros maduran en clase. Éste es uno de ellos. Hemos probado muchas de las ideas de este libro en clases y seminarios doctorales sobre religiones populares, islamismo popular, hinduismo popular, religiones tradicionales populares y religiones de las Islas del Pacífico. Les debemos mucho a los numerosos participantes de esas clases y seminarios, de quienes recibimos aportes invalorables a nuestras ideas. También nos beneficiamos enormemente de la lectura de tesis doctorales sobre el tema, escritas por misioneros y líderes de iglesias que sirven al Señor en distintas partes del mundo. Muchos reconocerán las conclusiones de los debates en los que participaron en clase. Otros verán que sus trabajos aparecen citados en distintas partes del libro. A todos ellos, les agradecemos profundamente sus aportes a nuestras ideas.

En los últimos años, se ha escrito mucho sobre varios aspectos de las religiones populares, tales como la posesión demoníaca, la guerra espiritual, la brujería, la adivinación y los encuentros de poder. Por lo general, el tema se ha abordado de manera taxonómica, es decir, estudiando las distintas clases de espíritus, poderes, adivinación y ancestros que se pueden encontrar en el mundo. Estos estudios muestran la sorprendente variedad de creencias presentes en las religiones populares, pero no nos ayudan a comprender por qué los fieles creyentes en Cristo siguen recurriendo a prácticas tradicionales en momentos de crisis. Por eso, necesitamos comprender por qué razón las personas vuelven a sus antiguas costumbres. Este libro intenta ir más allá de las taxonomías para estudiar las religiones populares como sistemas legítimos de creencias que, en cierta medida, proporcionan respuestas al hambre espiritual de los corazones humanos. Esto no significa que creamos que son verdaderos o que tienen carácter bíblico. Significa que si queremos que las antiguas costumbres desaparezcan, debemos tomar en serio el tema de las religiones populares y brindar mejores respuestas.

El propósito de este libro no es brindar respuestas rápidas a los problemas que plantean las religiones populares. Más bien es concientizar a los creyentes de la

necesidad de ocuparse de las religiones populares y comprenderlas. Es desafiar a los líderes cristianos a reaccionar de manera bíblica ante ellas. Principalmente, nos concentramos en entender el carácter de las religiones populares y las razones de su permanencia a pesar de siglos de censura por parte de la iglesia. Ofrecemos algunas pautas para brindar respuestas teológicas, pero más que nada analizamos las preguntas que las religiones populares intentan responder; ya que la mayoría de los líderes de iglesias saben más de las verdades de la Biblia que de las creencias y las prácticas de los hombres.

Todos los libros se basan en sistemas de creencias implícitos. Éste no es la excepción. Es importante explicitar esto, de modo que los lectores sepan cuál es el enfoque de los autores, para que no esperen más que lo que los autores tienen la intención de brindar, y no los culpen de omitir materiales que nunca prometieron. Los autores son evangélicos comprometidos que creen que Dios llama a todo el mundo a seguir a Jesucristo. Sus convicciones teológicas influyen en su posición ante las religiones populares. Los autores están comprometidos con la misión que Dios está llevando a cabo en este mundo por medio de su iglesia, y entienden el trabajo misionero en una manera determinada que explicaremos a continuación.

Primero, la esencia de la obra misionera es la gente, no los programas. No son proyectos que se llevan a cabo mediante la ingeniería y la acción humana. La obra misionera implica aprender a entender a las personas en profundidad y construir relaciones de amor y confianza. Es transmitirles el evangelio de manera de que lo entiendan, para que vean sus antiguas tradiciones religiosas con espíritu crítico y piensen bíblicamente en su vida cotidiana. Aquellos que esperen encontrar en este libro fórmulas o estrategias que den soluciones rápidas a los problemas causados por las religiones populares seguramente se decepcionarán.

Segundo, la esencia de la obra misionera son los principios, no las respuestas pragmáticas. Es fácil probar soluciones alternativas para ver cuál funciona, pero hacerlo equivale a reducir a las misiones a la mera resolución de problemas. La esencia del cristianismo es la verdad y la rectitud, no sólo en los fines que persigue sino en los medios que utiliza para lograrlos. El medio es una parte fundamental del mensaje bíblico. No hay atajos fáciles en el camino hacia las metas del ministerio cristiano.

Tercero, la obra misionera se vincula con lo particular, no sólo con lo universal. Cuando Dios habló, habló con Moisés en el Monte, con David en el campo y con Ester en el palacio. Se dirigió a ellos en sus propios idiomas y contextos. El evangelio no es la verdad en general, sino la verdad para personas que viven en lugares y tiempos específicos y se hallan en situaciones particulares de su

vida. Cuando se trabaja con religiones populares es importante recordar que éstas son muy diversas. Los modelos de análisis, como el que se propone en este libro, proporcionan pautas generales para el estudio de las religiones populares, pero los líderes de iglesias y los misioneros deben ir más allá de estos modelos en busca de interpretaciones y respuestas específicas a sus contextos. No hay respuestas estándar que sirvan para todos los casos, ni siquiera para la mayoría.

Finalmente, la obra misionera es un proceso, no una tarea por cumplir. Es integrar a las personas a la fe, discipularlas, organizarlas en congregaciones vivas, alentarlas a la reflexión teológica en sus contextos y compartir con ellas la visión de la misión de Dios en el mundo. Debe continuar a medida que se abren nuevas áreas de ministerio, nacen nuevas generaciones, y las culturas y sociedades se transforman. Cada generación de creyentes en Cristo en cada lugar debe descubrir por su cuenta cuál es el mensaje del evangelio para ellos en su época y lugar.

Este libro se divide en cuatro secciones. La primera estudia las teorías religiosas y desarrolla un modelo de análisis de las religiones populares. La segunda examina las preguntas clave de las religiones populares y las respuestas que éstas proporcionan. La tercera estudia las manifestaciones de la conducta que expresan las creencias de las religiones populares. Estas dos secciones abordan el estudio de las religiones populares desde una perspectiva fenomenológica, para ayudarnos a entenderlas en sus propios términos. La última sección analiza los principios bíblicos fundamentales que los creyentes pueden usar al analizar las religiones populares que los rodean y sugiere procesos misionológicos que ayudan a los creyentes a progresar desde donde están hacia donde Dios quiere que estén.

En último lugar, algunos libros pasan por un largo proceso de gestación en el que colaboran muchas personas. Éste es uno de ellos. Un libro de varios autores pertenecientes a distintas instituciones académicas ejerce una presión especial sobre quienes colaboran en la producción y edición del texto. Les estamos inmensamente agradecidos a todos ellos y a muchos otros, incluyendo a los miembros de nuestras familias por su paciencia con nuestra impaciencia ocasional. El mero reconocimiento es una expresión insuficiente de nuestro aprecio por sus aportes, no sólo al libro, sino a nuestras ideas y a nuestras vidas.

SECCIÓN UNO

EL DESARROLLO DE UN MODELO ANALÍTICO

En todo el mundo, las iglesias cristianas enfrentan el dilema de las religiones populares. Los misioneros trajeron consigo el cristianismo formal, organizado en teologías sistemáticas, iglesias e instituciones como escuelas y hospitales. Supusieron que las religiones tradicionales desaparecerían a medida que el evangelio desplazaba las creencias y prácticas animistas. Sin embargo, hoy en día es evidente que las antiguas costumbres no han desaparecido, sino que permanecen ocultas de la vista de la sociedad. El cristianismo es sólo una capa que las recubre, ambos niveles coexisten en una tensión incómoda. La gente dice basar su fe en teologías ortodoxas pero visita a hechiceros, chamanes, adivinos y curanderos durante la semana, a menudo en secreto por miedo a las críticas de los líderes de la iglesia. Se los bautiza en la iglesia y se los inicia en los ritos tradicionales en la selva. También hay un resurgimiento de las religiones populares en Occidente, lo que contradice la creencia de que las religiones mueren a medida que la ciencia y el laicismo ganan terreno. Los problemas que plantean las religiones populares no se relacionan tanto con la herejía sino con el sincretismo: la mezcla de distintas creencias y prácticas de forma que distorsiona la verdad y el poder del evangelio.

Este libro estudia las religiones populares y provee pautas a las iglesias para que se enfrenten a ellas. La sección uno desarrolla un modelo misionológico para el análisis de las religiones populares. Las secciones dos, tres y cuatro aplican este modelo en el análisis y la respuesta cristiana a los problemas planteados.

ESQUEMA DE LA SECCIÓN

La sección uno plantea el marco teórico del libro.

Capítulo 1: Define el problema y describe el proceso de contextualización crítica que es el fundamento teórico del libro.

Capítulo 2: Examina la naturaleza de los sistemas religiosos y su relación con las culturas y las sociedades.

Capítulo 3: Desarrolla un modelo para el estudio de los sistemas religiosos de creencias.
Capítulo 4: Analiza las relaciones entre las religiones formales y las religiones populares y proporciona las razones del surgimiento del cristianismo a dos niveles.

1

EL CRISTIANISMO A DOS NIVELES

Este libro se ocupa principalmente de la persistencia de un cristianismo a dos niveles en el mundo, a pesar de siglos de enseñanza y la reprobación de los misioneros y los líderes de iglesias. Hay creyentes fieles que asisten regularmente a los cultos religiosos y oran a Dios en tiempo de necesidad, pero durante la semana visitan al hechicero local para que los sane, al adivino para que los guíe y al exorcista para que los libere de la opresión espiritual. Como escribe Sidney Williamson:

> La mayoría de los creyentes vive su vida entre dos niveles irreconciliables. Son miembros de una iglesia y adhieren a una declaración de fe. Pero bajo la superficie del sistema de creencias conscientes existen tradiciones y costumbres profundamente arraigadas que constituyen una interpretación del universo y del mundo espiritual bastante distinta a la interpretación cristiana. La iglesia les resulta totalmente ajena en momentos de crisis y en etapas de transición (Williamson 1965, p. 158).

Kofi Abrefa Busia escribe, sobre la iglesia en Ghana:

> Cuando uno observa la vida cotidiana y las actividades de las personas y analiza los ritos relacionados con el matrimonio, el nacimiento, la muerte, la viudez, la cosecha y la asunción a cargos oficiales, descubre que gran parte de las actividades normales de una comunidad son externas a sus actividades cristianas, y que debido a su influencia, las iglesias evangélicas se ven como instituciones foráneas, que se entrometen pero no se integran con las instituciones sociales (Pobee 1996, p. 2).

Encontramos el "cristianismo a dos niveles"[1] en iglesias jóvenes de todo el mundo plantadas en sitios donde existen practicantes fanáticos de las religio-

1 El término "cristianismo a dos niveles" proviene del padre Jaime Bulatao, quien lo presentó en 1962 y más tarde elaboró el concepto en El cristianismo a dos niveles (Manila: Ateneo de Ma nilo, 1992).

nes tradicionales. Es común en iglesias de Occidente. Ha minado la vitalidad de las iglesias y limitado al cristianimo a ocupar sólo una parte en la vida de las personas. ¿De qué manera deben reaccionar los misioneros y líderes de iglesias ante la permanencia de las creencias y prácticas antiguas aun mucho tiempo después de que la gente se convierte al evangelio?

Para comprender esta esquizofrenia religiosa, es importante comprender la historia del movimiento misionero moderno, que se originó principalmente en Occidente y recibió una gran influencia de la Era de los descubrimientos y de la Ilustración.

Las raíces del problema

Como todo el mundo, los misioneros reciben la influencia de la época en la que viven. Para entender de qué manera los misioneros occidentales del siglo pasado se ocuparon de las otras "religiones", es importante entender de qué manera la Ilustración definió el mundo en Occidente a partir del siglo XVIII.

La cosmovisión moderna[2]

El siglo XVI significó el descubrimiento de nuevos mundos para los exploradores europeos que buscaban la ruta de las especias a la India. Descubrieron tierras desconocidas y tribus extrañas que no aparecían en sus mapas. Surgieron nuevas preguntas. ¿Estas criaturas de los nuevos mundos eran humanas? ¿Tenían almas que debían ser salvadas? ¿De qué manera sus costumbres se relacionaban con las costumbres occidentales?

2 Los términos "moderno" y "posmoderno" se usan con frecuencia, pero hay un desacuerdo considerable sobre sus definiciones y la relación entre ellos. Usamos el término "moderno" para referirnos a la cosmovisión que surgió en Occidente después del siglo XV y culminó en la Ilustración. Hoy en día, se está expandiendo por todo el mundo y tomando diversas formas. Su característica principal es el énfasis en el materialismo como realidad suprema, en el positivismo racional y la prueba empírica como fuentes definitivas de la verdad y en una cosmovisión mecanicista (Berger, Berger, y Kellner 1973; Ellul 1964). Las características distintivas de la modernidad son la ciencia y la tecnología. La posmodernidad es la reacción contemporánea a la hegemonía y la arrogancia de la modernidad, que pretende la destrucción de las grandes narrativas, la reafirmación del carácter subjetivo del conocimiento y el relativismo. Algunos la consideran una nueva etapa histórica que desplaza a la modernidad (Rosenau 1992), para otros es una reacción pasajera ante la modernidad similar al romanticismo en el siglo XVIII (Berger 1973, Ellul 1964, y Gelner 1992) y otros la consideran como la última etapa en la evolución de la modernidad (Harvey 1990). No nos ocuparemos de la posmodernidad, en parte porque es básicamente un fenómeno intelectual de Occidente. Usaremos el término "moderno" para referirnos en general a la cosmovisión contemporánea basada en el racionalismo, el empirismo, la ciencia, la tecnología y la economía de mercado.

Una respuesta a esas preguntas fue el colonialismo. La conquista de tierras en todo el mundo convenció a los occidentales de su propia superioridad cultural. La civilización occidental había triunfado. Por lo tanto, era la tarea de Occidente llevar los beneficios de esta civilización al mundo.

Figura 1.1
La teoría evolutiva de la religión



Una segunda respuesta fue la distinción que hizo la Ilustración entre las realidades "naturales" y "sobrenaturales". Esto dio origen a ciencias que estudiaban este mundo y daban respuestas naturalistas que excluían a Dios. También relegó las religiones a creencias en mundos celestiales sobrenaturales, basadas en la fe y no en los hechos. Se consideraba a la ciencia como una verdad pública que debía ser estudiada por todos. La religión era una cuestión de elección personal y fe privada. En esta dualidad no había sitio para realidades sobrenaturales tales como espíritus terrenales y posesiones de espíritus, la brujería, los ancestros vivos y la magia, y estas cosas eran ridiculizadas y consideradas cuentos de hadas y juegos de manos.

Una tercera respuesta fue la teoría de la evolución cultural. Si el colonialismo fue la solución política a la conciencia de pluralismo cultural causada por la Era de los descubrimientos, la solución intelectual fue el evolucionismo, según el cual todas las culturas estaban en distintas etapas de desarrollo, algunas eran más avanzadas y otras más primitivas. Influenciados por A. Comte, los evolucionistas culturales afirmaban que la religión había evolucionado desde creencias animistas sencillas a las complejas religiones actuales y atribuyeron dicha evolución al desarrollo de la racionalidad humana. Dividieron la historia en tres etapas: animista, metafísica/teológica y científica (Figura 1.1).

E. B. Tylor[3] (1913) denominó "animismo" a la primera etapa en la evolución de la religión, y la identificó con la creencia de que este mundo está habitado por espíritus y poderes. Sostuvo que las creencias animistas se originaron en las ideas de los humanos primitivos sobre la muerte, los sueños y las realidades invisibles y

3 Originalmente Tylor definió al animismo como la creencia en seres y poderes sobrenatura les. Dividió los sistemas de creencias entre aquellos que afirmaban la existencia de seres y fuer zas sobrenaturales y aquellos que los negaban. Según esta definición, los cristianos eran animistas y podían entender y comunicarse con personas de sociedades animistas como los cien tíficos ateos no podían hacerlo.

afirmó que los humanos primitivos llegaron a la conclusión de que las personas tenían almas invisibles o un "aliento" que abandonaba el cuerpo y viajaba hacia lugares lejanos. Después, aseguró, los humanos primitivos extendieron este concepto de espíritu hacia los animales, las plantas e incluso los objetos inanimados. Según Tylor, hay sólo un pequeño paso entre creer en los espíritus y creer en la "continuidad" de estos espíritus después de la muerte en el más allá, en su "encarnación" en objetos, en su "posesión" de personas vivas y en la existencia de "dioses supremos" con grandes poderes.

James G. Frazer (1922) estudió el papel de la magia en las religiones tradicionales y llegó a la conclusión de que se basa en la creencia en poderes sobrenaturales impersonales que operan sobre la tierra y en dos conceptos erróneos de causalidad, específicamente, el de similitud (verter agua produce lluvias) y el de contagio (lo que se hace a una parte del cuerpo de una persona, como cortar un mechón de cabello, afecta a la totalidad de la persona).

Tylor, Frazer y otros afirmaban que las creencias animistas eran el producto de mentes primitivas, prelógicas. Creían que con el tiempo el animismo había evolucionado en religiones (la fe en y el culto a un dios supremo), las que definieron como sistemas explicativos basados en las primeras reflexiones racionales. También sostenían que a medida que la investigación humana fuera más racional y empírica, la ciencia y el "conocimiento positivo objetivo" reemplazarían a las religiones.

Las teorías evolucionistas de la religión influenciaron profundamente el pensamiento occidental. Durante el siglo XIX y a principios del XX, la mayoría de los europeos y americanos creían que Occidente era "civilizado" y que los demás pueblos eran "primitivos". Atribuían esta diferencia a la evolución de la racionalidad humana de prelógica a lógica, y usaban esta teoría para justificar la expansión colonial de los gobiernos occidentales y la expansión de la ciencia y la tecnología por el mundo. Según esta perspectiva, las creencias religiosas asociadas a la magia, los espíritus terrenales, los ancestros vivos, la brujería, las maldiciones, la adivinación y el mal de ojo eran supersticiones que serían erradicadas con la introducción del pensamiento científico. Como esas creencias iban a desaparecer, no había necesidad de estudiarlas o interpretarlas como sistemas explicativos serios.

La cosmovisión misionera

Los misioneros occidentales recibieron, a menudo sin darse cuenta, la influencia del colonialismo, la Ilustración y la teoría de la evolución. Muchos creían en el progreso y daban por sentado la superioridad de la civilización oc-

cidental. Creían además que su tarea era civilizar y evangelizar a los pueblos en los que llevaban a cabo su ministerio. Así lo explica Charles Taber:

Su capital intelectual consistía principalmente en los siguientes conceptos: la superioridad de la civilización occidental por ser la cumbre del desarrollo humano, el origen de esa superioridad en el dominio prolongado del cristianismo, el deber de los cristianos de compartir la civilización y el evangelio con los "paganos ignorantes" (1991, p. 71).

La creencia en el progreso influyó en la forma en que los misioneros abordaron otras religiones. Estudiaron el hinduismo, islamismo, budismo y las otras religiones filosóficas formales porque las veían como rivales del cristianismo. Crearon obras apologéticas cristianas en respuesta a los sistemas filosóficos abstractos de estas religiones, y debatieron la superioridad del cristianismo con sus líderes religiosos. Además, los misioneros dieron por sentado que los indios eran hindúes, los árabes musulmanes y los chinos budistas. A menudo ignoraban el hecho de que, en su mayoría, la gente común sabía muy poco acerca de las creencias y prácticas ortodoxas de las religiones que profesaban.

El progreso también implicaba que las antiguas creencias y prácticas animistas se consideraran supersticiones primitivas y fueran ignoradas. Como lo explica John Pobee: "Todas las iglesias históricas en general implementaron la doctrina de la *tabula rasa*, es decir, la doctrina misionera de que no hay nada en la cultura no cristiana que pueda servirle al misionero y, por lo tanto, todos los aspectos de la cultura tradicional no cristiana deben ser destruidos para que a partir de allí pueda edificarse el cristianismo" (1982, p. 168). Por lo tanto, casi no había necesidad de estudiar las religiones de las personas comunes.

La división de la realidad en dos mundos: el sobrenatural y el natural, que proponía la Ilustración, también influyó en la cosmovisión de los misioneros occidentales. La mayoría de los misioneros enseñaban que el cristianismo era la respuesta a las preguntas esenciales y eternas de la vida, y que la ciencia basada en la razón era la respuesta a los problemas de este mundo. Su cosmovisión no contemplaba la existencia de espíritus terrenales invisibles, brujería, adivinación y magia, y les costaba tomar en serio la fe de la gente en estas cosas.

Los misioneros trataron con frecuencia de erradicar las "supersticiones" animistas, pero éstas no desaparecieron. Al no hablarse de ellas abiertamente, las supersticiones pasaron a la clandestinidad. Debido a que los jóvenes convertidos sabían que si se atrevían a hablar de sus viejas tradiciones provocarían la ira del misionero, estas tradiciones empezaron a formar parte de la nueva cultura oculta de los cristianos. Las bodas cristianas tenían lugar en la iglesia, y luego las personas volvían a sus casas a celebrarla a la manera tradicional en privado. Los amuletos se escondían debajo de la ropa, y los cristianos no le decían a los

médicos creyentes que también consultaban al chamán del pueblo. La gente siguió con sus prácticas tradicionales, pero lo hicieron en secreto para evitar la condena de los misioneros. El cristianismo significó para ellos una nueva capa de creencias encima de las anteriores. El resultado fue un cristianismo a dos niveles. A largo plazo, la coexistencia incómoda entre el cristianismo público y el "paganismo" privado dio origen al sincretismo. Es más, hoy en día estas creencias clandestinas están saliendo a la superficie en todo el mundo y causan una gran confusión en las iglesias jóvenes y en Occidente.

La distinción entre el mundo sobrenatural y natural que propuso la Ilustración también llevó a la secularización de la ciencia. Dios reinaba en los cielos y se ocupaba de las cuestiones eternas, como la creación, el pecado y la salvación. La ciencia, basada en las leyes naturales, servía para explicar y controlar los sucesos que ocurrían en la tierra. La medicina y la tecnología brindaban soluciones a los problemas cotidianos. Muchos misioneros trajeron esta dualidad consigo. Trajeron el evangelio y plantaron iglesias; al mismo tiempo fundaron escuelas y hospitales que enseñaban una ciencia de carácter esencialmente secular. Gran parte del mundo adoptó la ciencia moderna que traían pero rechazó el evangelio, o como sus homólogos occidentales, crearon una dualidad entre la religión, a la que recurrían en tiempos de crisis, y la ciencia, que usaban en su vida diaria.

Una respuesta cristiana

¿Cómo deben responder los misioneros y líderes de iglesias ante este cristianismo a dos niveles? Intentar erradicarlo por medio de condenas y acciones disciplinarias no da mejores resultados ahora que en el pasado. Ignorarlo y esperar que desaparezca sólo da como resultado iglesias débiles y sincretismo. Los misioneros y líderes de iglesias deben enfrentar estos problemas y darse cuenta de que muchos cristianos viven en seria discordancia entre lo que enseña la iglesia y lo que enfrentan en su vida cotidiana. Los problemas son múltiples y varían según la cultura. Algunos creyentes deben luchar contra la brujería, las maldiciones y los ancestros. Otros se enfrentan al espiritismo, la posesión demoníaca y la adivinación. Algunos otros, incluso, lidian con el materialismo, el laicismo y la obsesión con la salud, la riqueza y el poder. ¿De qué manera los cristianos en general y los misioneros en particular se enfrentan a estas prácticas y creencias diversas?

El rechazo a las antiguas costumbres

A lo largo de la historia, la reacción habitual ha sido rechazar la totalidad de las viejas costumbres, calificándolas de paganas. Los tambores, los bailes, los rituales tradicionales, los sacrificios a los espíritus y los ritos de adivinación fueron condenados por la iglesia porque se relacionaban directa o indirectamente con las religiones tradicionales, y ésta los erradicó por medio de la disciplina.

Este rechazo a las viejas costumbres era válido en cierto sentido, debido a que la mayoría de las culturas tradicionales no hacían una distinción clara entre las prácticas sagradas y seculares. Las creencias religiosas estaban arraigadas en la vida de las personas. En consecuencia, incorporar las antiguas tradiciones a la vida religiosa significaba facilitarle la entrada al sincretismo no deseado. La solución más simple era rechazar todas las creencias y costumbres tradicionales.

El rechazo absoluto por las antiguas creencias y costumbres, sin embargo, crea varios problemas teológicos y misionológicos serios. En primer lugar, presupone que las formas culturales de los cristianos occidentales son cristianas en sí mismas. El rechazo ciego a las otras culturas por considerarlas paganas generalmente va de la mano con la aceptación ciega de las expresiones cristianas occidentales por considerarlas bíblicas. Un segundo problema es que es necesario presentar nuevas creencias y prácticas que reemplacen a las que fueron rechazadas. Esta importación de prácticas desde el exterior causa que en muchos lugares la gente considere al cristianismo como una religión foránea, lo que provoca el distanciamiento de muchos cristianos de su propio pueblo. Es esta sensación de extranjerismo y no la ofensa al evangelio la que a menudo impide que las personas sigan a Cristo. Un tercer problema es que los intentos de eliminar las antiguas costumbres generalmente fallan. Las costumbres antiguas simplemente pasan a practicarse en la clandestinidad y a menudo, con el tiempo, resurgen en el ámbito de la iglesia y dan origen al Cristopaganismo (Yamamori y Taber 1975).

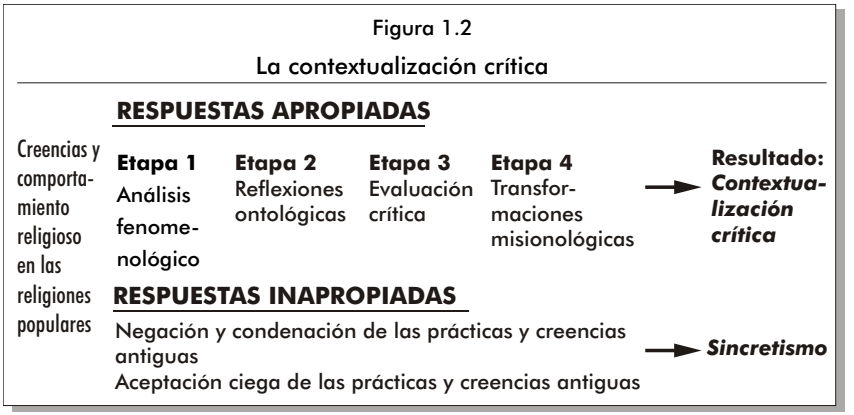
La aceptación ciega de las antiguas costumbres

Otra respuesta histórica a las prácticas tradicionales era aceptarlas ciegamente, y de este modo permitirles la entrada a la iglesia. Se pensaba que las antiguas tradiciones culturales eran básicamente buenas, y prácticamente no se consideraba necesario introducir cambios cuando la gente se convertía al evangelio.

Aquellos que defendían este enfoque generalmente sentían un gran respeto por los otros pueblos y sus culturas y reconocían el enorme valor que la gente atribuye a su propio patrimonio cultural. También reconocían que la cualidad

Figura 1.2

La contextualización crítica



foránea del mensaje de Cristo era uno de los principales obstáculos para su aceptación. En consecuencia, pusieron énfasis en la transmisión del evangelio a la manera autóctona y exigieron poco o nada de desplazamiento cultural.

Esta aceptación ciega de la cultura ignora el hecho de que el pecado está presente no sólo en los individuos sino también en las instituciones de la sociedad y en las ideologías culturales. Pasar esto por alto implica impedir la entrada del pecado a la iglesia por la puerta principal pero permitírsela por la puerta trasera. Los conversos nuevos con frecuencia perciben más los vicios de sus viejas costumbres y son los primeros en anhelar una transformación en sus vidas. La incorporación ciega a la vida de la iglesia de las creencias y prácticas antiguas facilita el ingreso de toda clase de sincretismo y relativismo cultural y filosófico, destruyendo toda verdad y autoridad.

La contextualización crítica

Un tercer enfoque, el que usamos en este libro, es el de lidiar con las antiguas creencias y prácticas concientemente a través de un proceso de "contextualización crítica". La contextualización crítica consiste en un proceso de cuatro pasos (Figura 1.2).

El análisis fenomenológico

El primer paso en la contextualización crítica es estudiar la cultura local de manera fenomenológica. Antes de juzgar a las personas, es importante comprender sus creencias porque es sobre la base de éstas que ellos actúan. Es fácil juzgar a las personas antes de conocerlas en profundidad.

A medida de que las iglesias perciben la necesidad de lidiar con algún tema, los líderes de la iglesia local y los misioneros deben orientar a las congregaciones para que reúnan y analicen las creencias tradicionales asociadas con estas cues-

tiones. Por ejemplo, cuando se les pregunta sobre la manera en que los cristianos deben enterrar a sus muertos, los creyentes locales deberían responder analizando primero sus ritos tradicionales: en primer lugar, deben describir las canciones, los bailes, los recitados y los ritos que formaban parte de su antigua ceremonia, y luego debatir el significado de cada uno dentro de la totalidad del ritual.

Estudiar una cultura implica comprender las categorías, los supuestos y la lógica que la gente usa para construir su mundo. Esto requiere de una observación y un análisis preciso. Basándose parcialmente en un modelo antropológico, los misioneros generalmente viven con una comunidad, aprenden su idioma, estudian sus costumbres y les formulan preguntas. Empiezan con descripciones y clasificaciones, y luego las estudian como partes de sistemas de creencias y cosmovisiones más amplios. Durante este proceso, los misioneros deben reservarse su opinión acerca de la veracidad de los dichos de la gente hasta que hayan comprendido, al menos parcialmente, el mundo en el que viven estas personas. Es esencial "contenerse" o privarse de emitir juicio alguno porque las opiniones prematuras son generalmente equivocadas, y porque las personas no querrán hablar de sus conflictos internos profundos si ven que los extranjeros demuestran incredulidad o shock. El propósito de todo esto es comprender las prácticas tradicionales, no juzgarlas.

Una vez que estudiaron el mundo en el que viven los locales, los misioneros deben analizar sus propias clasificaciones, supuestos, creencias y cosmovisión para comprender cómo éstas determinan su propia forma de pensar. Sus opiniones no sólo se basan en las verdades de la Biblia, sino en los supuestos de su cultura. A menudo, les resulta más difícil ver sus propios prejuicios culturales que los prejuicios de otras culturas, porque no piensan acerca de sus propios prejuicios, sino que piensan con ellos.

Estas dos perspectivas internas o "émicas"[4] sobre la realidad ayudan a los misioneros y los líderes de iglesias a ver el mundo en principio como lo ve la gente y luego como lo ven ellos, pero no proporcionan un puente para la comunicación entre culturas, ni un marco para comparar las culturas. Cuando aprenden a vivir intensamente en dos o más culturas, las personas aprenden a construir redes multiculturales o marcos analíticos que son externos a una cultura específica. Esta perspectiva "ética" de un observador externo capacita a las personas biculturales, como los misioneros, a moverse entre distintas culturas e idiomas y compararlos.

4 Las descripciones émicas son intentos de comprender el mundo no a la manera de un misionero o un científico, sino a la manera de los nativos. Se basa en la distinción de Kenneth Pike entre la perspectiva émica (particular, interna y organizada) y la perspectiva ética (generalizada, externa y comparativa) (1954).

Las perspectivas émicas y éticas de la realidad no deberían disociarse una de la otra (Headland, Pike y Harris 1990). Los misioneros deben comenzar por aprender a ver el mundo como lo ve la gente a la que sirven. También deben desarrollar redes metaculturales para describir y comparar culturas, y simultáneamente deben volver constantemente al análisis émico para asegurarse de interpretar correctamente a las personas entre quienes llevan a cabo su ministerio. Son participantes-observadores: como participantes se identifican con la gente a la que sirven y tratan de entenderlos, y como observadores estudian, comparan y evalúan distintas culturas. Los misioneros son agentes culturales que pretenden transmitir el evangelio en contextos culturales específicos, ayudar a sus iglesias emisoras a comprender las iglesias que plantan, y a las iglesias jóvenes a comprender y apreciar a las iglesias emisoras.

La crítica ontológica

La fenomenología ayuda a los extranjeros a comprender otras culturas y consecuentemente, a emitir juicios más informados, pero no ofrece criterios para formar esas opiniones. Terminar con los análisis fenomenológicos implica desembocar en el relativismo cultural. Las culturas son relativas entre sí en el sentido de que ninguna de ellas puede afirmar ser superior a las demás. Desembocar en el relativismo cultural absoluto, no obstante, implica negar la comunicación significativa entre las culturas, las pruebas de verdad o el juzgamiento moral del mal. Peter Berger observa que algunas acciones, como las cámaras de gas de los nazis, son tan viles que negarse a condenarlas en términos absolutos demostraría *prima facie* "no sólo una falla profunda en la comprensión del significado de lo que implica juzgar, sino más profundamente un deterioro fatal de la *humanitas"* (1970, p. 66). Al final, el relativismo cultural produce un descreimiento total en la ciencia, la religión y todos los sistemas de conocimiento humano. Ernest Gelner señala:

El relativismo *sí* implica nihilismo: si las normas son inherentes e inevitablemente expresiones de algo llamado cultura, y no pueden ser otra cosa, entonces ninguna cultura puede estar sujeta a una norma, porque *(ex hypothesi)* no puede haber una norma transcultural que a su vez la juzgue a ella (Gelner 1992, pp. 49–50).

Los cristianos deben ir más allá de la fenomenología hacia evaluaciones ontológicas que evalúen las afirmaciones de verdad de las distintas creencias y valo-

res.[5] Pueden usar dos pruebas de verdad: las pruebas de las Escrituras y la realidad objetiva.

Los criterios teológicos

Para los creyentes, la prueba fundamental de la verdad son las Escrituras, que revelan el punto de vista de Dios sobre la realidad. En consecuencia, en esta etapa el pastor o misionero guía a la congregación en un análisis de las Escrituras relacionado con el tema en cuestión. En el ejemplo de los ritos funerarios, el líder aprovecha la oportunidad para enseñar las creencias cristianas sobre la muerte y la resurrección. En este caso el pastor y el misionero juegan un papel fundamental, debido a que ésta es el área de su especialidad.

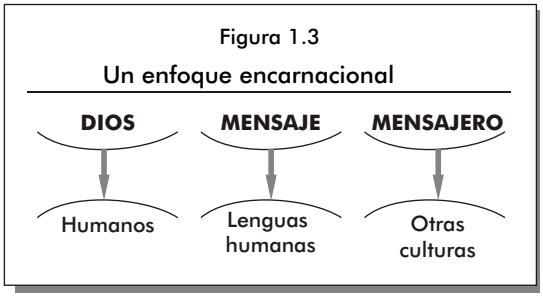
Los cristianos deben reconocer que leen e interpretan las Escrituras según las categorías y la lógica de su propia cultura, pero esto no significa que sus teologías estén íntegramente determinadas por su cultura. A medida que leen y estudian las Escrituras con mayor detalle, las categorías y la lógica bíblicas influirán más en su pensamiento. También deben evaluar sus propios prejuicios culturales estudiando las Escrituras con creyentes de otras comunidades y culturas, ya que los demás a menudo advierten los prejuicios culturales más claramente que los propios individuos. Dichos diálogos interculturales ayudan a los creyentes a descubrir de qué manera su cultura ha influenciado su pensamiento y su interpretación de las Escrituras.

Hay varias maneras de estudiar las Escrituras que pueden ayudar a los creyentes a lidiar con los problemas del cristianismo a dos niveles. La primera es analizar las categorías, la lógica y las verdades que son reveladas en las propias Escrituras. La teología sistemática los ayuda a desarrollar una cosmovisión y comprensión bíblicas de la realidad.

Como todo libro cristiano, éste se basa en posturas teológicas implícitas. Es importante aclarar esto desde el principio. Los autores son evangélicos comprometidos que creen que Dios llama a todo el mundo a seguir a Jesucristo. Damos por sentado algunas doctrinas teológicas. Aceptamos además, las Escrituras como la revelación divina, por lo tanto poseen total autoridad. La Biblia es la base de nuestra teología para entender la naturaleza fundamental de la realidad y la obra de Dios en la creación, la historia y la escatología (2 Ti. 3:16).

Creemos que Jesucristo es el centro de la teología, porque es a través de él que conocemos definitivamente a Dios. Por lo tanto, debemos entender la Biblia en

5 Debido al marco temático de este libro no es posible desarrollar un debate filosófico sobre las cuestiones epistemológicas y ontológicas a tener en cuenta para juzgar la verdad religiosa, ni tampoco una apologética en defensa de la verdad del cristianismo. Para un análisis más profundo de estas cuestiones, consulte Hiebert 1999.



función a la persona de Cristo, quien es el cumplimiento y la manifestación suprema de la revelación divina (Jn. 1:1–5, 18; He. 1:1–5). Tomamos en serio la encarnación de Jesucristo, quien fue al mismo tiempo íntegramente divino e íntegramente humano (1 Jn 1:1–3). El misterio de que Dios haya tomado la forma humana es la base de nuestra salvación, también es la analogía que usamos para entender la revelación divina en idiomas humanos, la verdad universal en contextos particulares y el mensajero del evangelio en culturas no cristianas (Figura 1.3). Declaramos la autoridad de Cristo sobre toda la creación y que la instauración del reino de Dios es la meta de la historia divina. La obra misionera se desarrolla en este marco más amplio, llamando a la gente a seguir a Cristo y proclamando el reino de Dios como la culminación de la historia.

Damos por sentado que el Espíritu Santo trabaja activa y continuamente en el mundo de hoy en las vidas de todos los creyentes y en los no creyentes. El Espíritu Santo atrae a los no creyentes hacia Cristo y su reino, los convence de pecado y da a los creyentes el poder de vivir vidas piadosas (Ro. 8:1–17; Gá. 5:22–24).

Creemos que todos los seres humanos son pecadores que necesitan la salvación y reconciliación con Dios y con los demás, y esto sólo es posible a través de la muerte y resurrección de Cristo. La cruz y la resurrección son clave para la visión cristiana de cómo Dios trabaja en el mundo y cómo usa su poder (1Co. 1:18–19). Dios salva a aquellos que se arrepienten y buscan su salvación. Esta transformación, o conversión, requiere un cambio de lealtad fundamental que hace que Cristo sea el Señor en todas las áreas de la vida de los creyentes (Ro. 8:1–8). Conduce a una vida de discipulado que transforma todas las áreas de la vida humana.

Creemos que la iglesia es el signo y la prueba de que el reino de Dios está conquistando la tierra. Está compuesto por comunidades de fe que rinden culto, fraternizan juntos y ministran según las necesidades del otro. La iglesia también es una comunidad hermenéutica. Todos los creyentes tienen derecho a estudiar e interpretar las Escrituras, pero deben hacerlo dentro de comunidades creyentes donde se puedan corregir los errores de interpretación. La iglesia también es una comunidad misionera. Existe para traer el mensaje de la salvación de Dios a un mundo perdido y para invitar a todos a su reino. La labor misionera no es un

fruto de la iglesia; es parte de su esencia. Sin labor misionera la iglesia no es la iglesia.

Un segundo enfoque para el estudio de las Escrituras es usar las preguntas y los métodos de la historia. La teología bíblica es esencial para entender la historia de la creación, la caída, la redención y la restauración del reino de Dios para la eternidad. En este caso el hincapié está en la narrativa cósmica y en cómo se vincula con las historias de las iglesias y las biografías de cristianos.

Las teologías sistemáticas y bíblicas son esenciales cuando se buscan respuestas bíblicas a las preguntas de los creyentes, pero no proporcionan respuestas en cuanto a cómo comunicar y aplicar esas verdades en entornos humanos específicos. La teología misionológica da por supuesto que todos los seres humanos viven en distintos contextos históricos y socioculturales, y que el evangelio debe comunicarse de acuerdo con las particularidades de estos contextos. Así lo expresa Eugene Peterson:

> Éste es el eje del evangelio: *tú* eres el hombre; *tú* eres la mujer. El evangelio nunca habla de nadie más; siempre habla de ti, siempre habla de mí. El evangelio nunca habla de la verdad en general, siempre de una verdad en particular. El evangelio no es un comentario sobre ideas o culturas o circunstancias; siempre habla de personas reales, dolores reales, problemas reales, pecados reales, tú, yo; quién eres y lo que has hecho, quién soy y lo que he hecho (1997, p. 185).

La pregunta es ¿de qué manera se puede transmitir el evangelio en idiomas y culturas tan distintas sin que pierda su significado? ¿De qué manera personas con cosmovisiones distintas pueden entender su mensaje profético?

Los misioneros deben cruzar límites lingüísticos, culturales y sociales para predicar el evangelio en entornos nuevos. Deben traducir y comunicar la Biblia en los idiomas de la gente de otras culturas para transmitirla de acuerdo a las características particulares de sus vidas. Deben tender un puente entre la revelación divina y los contextos humanos y proporcionar respuestas bíblicas a los confusos problemas de la vida diaria. Este proceso de comunicación transcultural implica que los misioneros, por las características propias de su tarea, deben ser teólogos. Su pregunta principal es: ¿Qué representa la Palabra de Dios para los humanos en esta situación en particular?

A partir de estos supuestos teológicos debe quedar claro que los fundamentos de este libro se basan en la Palabra de Dios, no en apreciaciones sociales o culturales. No obstante, la Biblia refleja los contextos históricos y culturales de los autores que redactaron los sesenta y seis libros a lo largo de los siglos. Por ende, para comprender los conceptos bíblicos, los creyentes deben también comprender las

manifestaciones culturales que expresaron los escritores de la Biblia. Sólo así se comprenderán los conceptos teológicos y podrán aplicarse a nuevos contextos.

La prueba de la realidad

La segunda prueba ontológica es "la prueba de la realidad". Todo el mundo usa la verificación empírica para comprobar sus ideas. Alguien dice que hay diez vacas en un campo, y otro dice que hay once. Entonces cuentan las vacas para ver quién tiene razón y de hecho, ambos pueden estar equivocados. La ciencia moderna sistematiza el uso de las pruebas de realidad, pero todas las culturas tienen ciencias basadas en observaciones, deducciones lógicas y verificación independiente.

Las pruebas de realidad transculturales obligan a las personas a analizar tanto su propia comprensión de la realidad como la de los demás. La mayoría de las personas simplemente suponen que su forma de ver las cosas es la correcta y juzgan las perspectivas de otras culturas antes de comprenderlas. Estas opiniones se basan en el etnocentrismo, el cual obstruye un mejor entendimiento y la comunicación. Además, las opiniones etnocéntricas impiden a los misioneros examinar sus propias creencias y valores para determinar cuáles tienen fundamentos bíblicos y cuáles se basan en sus creencias culturales.

Como se comentó anteriormente, comprender otras culturas rápidamente echa por tierra la creencia de que la cultura de uno es la correcta y que las otras están equivocadas, y permite que las personas superen el monoculturalismo y desarrollen redes metaculturales que les permitan, hasta cierto punto, comprender culturas diferentes (Hiebert 1999). Estas redes también las capacitan para comparar y evaluar las afirmaciones de verdad de distintas culturas.[6]

La respuesta evaluativa

Volviendo al proceso de contextualización crítica, la tercera etapa es que las iglesias evalúen de manera crítica sus creencias y costumbres actuales a la luz de su nueva interpretación de la Biblia, y tomen decisiones sobre la base de esta nueva verdad. El evangelio no es simplemente información que debe ser comunicada. Es un mensaje al que las personas deben responder. Es más, no basta que los líderes estén convencidos de que hace falta un cambio, ya que ellos pueden compartir sus convicciones y hablar sobre las consecuencias de diversas decisiones, pero deben permitirles a las personas participar en las decisiones finales al evaluar sus antiguas costumbres. Si los líderes toman estas decisiones,

6 Los problemas relacionados con las pruebas de realidad son complejos e involucran a la her menéutica, la epistemología y la ontología. El debate de estos temas supera los límites de este li bro. Para un debate más profundo de estas cuestiones, consulte Hiebert 1999.

deben obligar a que las mismas se lleven a la práctica. El pueblo acatará las decisiones colectivas y habrá pocas posibilidades de que las costumbres que se rechazan se continúen practicando en secreto.

La participación de la gente en evaluar su propia cultura según nuevas verdades requiere del conocimiento de sus propias interpretaciones culturales. Ellos conocen su antigua cultura mejor que el misionero y están mejor posicionados para criticarla constructivamente, una vez que recibieron la enseñanza bíblica. Además, su participación los ayuda a crecer espiritualmente al adquirir discernimiento y aplicar las enseñanzas de las Escrituras a sus propias vidas.

Las congregaciones pueden reaccionar ante las antiguas creencias y prácticas de alguna de las siguientes formas. Muchas prácticas permanecerán, porque no van en contra de las enseñanzas de la Biblia. Los creyentes occidentales, por ejemplo, no tienen problema en comer hamburguesas, cantar canciones seculares, usar trajes de vestir o conducir automóviles. Algunas prácticas serán rechazadas explícitamente por considerarse impropias para la vida cristiana. Las razones del rechazo a menudo no son evidentes para los misioneros o los extranjeros, quienes tal vez no vean mucha diferencia entre las canciones y ritos que las personas conservan y los que rechazan. Pero la gente conoce los significados profundos y ocultos de sus viejas costumbres y su importancia en la cultura. En algún momento el misionero quizás necesite plantear preguntas que las personas pasaron por alto, ya que a menudo dejan de ver con claridad sus propios supuestos culturales.

A veces, las personas modificarán antiguas creencias y prácticas para darles un significado cristiano explícito. Por ejemplo, Charles Wesley usaba las melodías de canciones populares pero con letras cristianas. De la misma manera, los primeros cristianos usaban el estilo de culto que se empleaba en las sinagogas judías, pero lo modificaron de acuerdo a sus creencias. A veces las iglesias locales usan símbolos y ritos cristianos que toman prestados de cristianos de otras culturas. Tales sustitutos funcionales son efectivos porque minimizan la dislocación cultural que se crea cuando simplemente se erradican las antiguas costumbres. Las personas también pueden crear nuevos símbolos y rituales para comunicar creencias bíblicas usando formas típicas de su propia cultura.

Es importante que las iglesias incluyan también rituales que ratifiquen su patrimonio espiritual. Todos los cristianos viven entre dos mundos, el mundo cultural y el cristiano. Los ritos como el bautismo y la Cena del Señor no sólo brindan a los convertidos oportunidades de expresar su nueva fe, sino que simbolizan sus lazos con la iglesia histórica e internacional.

Una vez que las personas analizaron sus viejas costumbres de acuerdo con las enseñanzas bíblicas, el líder o misionero debe ayudarles a organizar las prácti-

cas que hayan elegido de manera que expresen el significado cristiano del evento. Estos ritos y prácticas serán cristianos porque las personas desean explícitamente expresar enseñanzas bíblicas a través de ellos. También serán *autóctonos*, porque fueron creados por la congregación, usando conceptos y formas de su propia cultura que ellos comprenden.

En este punto es necesaria una advertencia. El misionero o líder puede no siempre estar de acuerdo con las elecciones de las personas, pero, en la medida que lo permita su conciencia, es importante que acepte las decisiones de los creyentes locales y reconozca que ellos también son guiados por el Espíritu de Dios. Los líderes deben otorgar a los demás el derecho más importante que conservan para sí mismos: el derecho a cometer errores. La iglesia se fortalece más tomando decisiones conscientes de acuerdo con las Escrituras, incluso cuando no sean siempre las más sabias, que cuando simplemente se limita a obedecer las órdenes de otros.

Los ministerios transformadores

La última etapa de la misionología son los ministerios transformadores que ayudan a la gente a progresar desde el lugar donde está hacia donde Dios quiere que esté. Los misioneros y líderes de iglesias no pueden esperar que la gente sencillamente abandone sus antiguas prácticas y adopte las nuevas. Las personas pueden progresar desde donde se encuentran sólo mediante un proceso de transformación. Esto se aplica tanto a los individuos como a los sistemas sociales y culturales. En la Figura 1.2 lo denominamos *transformación misionológica*.

El ministerio se vincula con lo particular, no sólo con lo universal. El evangelio es la verdad para personas que viven en lugares y tiempos específicos y están atrapadas en sus propios dilemas. Cuando se trabaja con religiones populares es importante recordar que éstas son muy diversas. Hay muchas clases de brujería, adivinación, posesión de espíritus, veneración de ancestros y magia, y cada una requiere una respuesta bíblica que aborde su naturaleza específica. Los líderes y misioneros deben formular respuestas misionológicas específicas en contextos específicos. Este libro no proporciona respuestas rápidas a las numerosas creencias y prácticas de las religiones populares del mundo actual. Busca brindar un marco conceptual mediante el cual los creyentes puedan pensar bíblicamente sobre las religiones populares que encuentren a su paso.

Este libro está organizado de acuerdo con las cuatro etapas de la contextualización crítica. Los capítulos 2, 3 y 4 desarrollan un modelo para estudiar las religiones de manera fenomenológica, que se basa en gran medida en conceptos aportados por la antropología. En las secciones 2 y 3, se usa este modelo para

estudiar las religiones populares a fin de entender sus creencias y prácticas. Sólo de esta manera los misioneros y líderes de iglesias pueden brindar respuestas bíblicas a las preguntas que pretenden contestar. La falta de comprensión de las religiones populares ha sido un punto débil importante en las misiones, y es, en parte, la causa del cristianismo a dos niveles que está presente en todo el mundo. La sección 4 va más allá de la fenomenología, y trata cuestiones asociadas a las tres últimas etapas del proceso, a saber: la crítica ontológica, la respuesta evaluativa y los ministerios transformadores. Ofrece algunas pautas teológicas y misionológicas breves para lidiar con las religiones populares, describe algunos de los riesgos más comunes y sugiere algunos pasos mediante los cuales las iglesias locales pueden estudiar las Escrituras bajo la guía del Espíritu Santo y ayudar a su congregación a vivir como fieles seguidores de Cristo en entornos no cristianos.

2

LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

El primer paso para arribar a una respuesta bíblica a la religiosidad popular es buscar entender las religiones populares desde una perspectiva fenomenológica. Estas religiones están formadas por una abrumante variedad de ritos, festivales, creencias, símbolos, textos, profesionales, instituciones, edificaciones, escuelas, arte, música y procesiones; algunos de los cuales se ven en la vida pública, pero muchos permanecen ocultos en la esfera de lo privado. A diferencia de lo que ocurre en Occidente, donde la religión a menudo sólo representa un pequeño segmento de la vida, en la mayor parte del mundo la religión constituye el núcleo de la cultura y afecta todas las áreas de la vida de las personas. ¿Cómo se puede entender tal diversidad? En este punto, las teorías y los métodos de las ciencias humanistas pueden ayudar a los misioneros a entender las religiones populares en cuanto a su propia lógica interna, y a compararlas y evaluarlas.

Los sistemas humanos

Las religiones populares deben ser analizadas en el contexto más amplio de las religiones en general, las cuales, a su vez, son parte de las culturas y las sociedades. Existen muchos enfoques científicos con relación al estudio de los seres humanos en general, y de las religiones en particular. Los teólogos y los filósofos estudian a los seres humanos fundamentalmente en cuanto a sus sistemas de creencias y de doctrina. Los psicólogos observan los mecanismos internos de los individuos y examinan las motivaciones, conversiones, emociones, creencias y acciones de determinadas personas. Los sociólogos observan las relaciones humanas que mantienen creencias y prácticas religiosas, así como las dimensiones sociales, económicas, políticas y legales de los sistemas sociales relacionados con la religión. Los antropólogos culturales analizan las religiones como sistemas de creencias, símbolos, comportamientos y cosmovisiones, y examinan los rituales y las prácticas asociadas a esos sistemas. Los geógrafos, biólogos y otros científicos naturales estudian el

efecto del tiempo, el espacio, la geografía y la biología humana sobre las prácticas religiosas. Los historiadores analizan los cambios que se producen en las religiones con el correr del tiempo. Todas estas ciencias utilizan una metodología empírica en común y emplean la razón para organizar y analizar observaciones humanas, pero cada una de estas perspectivas aporta un enfoque diferente y también un conjunto diferente de preguntas, y cada una de ellas ayuda a esclarecer la compleja naturaleza de las religiones.

¿Cómo se relacionan entre sí estas distintas perspectivas? Analizadas individualmente, cada una de estas líneas de estudio de los seres humanos tienen un enfoque parcial y por ende, no estudian el todo en su conjunto. Las sociedades y culturas humanas, y los individuos no pueden disociarse en el mundo real. El problema es que, dadas sus limitaciones finitas, las mentes humanas no pueden comprender toda la realidad humana de una vez. Resulta necesario, a efectos analíticos, enfocarse en un aspecto de la realidad u otro.

Enfoques reduccionistas de la integración

La solución más fácil para unir estas perspectivas es el reduccionismo. Si bien los académicos reconocen los valiosos aportes de otras posturas teóricas, a la hora de obtener explicaciones definitivas recurren a su disciplina. Los sociólogos reconocen la importancia de las culturas, pero las ven como sistemas ideológicos que mantienen unidas a las sociedades. No toman en serio el argumento de que las culturas ayudan a comprender la verdadera naturaleza de la realidad. Los psicólogos ven a las culturas y las sociedades como las creencias, las fantasías, las relaciones y los comportamientos de individuos, y pasan por alto la naturaleza grupal de la vida humana.

Los antropólogos socioculturales toman en serio las creencias y actividades, pero a menudo pierden de vista los rasgos únicos y particulares de cada individuo en una sociedad. Estos reduccionismos socavan la posibilidad de un verdadero entendimiento de la naturaleza multifacética de la vida religiosa.

Otro enfoque para integrar los aportes de las distintas disciplinas es lo que Geertz (1965, p. 97) denomina "método estratigráfico". Los diferentes modelos de análisis yacen apilados en capas distintas unas de otras. Al estudiar a los seres humanos, los académicos quitan capa tras capa, considerando cada una como algo completo e irreducible, lo que a su vez revela un tipo de capa bastante diferente debajo. Al despojar las creencias y prácticas de la cultura, hallan las regularidades estructurales de la organización social. Al quitarlas, descubren las necesidades psicológicas "básicas" subyacentes que forjan a los individuos. Debajo de ellas se encuentran las necesidades biológicas: comida, vivienda y salud, que subyacen la estructura íntegra de la vida humana. Este enfoque estra-

tigráfico deja a los académicos con una visión de seres humanos fragmentados y un reduccionismo sutil que prioriza los niveles inferiores.

Un enfoque sistémico de la integración

En la vida real, la religión no está dividida en compartimentos. Para lograr una visión integral, es importante reconocer los valiosos aportes de cada disciplina e integrarlos en un modelo de "sistema de sistemas" de las realidades humanas.[7] Se reconoce la validez de estudiar las diferentes dimensiones de la realidad como microsistemas —incluyendo los sistemas físicos, biológicos, psicológicos, sociales, culturales y espirituales— pero se las considera parte de un macrosistema abarcativo.[8] Se cree que los aportes de cada enfoque son complementarios.[9] Son como diferentes planos del mismo edificio o diferentes mapas de la misma ciudad.

Cada sistema puede ser estudiado por separado, pero en algún momento también deben examinarse las relaciones entre estos sistemas. Por ejemplo, las enfermedades físicas pueden provocar depresión psicológica y dudas espirituales. Por otra parte, las luchas espirituales pueden provocar enfermedades físicas, ansiedad psicológica y tensiones sociales. Las causas pueden surgir en cualquiera de estos sistemas, pero los síntomas a menudo se encuentran en el todo.

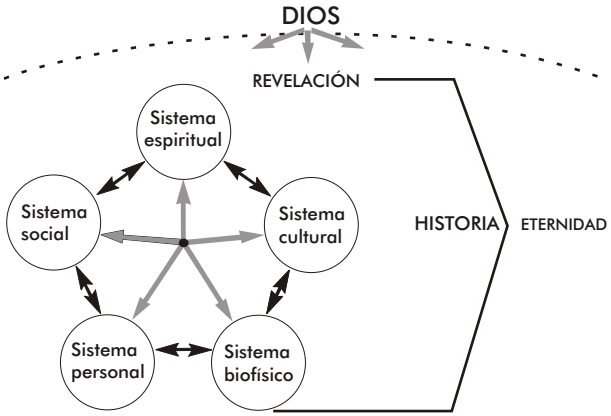
7 Este enfoque de sistema de sistemas fue esbozado por Talcott Parsons, Edward Shils, Clyde Kluckhohn, y otros en *Toward a General Theory of Action* (1952). Su modelo estaba conformado por tres sistemas: personal, social y cultural. A esto le hemos agregado el sistema biofísico y el mundo material, y el sistema espiritual que presenta la Biblia. El último es el que generalmente omitimos en nuestros análisis habituales de la vida y el que debemos reestablecer al centro de nuestra comprensión de los asuntos humanos.

8 Un sistema es un conjunto de elementos relacionados que interactúan de maneras predecibles para formar un todo funcional.

9 La complementación no consiste en una mera yuxtaposición de diferentes visiones de la rea lidad. Estas visiones deben estar insertas en un plano global que integra las otras en una perspecti va general. Además, los diferentes planos no se deben contradecir mutuamente en las áreas donde se superponen. Si existen discrepancias, hay que resolverlas. Por ejemplo, si un plano muestra un cableado en una pared que no existe en el plano estructural, uno de los planos debe ser erróneo. Un ejemplo de complementación es la manera en la que los antropólogos observan las realidades humanas (Headland, Pike y Harris, 1990). Por un lado, deben tomar seriamente lo que las perso nas dicen ver y creer (conocimiento émico), aunque quizás no crean lo que las personas dicen. Por otro lado, los antropólogos examinan la realidad utilizando otras preguntas y otros métodos. Para integrar estos dos enfoques al estudio de la cultura, los antropólogos deben desarrollar una "red metacultural": una posición de objetividad ajena a ambas perspectivas que les permita tras ladarse de una a la otra, compararlas y poner a prueba su veracidad. Si bien este modelo basado en la comparación de diferentes puntos de vista es una nueva perspectiva, permite un análisis que de alguna manera es más "objetivo" que observaciones desde cualquiera de las otras perspectivas por separado.

Figura 2.1

Un enfoque sistémico para estudio del ser humano



Por ende, cuando se tratan problemas humanos, es importante no sólo tratar los síntomas sino también buscar la causa o raíz del problema. Para completar el panorama, es importante tener en cuenta que las religiones siempre están insertas en contextos históricos. Cambian constantemente debido a fuerzas internas y externas e impulsos ideológicos

Sin embargo, detenerse en este punto es seguir cautivo de una visión secular de la religión como en la época de la Ilustración. En el estudio de las religiones, la realidad de los seres y poderes espirituales juega un papel central. Los creyentes deben ver que los ángeles celestiales y los ángeles caídos desempeñan roles muy reales en la vida de los individuos, las sociedades y las culturas a lo largo de la historia. Por sobre todas las cosas, deben colocar a Dios por sobre todo lo demás, y verlo actuar no sólo directamente sobre las personas y las sociedades, sino también a través de otros sistemas (Figura 2.1). Dios llama a los hombres a cumplir una misión. A veces lo hace directamente a través de visiones y sueños, a veces a través de sistemas sociales como la iglesia y los líderes, a veces a través de sistemas culturales, como libros y sermones, y a veces a través de sistemas psicológicos, como convicciones internas y un sentido del llamado de Dios.

Un enfoque sistémico evita los problemas del reduccionismo y la causalidad lineal. Reconoce que el mal puede surgir en cualquiera de estos sistemas, pero las consecuencias a menudo repercuten en todos los otros. Por lo tanto, como ya se mencionó, cuando tratamos con problemas humanos, es importante concentrarse no sólo en los síntomas sino buscar la raíz del problema. Asimismo, una

experiencia, como la conversión de un individuo a Cristo, puede afectar todos los otros sistemas y provocar grandes transformaciones.

Una segunda ventaja de una visión sistémica de la vida humana es que el cambio se puede introducir en cualquier momento y difundirse a otros sistemas a un nivel más amplio. Los creyentes pueden llevar a otras personas a Cristo. A su vez, estos nuevos creyentes organizan iglesias y formulan teologías que cuestionan sus sociedades y culturas. Los hijos de Dios también pueden presentar el evangelio a través de la predicación, los medios masivos de comunicación, el trabajo médico, las escuelas, el trabajo de asistencia a la comunidad y los programas agrícolas. Finalmente, para lograr el cambio definitivo es necesaria la transformación de todos estos sistemas conforme al reino de Dios en la tierra.

Queda claro que es imposible realizar un análisis completo de los seres humanos que abarque todos estos aspectos en un solo estudio. No obstante, es importante tener en cuenta los diversos enfoques y contar con un marco global para que el estudio no termine siendo reduccionista por descuido.

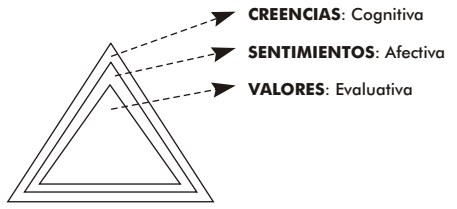
Una visión sistémica de la religión

El primer paso en la aplicación de un enfoque sistémico de la religión es examinar cómo éste opera en cada uno de los sistemas humanos: espiritual, cultural, social, psicológico y biofísico. Dado que cada uno de estos sistemas merece que se le dedique un libro entero, este estudio se limita a un análisis de la naturaleza cultural y social de las religiones populares. El segundo paso es examinar cómo las expresiones religiosas en estos sistemas particulares interactúan en el sistema mayor. Hacemos hincapié en la interacción entre las manifestaciones religiosas en los sistemas sociales y culturales. No se le presta mucha atención a las creencias y prácticas personales y cómo son forjadas por los sistemas culturales y sociales en los que viven los individuos. De más está decir que los individuos reflejan el sistema mayor al que pertenecen y que, al entender las restricciones religiosas que existen en una determinada sociedad, los antropólogos y misioneros pueden aprender muchas cosas que les ayudarán en el trato cotidiano con las personas del contexto en el que se encuentren.

La religión como un sistema cultural

Tradicionalmente, la religión ha sido definida como la creencia en "seres y fuerzas sobrenaturales", y como el comportamiento y las prácticas asociadas con ella. Desde esta perspectiva, la religión se opone a la ciencia, que estudia hechos del "mundo natural" regidos por leyes naturales impersonales y deterministas. Esta definición, definitivamente, es errónea. Primero, es etnocéntrica:

Figura 2.2
Dimensiones de la religión



está basada en el dualismo occidental de espíritu y materia, mente y cerebro, sobrenatural y natural; un dualismo que no existe en la mayoría de las culturas. La mayoría de las personas ven al mundo como un lugar lleno de seres (espíritus, ancestros, seres humanos, nonatos, animales, plantas y espíritus terrenales) y fuerzas (la magia, el maná, la brujería, el mal de ojo, el fuego, la gravedad), tanto visibles como invisibles, que se interrelacionan en la vida cotidiana. Segundo, desde una perspectiva cristiana, este dualismo no es bíblico. La distinción en las Escrituras es entre Dios el Creador y su creación, y esa creación incluye ángeles (buenos y malos), seres humanos, animales y la naturaleza. Las Escrituras no dividen la realidad en reinos sobrenaturales y naturales, es decir, en asuntos espirituales y asuntos naturales.

Actualmente los antropólogos definen la "religión" como creencias sobre la naturaleza esencial de las cosas, como sentimientos y motivaciones profundas, y como valores y lealtades fundamentales. Esta definición proporciona un panorama general de cómo las personas perciben la realidad. En este sentido, el budismo ateo Theravada, el marxismo y el cientismo son religiones. Según Clifford Geertz, "la religión es un sistema de símbolos que actúa para establecer humores y motivaciones poderosos, dominantes y duraderos en los hombres mediante la formulación de conceptos de un orden general de existencia y el disfraz de estos conceptos con un aura de objetividad tal que los humores y las motivaciones parecen excepcionalmente realistas" (Geertz 1979, pp. 79–80). Debemos examinar en mayor profundidad algunos de los elementos implícitos en esta definición.

Las dimensiones de la religión

La cultura está compuesta, entre otras cosas, de sistemas de creencias conformados por tres dimensiones que interactúan: ideas, sentimientos y valores. La religión, como uno de los componentes esenciales de la cultura, refleja estas mismas dimensiones (Figura 2.2). En la definición de Geertz, estas dimensiones se analizan como "conceptos de un orden general de existencia", "motivaciones" y "humores poderosos, dominantes y duraderos".

Las creencias

Las religiones poseen una dimensión cognitiva, la cual incluye las creencias religiosas y el conocimiento profundos que comparten los miembros de un grupo. Por ejemplo, los cristianos hablan de Dios, de ángeles, demonios, pecado y salvación. Cuando hablan de salvación, se refieren a la vida eterna con Dios en el cielo. Los hindúes hablan de *devas* [dioses], *rakshasas* [demonios], *karma* [la ley cósmica del bien y el mal que castiga y recompensa a dioses, seres humanos y animales, y determina sus vidas futuras], *samsara* [el ciclo de reencarnaciones] y *moksha* [salvación]. Cuando hablan de salvación, se refieren a la liberación de la vida eterna y la fusión con el todo cósmico. Los tiv de Nigeria hablan de Dios, los ancestros, los espíritus (buenos y malos) y la fuerza vital. Atribuyen muchas enfermedades a la acción de las brujas. Si tales creencias no se comparten, la comunicación y la vida comunitaria son imposibles.

Los cristianos deben tratar con seriedad las creencias religiosas de otras personas, lo cual no implica que concuerden con ellas, sino que quieren comprender a esas personas y así poder compartir con ellas las buenas nuevas del evangelio de manera efectiva. Las creencias religiosas no son meramente historias imaginarias creadas por una comunidad para unir a sus miembros y mantenerlos en orden. La mayoría de las personas sostienen que sus creencias son más que ficciones útiles. Para ellos, las creencias establecen cómo son las cosas en realidad y, por consiguiente, las consideran como la verdad en un sentido definitivo.

Como se observó en el capítulo 1, es importante comprender las creencias religiosas en cuanto a las experiencias, las suposiciones y la lógica de las personas. Una descripción fenomenológica de su mundo, sin embargo, no es suficiente. Resulta de igual importancia la comparación de diferentes religiones para el desarrollo de redes metaculturales que faciliten el entendimiento entre diferentes religiones y su evaluación. Este tipo de comparaciones permite adentrarse no sólo en la naturaleza de diferentes religiones, sino también en los anhelos religiosos del corazón humano.

Los sentimientos

Las religiones también implican sentimientos muy profundos: expresiones de alegría y pesar, miedo y repulsión, sobrecogimiento y adoración. Estos humores poderosos, dominantes y duraderos actúan como un muro que protege las creencias de ataques desde el interior y el exterior brindando apoyo emocional a su veracidad. Estas emociones se expresan de diferentes maneras en diferentes culturas. En algunas religiones, las emociones dominantes son el

sobrecogimiento y el asombro en presencia del gran misterio expresado en los rituales formales. Otras buscan paz y calma por medio de la meditación y el misticismo. Y otras hacen hincapié en el éxtasis logrado mediante el baile, la percusión, las drogas y la auto-tortura. En resumen, las religiones varían muchísimo en cuanto a las emociones que valoran y la manera de expresarlas.

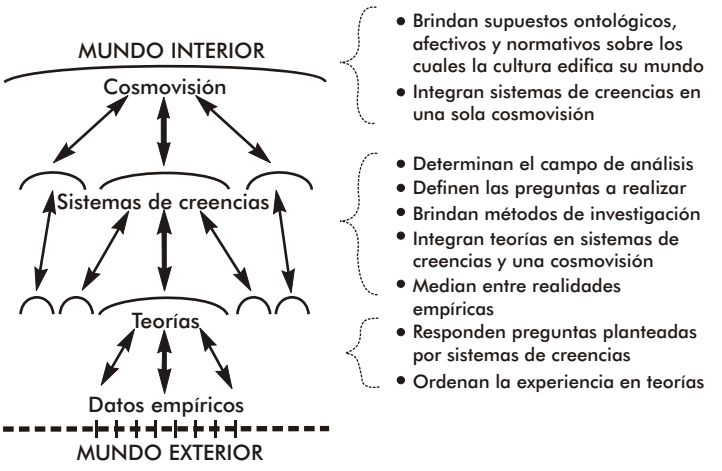
Los comunicadores transculturales a menudo pasan por alto la importancia de esta dimensión afectiva en la vida de personas comunes. Los líderes hacen hincapié en predicar la verdad cognitiva en los oficios religiosos y desestiman la importancia de los sentimientos en el culto. Actúan con premura para cumplir con su trabajo y no se dan cuenta de la aflicción emocional que causa este tipo de cultos. A menudo las personas salen de la iglesia con la cabeza llena y el corazón vacío. La mayoría de la gente toma decisiones de fe basándose tanto en emociones y experiencias como en la argumentación racional. Por otra parte, si se hace hincapié únicamente en el plano afectivo, las personas terminan con el corazón lleno y la cabeza vacía. Tanto la cognición como los sentimientos son vitales para la vida religiosa.

Los valores

La mayoría de las religiones se basan en un llamado para que los fieles transformen sus vidas de acuerdo a un orden moral que juzga a las personas y a sus acciones como correctas o incorrectas, honradas o malvadas, morales o inmorales, justas o injustas, decorosas o indecorosas. Este orden, a su vez, se basa en lealtades fundamentales —los dioses adorados por las personas, ya sean deidades, un grupo, uno mismo, el materialismo, el sexo o el poder— que son los valores que constituyen el núcleo de la religión. Estas lealtades y valores son la base que usan las personas para decidir qué es verdadero y falso, y honrado y malvado. Por ejemplo, en Norteamérica es peor decir una mentira que herir los sentimientos de otra persona. En otras culturas, es más importante alentar a los demás, incluso si para eso es necesario torcer un poco la verdad. En el cristianismo norteamericano, la inmoralidad sexual es uno de los mayores pecados. En el sur de Asia, perder los estribos es la peor ofensa.

Los valores son la base de las acciones humanas. Es posible que las personas salgan de la iglesia con su cabeza y su corazón llenos, pero sin que sus vidas hayan cambiado. Sólo en la medida en que las personas responden a sus creencias y sentimientos es que estos aspectos pasan a ser una religión viva en su vida. Estas tres dimensiones: las ideas, los sentimientos y los valores, son importantes para comprender la naturaleza de la religión.

Figura 2.3
Niveles de conocimiento cultural



Los niveles de conocimiento

Después de haber examinado las dimensiones de la religión, nos detendremos a examinar la naturaleza de los sistemas de creencias y su lugar en la cultura como un todo. Larry Laudan nos proporciona un modelo útil de conocimiento cultural (1977, Figura 2.3). Laudan señala que la mente humana trabaja en diversos niveles de abstracción. La comprensión de estos niveles resulta crucial para entender las religiones populares y su relación con las religiones formales.

Los signos

Las experiencias humanas de la realidad están mediadas por palabras, gestos, ilustraciones y otros signos que vinculan experiencias con imágenes mentales. Los signos permiten que las personas organicen el mundo en una cantidad manejable de conceptos con los cuales pueden pensar. Por ejemplo, los anglófonos juntan muchísimas experiencias y las denominan "árboles", "rocas", "vacas", "patos", etc. Mary Douglas describe el proceso (1966, pp. 36–37).

> Como perceptores, seleccionamos de todos los estímulos que reciben nuestros sentidos sólo aquellos que nos interesan, y nuestros intereses están gobernados por una tendencia a establecer patrones...En un caos de impresiones cambiantes, cada uno de nosotros construye un mundo estable en el que los objetos tienen formas reconocibles, están ubicados en profundidad y tienen permanencia. Al percibir construimos, tomando algunas señales y rechazando otras.Las señales

> más aceptables son las que se incorporan con mayor facilidad a un patrón en construcción. A medida que pasa el tiempo y nuestras experiencias se acumulan, depositamos un valor cada vez mayor en nuestros sistemas de clasificaciones. Por ende, se va construyendo una inclinación conservadora. Nos da confianza. En cualquier momento, es posible que tengamos que modificar nuestra estructura de suposiciones para que se adapte a una nueva experiencia, pero cuanta mayor coherencia con el pasado tenga una experiencia, mayor será la confianza que podremos tener en nuestras suposiciones. Por lo general, todo lo que observamos se preselecciona y organiza en el mismo momento de la percepción.

Los signos reducen muchísimas experiencias a una única categoría para que la mente humana pueda captarlas. Son ladrillos que permiten que los seres humanos construyan mundos mentales de la realidad según su percepción. Usan estos mundos internos para vivir en el mundo exterior y manipularlo. Por ejemplo, en su mente, piensan en su casa y conducen hasta ella. Se imaginan mentalmente una vaca violeta, y entonces pintan a su vaca de violeta. En resumen, los datos empíricos permiten que personas ajenas a una religión reconozcan los signos y símbolos utilizados en un determinado contexto religioso.

Para comprender a la religión como sistema cultural, es importante estudiar los signos usados por las personas para reflejar sus creencias, sentimientos y valores. Asimismo, debemos estudiar cómo usan estos signos, ya que al hacerlo aprendemos a comprender los mundos mentales de las personas que los utilizan. (La naturaleza de los signos religiosos se examina con mayor profundidad en el capítulo 9).

Las teorías

Retomando la discusión de los niveles de conocimiento cultural de Laudan, pasamos a teorías que son sistemas explicativos limitados de bajo nivel que buscan responder preguntas específicas sobre un rango acotado de la realidad (Figura 2.3). Vinculan percepciones, conceptos, nociones de causalidad, comparaciones lógicas y otros elementos para arribar a interpretaciones explícitas de la realidad. Por ejemplo, algunas personas atribuyen las enfermedades a virus y bacterias, otras al enojo de los ancestros, otras a las maldiciones, tabúes rotos y brujerías, y otras al destino o al mal *karma.* Todas son explicaciones lógicas de la realidad percibida por personas en un determinado contexto. Son explicaciones alternativas al mismo tipo de preguntas, en este caso, "¿por qué se enferma la gente?". Las propias teorías pueden tener además diferentes niveles de generalidad, con las teorías más amplias subsumiendo a las más limitadas.

Los sistemas de creencias

Las teorías, a su vez, están insertas en sistemas de conocimiento de nivel más alto. Thomas Kuhn (1970) los llama "paradigmas", Laudan (1977) los denomina "tradiciones de investigación" y nosotros nos referiremos a los mismos como "sistemas de creencias". Estos son cuerpos de conocimiento que emergen como respuesta a preguntas clave y métodos acordados para encontrar respuestas. Por ejemplo, en ciencia, "física", "química", "biología", "medicina" y las demás disciplinas son sistemas de creencias. En teología, la teología sistemática y la teología bíblica son sistemas de creencias diferenciados. En la vida cotidiana en los Estados Unidos, los sistemas de creencias incluyen la mecánica automotriz, la ingeniería eléctrica, la cocina, el fútbol, la música clásica y la agricultura. Los sistemas de creencias guían procesos de pensamiento y permiten que las personas se enfoquen en la experiencia y formulen teorías para ayudarlas a resolver los problemas de la vida y lograr sus objetivos. Al hacerlo, los sistemas de creencias contribuyen a darle sentido a la vida.

Las religiones formales, las religiones populares y las ciencias son sistemas de creencias diferentes que buscan responder preguntas diferentes, utilizando métodos diferentes y enfocándose en diferentes conjuntos de datos. A menudo los misioneros y los líderes eclesiásticos brindan respuestas a las preguntas de la religión formal, pero no comprenden que las religiones populares buscan responder otras preguntas. Por ende, cuando las personas se convierten, simplemente suman creencias religiosas formales a las creencias religiosas populares que ya tenían, un grupo de creencias pasa a ser público y el otro, más privado. El resultado es un cristianismo a dos niveles. Para lidiar con esta difícil coexistencia de dos sistemas de creencias, es importante que los líderes cristianos brinden respuestas a las preguntas cotidianas de la vida de la gente, preguntas insertas en las religiones populares, las cuales están arraigadas en el concepto de verdad de las personas.

Las cosmovisiones

En los niveles más altos de abstracción, los sistemas de creencias se ven reflejados en las cosmovisiones. Las cosmovisiones son los marcos de pensamiento más abarcativos que relacionan sistemas de creencias entre sí. Engalanan a estos sistemas de creencias con un aura de certeza de que, efectivamente, así es la realidad. Son supuestos fundamentales con los que las personas de una comunidad piensan, no lo que piensan.

Dado que los supuestos de una cosmovisión se dan por sentado, generalmente no son analizados y están implícitos. Son reforzados por los sentimientos más

profundos, y quien los pone en tela de juicio pone en tela de juicio los cimientos de la vida de la gente. Como señala Geertz (1979), no existe un miedo humano mayor que la pérdida de la sensación de orden y sentido. Las personas están dispuestas a morir por sus creencias si éstas le dan sentido a su muerte.

Las interconexiones

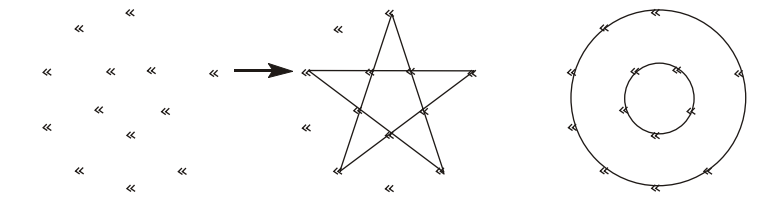
Para comprender la religión como un sistema cultural, es importante estudiar los símbolos, teorías, sistemas de creencias y cosmovisiones de la religión, y mostrar las conexiones entre estos niveles. Primero, es importante mostrar la relación entre las creencias y prácticas explícitas y el sistema de creencias mayor en el que están insertas. Es fácil escuchar lo que las personas dicen y observar lo que hacen, y describir su religión en cuanto a creencias y prácticas específicas, como la veneración de los ancestros, la brujería, la magia o la adivinación. Pero esto pasa por alto el hecho de que las creencias y las doctrinas forman parte de sistemas de creencias mayores que buscan responder las preguntas fundamentales de la vida. Es importante estudiar las preguntas, los datos y los métodos que subyacen las manifestaciones explícitas de la vida religiosa. Por ejemplo, es importante saber no sólo por qué las personas creen que alguien está poseído por los espíritus, sino también lo que creen sobre la posesión en general: o sea, cuáles son sus manifestaciones, cuándo y por qué se produce, cuáles son los posibles remedios y cómo se relaciona con otras creencias. Los sistemas de creencias legitiman preguntas clave, datos y métodos de análisis, que se responden a través de creencias explícitas.

Luego es importante mostrar cómo los sistemas de creencias están insertos en cosmovisiones y cómo se relacionan entre sí. Las cosmovisiones brindan los supuestos fundamentales sobre la naturaleza de la realidad y sobre el bien y el mal que los sistemas de creencias utilizan para elaborar sus teorías. Las cosmovisiones también median entre los sistemas de creencias cuando surgen conflictos. Por ejemplo, en Occidente, la tensión entre ciencia y religión no se puede resolver simplemente conciliando ambas en el nivel de teorías específicas como las relacionadas con los orígenes de la humanidad. La integración sólo se puede producir cuando ambas están insertas en una misma cosmovisión que media entre sus desacuerdos.

Las configuraciones

La interconexión no sólo debe mostrar los vínculos entre diferentes niveles de conocimiento, sino que debe tomar en cuenta la naturaleza configuracional de todo el conocimiento humano. El conocimiento no es la suma de trozos de información, sino el sistema de interpretación que vincula esos trozos para formar

Figura 2.4
La naturaleza configuracional del conocimiento

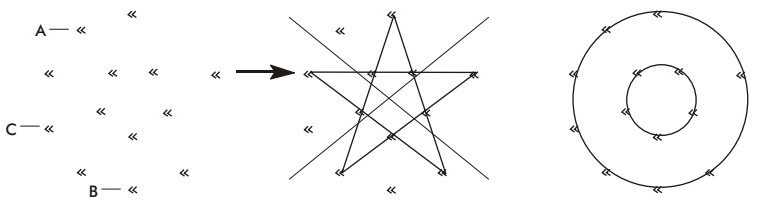


un todo explicativo. Las configuraciones combinan hechos objetivos con interpretaciones subjetivas de estos hechos para explicar la realidad. Por ejemplo, las personas miran diez puntos o "hechos" (Figura 2.4), pero intentan darles significado organizándolos en un patrón mayor. Algunos ven una "estrella", otros dos "círculos".

Las estrellas y los círculos, ¿existen en la realidad o son creados por la mente del observador? La respuesta es que ambas opciones son correctas. Cada observador interpreta la forma de una estrella o la de dos círculos. Sin embargo, los observadores no verían una estrella o dos círculos si los puntos no estuvieran colocados de forma tal que pudieran ser interpretados como la forma de una estrella o dos círculos. Si los puntos estuvieran colocados aleatoriamente en la página, los observadores determinarían que no existe orden alguno en la disposición de los puntos. Es la naturaleza configuracional del conocimiento la que le da significado a experiencias no interpretadas observando el orden o la historia subyacente. La configuración le proporciona una coherencia y comprensión al conocimiento que permite darle sentido al aluvión desconcertante de datos empíricos que ingresan a la mente. Ayuda a las personas a "imaginarse" la realidad.

La naturaleza configuracional del conocimiento es importante para comprender el cambio cultural. Un cambio normal se da en un sistema de creencias cuando se incorporan nuevos datos y se produce un reacomodamiento para incorporar la nueva información. Las revoluciones, lo que Kuhn llama "cambios de paradigma", se producen cuando se rechaza la configuración existente porque ya no puede explicar los datos adecuadamente, y se adopta una nueva configuración que explica mejor los datos. Por ejemplo, cuando existen dos interpretaciones de la misma serie de puntos, surge la pregunta "¿qué coincide mejor con el orden subyacente?" Para responder a esta pregunta se necesitan

Figura 2.5
La naturaleza configuracional del conocimiento



más puntos para poder confirmar una interpretación y descartar la otra. Si una mayor investigación muestra un punto en el punto A, los observadores comienzan a cuestionar la interpretación de los puntos como una estrella (Figura 2.5). Si surgen más hechos en los puntos B y C, los observadores se dan cuenta de que dos círculos son una mejor explicación de la nueva información que una estrella y comienzan a verificar los datos en los puntos D y E.

Una comprensión configuracional de la naturaleza del conocimiento ayuda a los misioneros y líderes cristianos a comprender la naturaleza de la conversión a Cristo. Hay quienes argumentan que la conversión requiere un rechazo de todos los aspectos de la religión anterior, ya que ésta está formada por la suma de sus partes. Incluir elementos de la religión anterior en la nueva es contaminar la nueva religión. Si se encuentra significado en la configuración que ordena la experiencia, sin embargo, no todos los hechos deben manifestarse, o ser totalmente exactos, para ver el patrón mayor. A menudo, datos parciales y aproximados son adecuados para comprender lo que sucede. Por lo tanto, es posible utilizar elementos tradicionales para elaborar respuestas bíblicas en contextos culturales específicos, pero estos elementos deben adquirir un nuevo significado en los nuevos sistemas de creencias y cosmovisiones cristianos.

La sección 2 de este libro examina las religiones populares como sistemas de creencias y analiza las preguntas clave que buscan responder y algunas de las muchas respuestas dadas a estas preguntas. La sección 3 estudia los signos, mitos y rituales que expresan estas creencias.

La religión como un sistema social

Las religiones populares deben ser estudiadas como sistemas sociales conformados por personas reales que se relacionan de maneras complejas y diversas. Las comunidades de creyentes organizan actividades religiosas. Los ancestros

deben ser alimentados, los espíritus aplacados con sacrificios de sangre, los dioses supremos adorados con fuego e incienso, y los animales y la tierra respetados mediante ofrendas. Los recién nacidos deben ser transformados en niños, los niños, en adultos, los adultos, en parejas casadas, y los ancianos, en ancestros mediante rituales apropiados. Festivales, danzas de la lluvia, peregrinajes y eventos religiosos deben ser organizados y financiados, se debe realizar magia para garantizar buenas cosechas, y se deben confeccionar amuletos para proteger a los novios de cualquier persona en la audiencia que pueda echarles el mal de ojo. Se establecen instituciones, como órdenes monásticas, escuelas y grupos denominacionales, y se realizan conferencias. Surgen movimientos religiosos que cuestionan las órdenes religiosas existentes. Estos eventos religiosos, como todas las actividades sociales, poseen dimensiones económicas, sociales, políticas, legales e ideológicas, y para comprender estos eventos, debemos comprender sus dinámicas sociales.

Los sistemas sociales son necesarios para las actividades grupales. Se definen los roles, se juntan los recursos, se planifican eventos, se distribuye el poder y se alienta u obliga a los individuos a participar. Al igual que la cultura no puede existir sin formas instituidas socialmente, la religión (verdadera o falsa) no puede sobrevivir sin actividades grupales. Los sistemas sociales también son esenciales para transmitir creencias y prácticas religiosas a las próximas generaciones. Las creencias interiores que no hallan una expresión externa en los sistemas sociales no pueden ser transmitidas a los jóvenes y pronto desaparecen.

La naturaleza social de las religiones populares no es el principal enfoque de este libro, pero algunos de sus aspectos, como el liderazgo, la organización y los movimientos religiosos, serán analizados en la sección 3.

La religión como un sistema personal

Un análisis completo de las religiones populares requiere un estudio de los factores psicológicos involucrados. ¿Cuáles son los estados y procesos mentales de quienes participan de una danza ritual, un funeral, un festival o un sacrificio de animales o seres humanos? ¿Cómo se adora a los dioses en privado y cuáles son los procesos mentales involucrados en la conversión? Dado que el enfoque de este libro son las religiones populares como parte de sistemas socioculturales, los factores psicológicos no se tratarán excepto cuando formen parte del análisis de los sistemas culturales y sociales de las religiones populares. No obstante, es importante tener en cuenta la importancia de las personas religiosas como individuos, y su relación con los sistemas sociales y culturales a los que pertenecen. Si bien sus creencias y prácticas son muy personales, también son

determinadas por las creencias, la cosmovisión y la organización de la comunidad en la que están involucradas.

La religión como una realidad espiritual

Por último, los creyentes en Cristo deben tomar con mucha seriedad las realidades espirituales. Dios trabaja para atraer personas hacia él, y Satanás y sus seguidores intentan enceguecerles la mente para que no vayan hacia la luz. Gran parte de esta batalla se relaciona con los sistemas religiosos. Dios revela la verdad; Satanás busca enceguecer las mentes humanas modificando levemente las verdades y convirtiéndolas en falsas ideologías. Dios trabaja a través de la iglesia como un cuerpo de creyentes; Satanás usa instituciones sociales como comunidades religiosas, sistemas de parentesco, clases sociales y naciones para evitar que las personas sigan a Dios. Lo que aleja a muchos individuos de la fe no son únicamente las ideologías falsas, sino las estructuras sociales en las que viven, las cuales los persiguen y matan si se convierten.

A nivel espiritual, es importante distinguir entre lo real y lo irreal, entre la verdad de Dios y los engaños de Satanás. Las brujas, ¿poseen un poder real? ¿Existen personas con el poder del mal de ojo, que hace que otros se enfermen? ¿Hay espíritus terrenales que viven en árboles, rocas y ríos? Los espíritus, ¿pueden poseer a los seres humanos? ¿Hay poderes mágicos en los amuletos y en los hechizos? En este punto, el análisis debe ir más allá de la fenomenología y la comparación de diferentes afirmaciones de verdad, y se debe realizar una crítica ontológica de estas afirmaciones. En la sección 4 de este libro, se exploran las respuestas misionológicas preliminares.

Ahora realizaremos un estudio de las religiones populares como sistemas de creencias y examinaremos la diferencia entre las religiones populares y las religiones formales.

3

EL ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS DE CREENCIAS

Si, como pensamos, las religiones populares son sistemas de creencias. ¿En qué se diferencian y en qué se relacionan con otros sistemas de creencias, como las religiones formales, las ciencias, la música, la agricultura y la cocina? Para estudiar estas relaciones y el problema del cristianismo a dos niveles, necesitamos un modelo que nos sirva para comparar y contrastar las distintas clases de sistemas de creencias.

Un modelo analítico de sistemas de creencias

El modelo que usaremos en este libro tiene dos dimensiones de análisis. La dimensión horizontal se relaciona con las analogías fundamentales que las personas emplean al formular sus creencias; la dimensión vertical se relaciona con la trascendencia o la escala.

Las metáforas raíz

Los seres humanos usan analogías fundamentales -lo que Steven Pepper (1949) denomina "metáforas raíz"- para representar imágenes del carácter y las acciones del mundo. La gente habla de la "cabeza de familia" o del "brazo de la ley" como si la familia o la nación fuesen seres vivos. También se compara al amor con flores, a las computadoras con cerebros y a los espíritus con sombras.

Hay dos analogías básicas que están especialmente difundidas: las metáforas orgánicas que describen las cosas como seres vivos que se relacionan entre sí, y las metáforas mecánicas que las consideran objetos inanimados que actúan el uno sobre el otro como las partes de una máquina (Figura 3.1).[10] Un tipo de ana-

10 En la filosofía occidental, unas se denominan *personae,* las que se refieren a Dios, los espíritus, los humanos y otros seres vivos, y las otras *impersonae,* las que se refieren a la categoría del Absoluto impersonal.

Figura 3.1
Metáforas raíz

Orgánicas	Mecánicas
• Como un ser vivo	• Como una máquina
• Los procesos de la vida	• Las fuerzas interpersonales
• Relacional	• Control, fórmulas
• De naturaleza Ética	• De naturaleza amoral

logía puede ser dominante en una cultura determinada, pero ambas están presentes en todas las culturas. Por ejemplo, la cosmovisión moderna, que domina la ciencia y el ámbito público de la vida, recurre a conceptos mecanicistas, en tanto que la esfera privada del hogar y la religión pone énfasis en las relaciones y la expresión de las emociones.[11]

Las metáforas orgánicas

A menudo la gente compara los fenómenos complejos con seres vivos a fin de comprenderlos. En estas analogías orgánicas, se cree que los elementos que se estudian están vivos de alguna manera, que atraviesan procesos similares a la vida humana y que se relacionan unos con otros de maneras análogas a las relaciones interpersonales. Por ejemplo, al describir las civilizaciones humanas, el filósofo Oswald Spengler y el historiador Arnold Toynbee las representan como entidades orgánicas que nacen, se enferman y envejecen, y finalmente mueren. De forma similar, los practicantes fanáticos de las religiones tradicionales creen que muchas enfermedades son causadas por espíritus malignos que están vivos, cuya cólera se puede provocar, pero que también pueden ser aplacados mediante súplicas o la ofrenda de un sacrificio. Los cristianos ven su relación con Dios en términos orgánicos: Dios es una persona y los humanos se relacionan con Èl de maneras análogas a las relaciones humanas. Los Salmos hablan de Dios como el "pastor" y "el padre de los huérfanos y protector de las viudas". El apóstol Pablo emplea esas analogías a menudo en su enseñanza sobre la iglesia como el "cuerpo de Cristo" (Ro. 12:4-5, 1 Co. 12:14-30, Ef. 4:25, Col. 3:15).

Las explicaciones orgánicas describen al mundo como seres vivos que se relacionan entre sí. Se cree que objetos tales como las rocas, los árboles y la tierra tienen sentimientos, pensamientos y voluntad propia y que realizan acciones y responden a las acciones de otros del mismo modo que los humanos y los animales. A menudo se cree que los seres orgánicos aman, se casan, tienen cría, riñen entre sí, van a la guerra, se alimentan, se convencen y se coaccionan los unos a los otros.

11 En este punto recurrimos al modelo de Morris Opler (1945), quien analiza las cosmovisiones como tensiones dinámicas entre temas y contratemas, los cuales varían en distintos contextos so ciales y cambian con el tiempo.

Las metáforas orgánicas tienen varias características. En primer lugar, se piensa que tienen una vida propia, que incluye procesos internos como el nacimiento, la salud, la enfermedad y la muerte. Por ejemplo, algunos sociólogos hablan del nacimiento, el crecimiento, el deterioro y la muerte de las instituciones, y las describen como sanas o enfermas. Presentan a las instituciones como actores que eligen cursos de acción y actúan según su propia iniciativa.

En segundo lugar, las metáforas orgánicas centran su atención en las partes que conforman el cuerpo, y la función que éstas cumplen en mantener con vida el organismo. Una criatura viviente no es simplemente una colección de órganos. Estos órganos se relacionan entre sí dentro de sistemas complejos en los que cada órgano lleva a cabo funciones fundamentales para mantener al organismo con vida. Es más, estas relaciones son dialécticas: las acciones de un órgano afectan a los demás. El todo conforma un sistema homeostático donde existe equilibrio y contribución mutua al bienestar del todo.

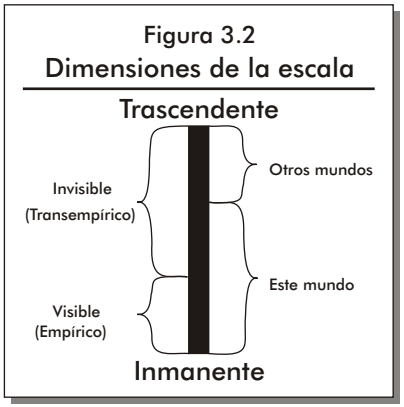
En tercer lugar, las metáforas orgánicas son de naturaleza moral. Los humanos pueden pecar porque son criaturas vivas y responsables de sus acciones. La gravedad, el fuego y la energía nuclear no pecan, si bien causan enormes daños. La rectitud y la inmoralidad se vinculan a las relaciones entre seres vivos.

Las metáforas mecánicas

La segunda metáfora a la que los humanos recurrimos con frecuencia es la de una máquina. En esta analogía, se cree que las cosas son partes inanimadas de sistemas mecánicos más amplios, controlados por fuerzas impersonales, o por las leyes impersonales de la naturaleza. Por ejemplo, según las ciencias occidentales el mundo está formado por partículas inertes que interactúan de acuerdo a fuerzas. Cuando la gravedad empuja una roca hacia la tierra, no es porque la tierra y la roca deseen juntarse: ni la tierra ni la roca tienen ninguna opinión al respecto.

Las entidades mecánicas son esencialmente deterministas porque, como las máquinas, son controladas por fuerzas impersonales. Si los humanos conocen estas leyes pueden manipular y controlar el sistema de acuerdo a su conveniencia mediante las fórmulas correctas. En un sentido, ejercen un control divino sobre su propio destino.

Las realidades mecanicistas son básicamente amorales. Las fuerzas no son intrínsecamente buenas ni malas, sino que pueden usarse en ambos sentidos. Como se comentó antes, la gravedad, la energía nuclear y el viento no pecan: son los humanos, los espíritus y los dioses quienes los usan para el bien o para el mal.



La escala de trascendencia

En el modelo analítico de sistemas de creencias ilustrado en la Figura 3.2, la dimensión vertical corresponde a la inmanencia-trascendencia. En el extremo inferior se halla el mundo empírico de los sentidos humanos; en el superior, el reino cósmico inaccesible para la experiencia humana; en el medio, las realidades ocultas o transempíricas de este mundo. Estos tres niveles surgen de la intersección entre dos categorías: este mundo (la tierra, el universo) y los otros mundos (los cielos, los infiernos), y lo visible (lo empírico) y lo oculto (lo transempírico).

Este mundo: lo visible

El primer nivel es el mundo de la experiencia humana inmediata: lo que la gente ve, oye, toca y saborea. Todas las personas son conscientes de este mundo y desarrollan ciencias para explicarlo y controlarlo. Desarrollan teorías sobre la "naturaleza" que los rodea: cómo construir una casa, sembrar un cultivo o navegar una canoa. También tienen teorías sobre las relaciones humanas: cómo criar un niño, tratar al cónyuge o lidiar con un pariente. Cuando un naga del noreste de la India atribuye la muerte de un ciervo a una flecha, o una esposa yoruba de África occidental explica qué es cocinar con relación al fuego que arde bajo la olla, ambas están empleando explicaciones científicas basadas en observaciones y deducciones empíricas. La ciencia occidental no es la única en este sentido.

Este mundo: lo oculto

El segundo nivel tiene que ver con seres y fuerzas que no pueden observarse directamente, pero que se cree que existen en esta tierra. Estos incluyen espíritus, fantasmas, ancestros, demonios, dioses y diosas terrenales que viven en árboles, ríos, colinas y aldeas. En la Europa medieval estos seres incluían troles, duendecillos, gnomos, elfos y hadas, y se los consideraba reales. Estos espíritus no viven en otro mundo o tiempo, sino con los humanos, animales y plantas de este mundo y tiempo. La mayoría de ellos nunca viaja a otros mundos, como los cielos o los infiernos. Las fuerzas en este nivel incluyen poderes sobrenaturales como el maná, el mal de ojo, la magia y la brujería, de los cuales hablaremos en

profundidad más adelante en este capítulo, y de hecho, a lo largo de todo el libro.

En muchas religiones tradicionales no hay una distinción clara entre las realidades visibles y ocultas de este mundo. Los seres y las fuerzas espirituales juegan un papel fundamental en la vida de las personas. Habitan el mundo paralelo de las sombras. Por ejemplo, entre los fon de Benín, la dinastía real gobierna ambos mundos: los ancestros reales en el mundo espiritual gozan del mismo estatus y riqueza que sus descendientes, quienes son los reyes en el mundo material. El nacimiento y la muerte son momentos de transición entre un mundo y el otro, y la comunicación entre ambos mundos se mantiene a través de la plegaria, el sacrificio y la adivinación. Cada mundo afecta al otro. Los ancestros pueden lastimar o matar a los vivos cuando están furiosos o se sienten abandonados, y pueden bendecir a los vivos y su reino cuando están satisfechos.

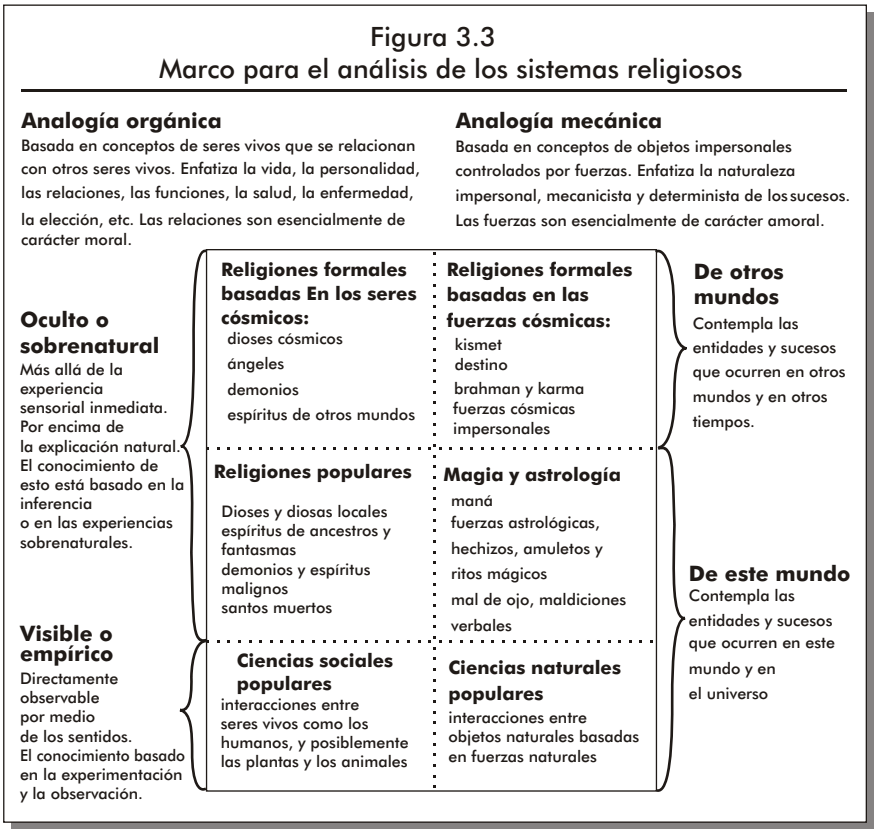
Los otros mundos: lo oculto

Mucho más allá del mundo inmediato de la experiencia humana hay otros mundos: los cielos, infiernos, purgatorios, y otros niveles de realidad que existen fuera de este mundo. Los griegos creían en los siete cielos y los siete infiernos, y que el mundo natural se hallaba en el medio. En este mundo trascendental encajan los conceptos africanos de un dios supremo y las ideas hindúes de Siva y Vishnu. Aquí pertenece el concepto judío de Jehová, que se opone directamente al de Baal y Astarot de los cananeos, que eran deidades de este mundo, de la zona intermedia. Por cierto, Jehová interviene en los asuntos de esta tierra, pero su morada está por encima de ella. A este nivel también pertenecen las fuerzas cósmicas trascendentes, como la creencia hindú en el karma, la ley cósmica moral; y la creencia musulmana en el kismet, un poder trascendente similar al "destino".

El modelo

Al combinar estas dos dimensiones de metáfora y trascendencia se produce una cuadrícula o matriz para examinar y comparar distintos sistemas de creencias (Figura 3.3). El modelo crea seis sectores, dos en cada nivel de la escala inmanente-trascendente. Cada nivel lidia con distintas entidades ontológicas. En el extremo inferior están las ciencias: sistemas de creencias que emplean explicaciones "naturales" para explicar fenómenos que se perciben empíricamente. Las ciencias naturales usan analogías mecánicas o impersonales, en tanto que las ciencias sociales usan analogías orgánicas o transaccionales. En el extremo superior se hallan las que típicamente se denominan 'religiones': sistemas de creencias vinculados a realidades cósmicas fundamentales tales como dioses

Figura 3.3
Marco para el análisis de los sistemas religiosos



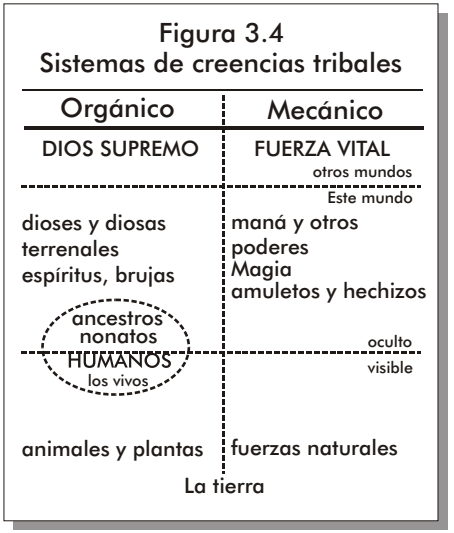
celestiales, demonios, destino, karma, cielo e infierno. El nivel intermedio es difícil de comprender para el ser humano moderno. Trata de las realidades transempíricas de este mundo: la magia, el mal de ojo, los espíritus terrenales, los ancestros, la brujería, la adivinación y demás. El propósito de este libro es esencialmente ayudar a los misioneros y líderes de iglesias a comprender esta "zona intermedia".

Es importante recordar que este es un modelo analítico. En la vida real, los límites entre las categorías frecuentemente resultan confusos. Las analogías orgánicas y mecánicas forman un continuo horizontal que presenta muchos matices entre los extremos. Por ejemplo, en Occidente la gente no considera las plantas y las células como seres íntegramente vivos (como los humanos y los animales) en tanto que los hombres jóvenes a menudo hablan a sus automóviles como si éstos tuvieran vida. De manera similar, los límites entre la dimensión vertical del otro mundo y el mundo transempírico, y entre el mundo transempírico y este mundo empírico resultan confusos. Los seres y las fuerzas, a su vez,

también se trasladan de un nivel a otro. Los humanos vivos ingresan al mundo espiritual cuando mueren, el destino y el karma determinan el futuro de la gente en la tierra, y los dioses celestiales toman forma humana y participan de actividades humanas.

Para ver de qué manera este modelo puede servir para comprender los distintos sistemas religiosos, debemos observar algunos ejemplos (Figuras 3.4, 3.5, 3.6, 3.7). Esta comparación nos ayuda a observar algunos de los sistemas que se usan para describir y explicar las experiencias humanas.

Figura 3.4
Sistemas de creencias tribales



El modelo elaborado

Antes de aplicar este modelo al estudio de religiones específicas, debemos observar más detenidamente las seis categorías que emergen de la cuadrícula analítica, considerando primero los ejemplos de metáforas orgánicas y luego los de metáforas mecanicistas en cada nivel de trascendencia.

Figura 3.5
Sistemas de creencias populares chinas



Las metáforas orgánicas

Las metáforas orgánicas son comunes en la mayoría de las religiones. Según diversas religiones, el universo está poblado por una abrumante variedad de seres vivos. Algunos viven sobre la tierra o debajo de ella, otros en el cielo y el paraíso, y otros en otros universos o planos de la realidad.

Figura 3.6
Sistemas de creencias populares hindúes

Orgánico	Mecánico
Brahma, Vishnu, Siva	Brahma
otros dioses supremos	karma, samsara dharama
rakshasas, yakshasas otros demonios	otros mundos
diosas de esta tierra	magia (este mundo)
espíritus caprichosos ancestros,	mal de ojo
los no nacidos	astrología
	amuletos y hechizos
	oculto
humanos vivos	visible
seres infrahumanos	medicina ayurveda
animales y plantas	y unami
	fuerzas naturales

Figura 3.7
Sistemas de creencias populares musulmanas

Orgánico	Mecánico
ALÁ	Quismet
arcángeles	
ángeles y demonios	otros mundos
Jinn	este mundo
Quarina	baraka
Zar	magia
Aisha Quandisha	dhikr
ancestros, almas	astrología
de los muertos	mal de ojo
	números de la suerte
	Qurán, objetos sagrados
	amuletos (oculto)
walis, hombres piadosos	visible
santos, profetas	medicinas y hierbas
humanos	fuerzas naturales
animales y plantas	

Los seres de otros mundos

Está muy difundida la creencia en otros mundos, que están habitados por una diversidad de seres. Algunas ilustraciones pueden ayudarnos a comprender esta diversidad.

El dios supremo

El concepto de un dios supremo -un ser supremo que vive en el cielo o el paraíso- está presente en todas partes del mundo. Se cree que él (o ella) tiene poderes, que creó todas las cosas y que juega un papel fundamental en otorgar lluvia, cultivos, caza, hijos y éxito en la vida. Más de dos tercios de las religiones tribales creen en un dios creador, a veces representado como un ser masculino, otras como un ser femenino, y en ocasiones como una combinación de los dos géneros.

En el África subsahariana, casi todos adhieren a la fe en un dios creador. Los masaii llaman a este dios "Engai", los yoruba "Olorun" ("Señor del cielo"),[12] los dinka "Nhialic", los mende "Ngewo", los ibo "Chukwu" y los fon "Mawu". A menudo la gente menciona su nombre en saludos, bendiciones y durante sus actividades cotidianas.[13]

12 Como ocurre en la mayoría de las religiones tradicionales, el dios supremo de los yoruba tie ne más de un nombre. También lo llaman Olodumare y Olofin, y usan titulos tales como Eleda [el creador], Alaaye [el que vive], y Elemii [el dador y dueño de la vida].

13 Lo mismo sucede en Occidente, donde la gente acostumbra a recurrir a Dios y a culparlo cuando ocurren accidentes, fracasos, muertes y otros sucesos terribles.

Con frecuencia se usan nombres descriptivos para referirse a este ser supremo. Entre ellos podemos mencionar: El que Es, El que está en el Cielo, el Antiguo, el Creador, el Primer Padre o la Primera Madre, el Altísimo, el Todopoderoso. A menudo se lo describe como eterno, omnisciente, caritativo, omnipotente y absolutamente bueno. Algunas personas comparan al dios supremo con una "luz brillante", un "fuego ardiente" o un "gran anciano". Para casi todos, este dios es el autor y el guardián del código moral que exhorta a los humanos a ofrecer plegarias y sacrificios a dios, a obedecer a sus mayores, a proteger la vida humana, a mantener la moralidad sexual, a ser honesto y a ocuparse de los enfermos, los débiles, los ancianos y los necesitados. Dios recompensa las acciones moralmente buenas y castiga el mal.

No obstante, a menudo este dios supremo se percibe como muy alejado de los humanos. Muchos pueblos cuentan historias en las que este dios supremo se hallaba cerca de la tierra, pero algún acto de avaricia o insensatez de la gente de la antigüedad causó su ira y su partida, por lo que abandonó a los humanos a su suerte. Por ejemplo, los ashanti dicen que una mujer que estaba moliendo granos alzó su palo de moler demasiado alto y éste golpeó a dios, que estaba sentado en una nube. Por esto, dios se enfureció y abandonó a las personas para que se arreglen solas. Los ibo de Nigeria dicen que dios se cansó de que la gente lo moleste con sus quejas constantes. Las personas todavía lo recuerdan, pero rara vez le ofrecen sacrificios y le rezan plegarias sólo en casos de necesidad. En su vida cotidiana, los seres humanos deben lidiar con los espíritus, los ancestros, los fantasmas y las brujas que los rodean por medio de obsequios, sobornos, rituales, magia y repelentes de espíritus. Las historias de los kilibob, que viven en la costa norte de la isla de Nueva Guinea, tienen un estilo similar (Strelan 1978).

Aunque el Dios supremo es omnisciente, todopoderoso y el árbitro final del bien y el mal, en muchas religiones tradicionales no se lo venera directamente. Generalmente no hay sacerdotes y altares dedicados a él. La gente puede hacerle una ofrenda en cada sacrificio, pero raramente le ofrecen un sacrificio exclusivamente a él. Él se ha liberado de la tarea de ocuparse de este mundo, delegándosela a los dioses menores, espíritus y seres humanos.

El concepto de un Dios supremo también existe en la mayoría de las religiones formales, como el cristianismo, el judaísmo, el Islam, el hinduismo y el budismo mahayana. En muchas de estas supuestas religiones formales, Dios es el único Dios, la realidad fundamental, el creador de todo y un ser todopoderoso y recto. No hay otros dioses.

En las misiones cristianas, este concepto de un Dios supremo a menudo es un puente mediante el cual la gente llega a comprender al Dios de la Biblia (Richardson 1981). El mensaje que atrajo a los buganda de África oriental hacia

Cristo fue la buena nueva de que este lejano Dios supremo estaba, de hecho, interesado en los seres humanos. Como lo describe J. V. Taylor (1958, pp. 252-253):

El mensaje que se recibió y se implantó, y sobre el cual se fundó la iglesia de Buganda, fue principalmente la noticia del Dios trascendente. "Katonda" el Creador desconocido y poco venerado, fue proclamado el centro de toda vida y sin embargo se sitúa por encima de la unidad cerrada de toda existencia. Éste fue un concepto tan asombroso en sí mismo que, a la mayoría de los oyentes, les pareció la esencia de la nueva enseñanza.

Los dioses y diosas menores

La fe en divinidades menores es muy común. La mayoría de las comunidades pequeñas y rurales tiene su propio panteón de deidades y espíritus que habitan su tierra. Muchos de estos espíritus están asociados a fenómenos naturales, otros son parte del orden original de las cosas.

En China, los dioses conforman un gobierno imperial que incluye gobernantes, intermediarios, ministros designados, verdugos, voceros, miembros del séquito, sirvientes y enemigos (Kramer y Wu 1970).

El Dios supremo, que rige a todos los demás, es Yu-huang-shang-ti. Debajo de él está San-kuan-ta-ti, el jefe de la administración central, y los directores de los departamentos de educación, agricultura, trabajo, comercio, medicina, navegación, recreación, expulsión del mal, control de plagas, destrezas femeninas y nacimientos. Wu-fang-ta-ti, el director de la administración local, preside a los cuatro dioses de la protección y los diez dioses del Hades. Wang-yeh es el comandante de los ejércitos divinos: los ejércitos celestiales con sus treinta y seis generales, los ejércitos de Hades con setenta y dos generales y cinco batallones de soldados divinos con cinco campamentos en la tierra (central, oriental, occidental, sur y norte). Cheng-huang es el jefe de policía y debajo de él están los oficiales de policía, los jueces y la fuerza policial.

Todos estos son dioses menores (con "d" minúscula) y poderes menores (con "p" minúscula), que no tienen existencia absoluta. Ellos viven bajo el mando de los dioses superiores o de su Dios. Su orden social cósmico sirve de modelo para las sociedades humanas.

Los espíritus de otros mundos

Además de los dioses y las diosas, existen creencias muy difundidas en otros espíritus que habitan el cielo y la tierra. Entre ellos son comunes los espíritus que median entre el ámbito trascendental de lo sagrado y el mundo profano de los humanos. El zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo sos-

tienen la presencia de distintos tipos de ángeles y arcángeles que sirven a Dios y hacen su voluntad. Para el islamismo popular, en el cielo hay seres angélicos femeninos que proporcionan a los hombres musulmanes placeres eróticos después de su muerte.

Los demonios son seres espirituales a quienes generalmente se les atribuye una personalidad malvada. En el Islam, los shaytáns, ghls, y 'ifrts son demonios que asisten a Iblis o Satán en su rebelión contra Alá. En el hinduismo, los asuras, rakshasas y otros adversarios demoníacos de los dioses llevan oscuridad, sequía (reteniendo las lluvias de los monzones) y muerte a las personas honradas. Los asuras ayudan a los humanos que cometen maldades e injusticias, y los pantis ayudan a los humanos que roban las vacas de los dioses. En el budismo, el demonio principal es Mara, a quien frecuentemente se considera un asura. Está rodeado por los residentes del infierno, con sus cuerpos deformes, sus caras horrendas y sus numerosos ojos y miembros, que perpetran actividades aterradoras y malévolas.

Los seres ocultos de este mundo

Además de estos seres de otro mundo, la mayoría de las personas cree en criaturas invisibles que habitan este mundo. Éstos incluyen espíritus terrenales que viven en comunidades con los humanos, las plantas y los animales, y las tierras que las rodean. Tienen distintos roles y a menudo usan sus poderes para mantener el orden moral, castigando a los díscolos y recompensando a los bondadosos. Algunos espíritus se suponen buenos y otros malos, pero muchos de ellos son buenos con quienes los complacen y malos con quienes los enfurecen. Viven en ciertos lugares de la tierra, como ríos, montañas, bosques y océanos y se cree que su poder se limita a las proximidades de su morada.

Los dioses y diosas de este mundo

La mayoría de las tribus [14] y comunidades rurales tienen su propio panteón de deidades y espíritus que habitan su tierra. Muchos de estos espíritus se asocian a fenómenos naturales y otros forman parte del orden original de las cosas. Los

14 En algunas partes del mundo el término tribu se considera degradante porque se lo califica de "no moderno". Desafortunadamente, no existe otro término que lo sustituya apropiadamente. Ha ocupado un sitio perdurable y distinguido en el análisis antropológico, y las sociedades tribales han proporcionado una vida estable y significativa a la mayoría de las personas durante gran parte de la historia humana. Mas aún, el problema no es el término "tribu", sino "moderno". Cualquier palabra que se contraste con ella automáticamente se percibe como primitiva y prelógica. Usare mos el término tribu, pero en un sentido técnico, como una manera de organizar sociedades que posee tanta integridad, si no más, que las sociedades modernas, muchas de las cuales actualmente se encuentran en transición hacia lo que los analistas llaman posmodernidad.

yoruba de Nigeria hablan de orishas como Obatala, que hace a la gente rica o pobre; Ogun, que les da la victoria a los guerreros en las batallas; y Shango, el dios de las tormentas. Los fon de Benín creen que Mawu creó tres panteones debajo de ella: el panteón del cielo que gobierna los cielos, el panteón de la tierra que gobierna el mundo y el panteón de la naturaleza que gobierna el trueno, los ríos y las enfermedades. También creen en dioses personales que juegan roles más inmediatos en las vidas de los individuos.

Los taiwaneses veneran a los dioses del mar (Ma-Tsu y Hsuan-Tien-Shan-Ti) que creen que controlan el peligroso Estrecho de Taiwán; adoran también a los dioses y patronos locales (dioses étnicos como Pao-Shen-ta-ti y San-Shan-Kuo-Wang) originarios de China continental, a los dioses del hogar, al dios de la salud (Wang-Yeh), y al dios del comercio (Kuan-Kung). En India, se habla de las murtis, devatas que forman un panteón de deidades menores en el hinduismo, y de diosas locales que protegen a la aldea de las calamidades pero exigen sacrificios de sangre para complacerlas.

Los espíritus de este mundo

En todo el mundo la gente cree en espíritus vinculados a la tierra. Éstos pueden ser espíritus feos de la tierra o espíritus buenos que ayudan a la gente y se unen a las personas que los alimentan y los cuidan. Su ira debe ser aplacada si se enojan. A diferencia de los espíritus celestiales que descienden a la tierra por períodos de tiempo, pero viven en los cielos, estos espíritus terrenales viven en la tierra como los humanos. Algunos ejemplos son los *obosom* de los ashanti, los *nats* de los birmanos, los *phi*, *preta* y *jag* tailandeses, los *anitos* de los ifugao, los *totowoho* y los *tubula* de los melanesios, los *loas* haitianos, los *roh* malasios, los *agta, calag y encanto* de los cebano, los *ndang* y *jaht ung* de los kachin, los ammas del sur de la India, los kami japoneses, los kuisin coreanos, los dayam hindÿes y los jinn y quarina musulmanes.

El mundo de los kalabari del Delta del Níger, África

realidades vinculadas con la tierra

1. A nivel del mundo visible y tangible: los komi kiri
 los humanos, animales, vegetales y objetos inertes
2. A nivel de los espíritus invisibles vinculados con la tierra: los *teme.*

- **los espíritus de cada persona, planta, animal y cosa,** relacionados íntimamente con sus realidades físicas.
- **los ancestros**: espíritus de personas que alguna vez vivieron, que procuran el bienestar de sus descendientes y a cambio esperan que los

cuiden. Los jefes muertos de un linaje son especialmente importantes y poseen relaciones innatas con los jefes vivos del linaje, quienes presiden "en su nombre" y "con su fortaleza".

- **los héroes de la aldea** (am'oru): aquellos que vinieron de lejos e introdujeron nuevas costumbres y luego desaparecieron en dirección al cielo o la tierra. Sus espíritus permanecen para fortalecer a la aldea.
- **la gente del agua (owuamapu):** vive en ciudades fabulosas bajo el agua adornadas con coral, oro y telas exóticas. Pueden materializarse como humanos, pitones o arco iris. Se los vincula a ciertos arroyos, pantanos y marismas. Controlan el clima, proveen de pesca, mantienen despejados los canales de navegación y brindan a los humanos grandes poderes y riquezas.
- los ancestros, los héroes de la aldea y la gente del agua pueden desplazar el espíritu de una persona y de esta forma poseerla.

REALIDADES DE OTROS MUNDOS

3. Los creadores celestiales: los tamuno
    - **los creadores personales:** cada persona tiene un creador personal que une el espíritu y el cuerpo en el vientre materno y guía el destino de la persona.

4.El **Creador celestial:** la opu tanumo
    - la **Gran Creadora:** hizo el mundo entero con barro y lo vigila de modo que no pase nada contra su voluntad.
    - a veces se la menciona como "la del cielo" o so. (Horton 1962)

La mayoría de las religiones tribales están repletas de espíritus (consultar las notas sobre los espíritus de los kalabari). Hay espíritus de la naturaleza: espíritus de la tierra, el bosque, las rocas, las montañas, los ríos y el mar. Hay espíritus de las plantas: los karens de Myanmar dicen que las plantas tienen *la*, y convocan al espíritu del arroz para que regrese cuando sus cultivos se marchitan; y los isleños de los Mares del Sur piden perdón a los árboles cuando los cortan para construir canoas, para que los espíritus de estos árboles no los atormenten. Hay espíritus de los animales: los nativos norteamericanos, los stiens de Camboya y los ainos de Yesso le piden perdón a los animales en el momento de matarlos, y los kafires les suplican a los elefantes que no los pisen.

Algunas sociedades distinguen a los espíritus terrenales por su lugar de residencia. Los "espíritus de arriba" son los que viven en el aire y se vinculan a fenómenos como el sol, la luna, las nubes, los relámpagos y los truenos. Los "espíritus de abajo" viven sobre la tierra y los "espíritus subterráneos", como los enanos, viven en un mundo cabeza abajo que está debajo del suelo.

En las sociedades campesinas también es común creer en espíritus terrenales (consultar las notas sobre espíritus tailandeses). Los campesinos filipinos creen

en un creador supremo, Bathala, que vive en los cielos, y en otras deidades superiores como la luna y las estrellas, en dioses de la guerra y en guardianes de las almas humanas. También complacen a los *anitos*, asociados a los campos y los cultivos, los viajes por mar, las batallas, las enfermedades y las casas. Entre éstos se hallan los *dwende* y los *tamawo*, que viven en árboles, arroyos, mares y rocas. No son malvados pero interfieren en la vida cotidiana moviendo las cosas de la casa, secuestrando a jóvenes bellas y lastimando físicamente a quienes se topan con ellos. Los espíritus terrenales más temidos son los *aswang*, que atacan a las personas y las matan comiéndoles el hígado. Estos incluyen vampiros que chupan la sangre, hombres lobo que comen humanos, demonios que comen cadáveres y espíritus que chupan vísceras. Estos últimos se presentan como hermosas mujeres durante el día, y a menudo se sospecha que las mujeres extrañas de la comunidad son aswang disfrazadas. Las esposas advierten a sus maridos sobre estas mujeres para evitar que tengan aventuras amorosas y dicen a los niños que las *aswang* atacan a aquellos que lloran mucho. Una mujer extraña que se case con un hombre desprevenido puede destruirlo a él y a su familia. Durante la noche, estos espíritus que se alimentan de vísceras se posan sobre una casa y atraviesan el techo con su larga lengua para chupar los órganos internos de las personas. Para asustarlos se emplean cuchillos afilados, luces, ruidos fuertes, cenizas, sal, vinagre y especias. Se usan techos inclinados de delgadas cañas de bambú para que el *aswang* no pueda conservar su equilibrio en el techo. El espíritu maligno vive en túneles subterráneos y causa enfermedades, discordia y muerte a los humanos (Hobson 1996).

Los espíritus en Tailandia

Las creencias tailandesas en realidades espirituales yuxtaponen creencias budistas y brahmánicas con el culto autóctono tradicional a los espíritus y otros seres sobrenaturales. Éstos se clasifican en tres niveles:

phommalog: el mundo de los dioses superiores (*phom*) que incluye a los dioses budistas y brahmánicos. Compuesto por cuatro niveles.

thewadalog: el mundo de los dioses menores. Compuesto por dieciséis niveles.

manudalog: el mundo de los humanos, los espíritus y otros seres. Compuesto por once niveles.

winjan: el alma que vive en el corazón de una persona y lo abandona cuando muere para irse al cielo (*sawan*) o al infierno (*bnarok*).

khwan: el "alma", "ego", "moral", "espíritu vital" o "sustancia espiritual" de una persona. Si alguien tiene *khwan* está bien, es feliz y próspero. Si éste abandona su cuerpo, la persona siente miedo y tristeza. Las ceremonias de *tham khwan* se llevan a cabo para que regrese el *khwan* cuando éste se va y deambula sin rumbo.

phi: una gran variedad de espíritus que aparecen principalmente de noche en áreas con vegetación espesa. Éstos incluyen los fantasmas de los muertos y cuerpos astrales de los vivos; los espíritus de la naturaleza y espíritus caprichosos de otros mundos, que son maliciosos si no se propicia su voluntad adecuadamente.

phra phum chao thi: espíritus que habitan y controlan ciertas regiones geográficas: espíritus guardianes que habitan casas, campamentos, puertas, escaleras, establos, bosques, campos y masas de agua.

preta: otros espíritus que no son especialmente peligrosos. Son altos y tienen cabezas pequeñas, bocas pequeñas y grandes estómagos y siempre tienen hambre.Se los compadece más de lo que se les teme.

jag: gigantes despiadados que viven en el Tibet. Pueden volar y exigen sacrificios.

espíritus agricultores: la diosa del arroz, la diosa de la madre tierra, la serpiente subterránea (*naga*) y los espíritus de las seis direcciones cardinales.

(Cf. Thambia 1970; Attagara 1968; deYoung 1966)

Los trabajadores de las minas de estaño del altiplano andino de Bolivia veneran las imágenes de Tio, el diablo que controla el mineral y lo revela sólo a aquellos que le hacen ofrendas. Su cuerpo, manos, rostro y cuernos están siempre hechos del mineral; sus ojos son los focos de luz quemados de las antorchas de los mineros; sus dientes son de vidrio afilado; sus manos están extendidas, aferrando botellas de alcohol; su boca está abierta, llena de coca y lista para recibir ofrendas.

El mundo del islamismo popular está densamente poblado por una variedad de espíritus terrenales malos y buenos que ejercen su influencia sobre los asuntos humanos. Los *jinn* son criaturas orgullosas y rebeldes con cuerpos sombríos, que se asocian a la práctica de la magia, las epidemias y la locura (poseído por un *jinn*). Las mujeres en el parto, los niños recién nacidos, las novias y los novios son quienes corren el mayor peligro de ser atacados por ellos. Hay jinn masculinos y femeninos, musulmanes, judíos, cristianos y paganos. Por lo general los *jinn* son invisibles, pero pueden asumir formas animales o humanas y un humano desprevenido corre el riesgo de casarse con alguno. Aman la oscuri-

dad y le temen a la luz. Para protegerse contra ellos, uno siempre debería decir Basmalah ("En el nombre de Dios") antes de comer o hacer algo importante.

Como sombras, los espíritus aparecen y desaparecen a voluntad. Son inmateriales, pero tienen la habilidad de cambiar su apariencia y presentarse a los humanos en muchas formas distintas. En la mayoría de los casos, el poder de estos espíritus es local y apenas se extiende más allá de los terrenos que recorren en sus viajes diarios, a menudo a unas pocas millas de su morada. E. Bolaji Idowu señala (1975, p. 174) que los espíritus terrenales "son omnipresentes, no hay área de la tierra, ningún objeto o criatura que no tenga un espíritu propio o que no pueda ser habitado por un espíritu".

Los seres semidivinos de la Tierra

Entre el mundo de los seres sagrados y el de los seres humanos, hay criaturas semidivinas que sirven de intermediarios entre los dos. Algunos de éstos son humanos que se transforman en dioses. En Uganda, los bugandas creen que las personas nobles se convierten en *balubaale*. En India, las mujeres que cometieron *suti* arrojándose a las piras funerarias de sus maridos fallecidos a menudo son divinizadas y consagradas en sus propios templos. En China, Chang I, que vivió en China durante la dinastía Han, era famoso por curar a las personas con drogas especiales. Después, durante la dinastía Sung, el emperador Hui Tsung lo elevó dándole el título de Dios Emperador Jade y ordenó a la gente que lo venere como un dios. Muchos taiwaneses veneran a Koxinga (1624–61), quien derrotó a los holandeses y dirigió el asentamiento en las fértiles llanuras occidentales de Taiwán, y a Liau Tien-Ting, quien fue un héroe durante la ocupación japonesa en la Segunda Guerra Mundial. Ellos simbolizan su identidad étnica.

Ankamma

Ankamma vivió en el río Godavari, en el sur de la India. Cada mañana, su marido atravesaba el río para cuidar el ganado del otro lado, y para esto usaba una vasija grande de barro para mantenerse a flote porque no sabía nadar. Una noche en la oscuridad, accidentalmente escogió una vasija sin cocer. Ésta se disolvió en el agua y él se ahogó. Abrumada por el dolor, su esposa se suicidó. Hoy en día, las mujeres de la casta Kama la veneran como una *devata*, o diosa; ya que para ellas es la esposa modelo.

Se cree que algunos dioses se convierten en humanos. Por ejemplo, se creía que el Faraón de Egipto[15] y el Emperador de Japón tenían origen divino. Sin embargo, otros seres semidivinos, como Dan Gun en Corea, descendían de uniones entre dioses y humanos o animales.

Es muy común que los fundadores y protectores de las sociedades tribales sean mitad humanos, mitad divinos, constituyéndose en el foco de la fe comunitaria. Con frecuencia estos seres se consideran héroes culturales que les enseñan a la gente a vivir vidas civilizadas: a encender el fuego, fabricar canoas, plantar cultivos y construir casas; tareas de las que depende la supervivencia del grupo. Por ejemplo, los tenetehara de Brasil creen que Maira les dio la mandioca, su alimento básico, y les enseñó a cultivar. Antes de esto, ellos vivían de la caza y de la recolección de frutos silvestres. Al principio, la mandioca se plantaba sola y maduraba en un día, pero la segunda esposa de Maira se negó a recogerla, por lo que Maira maldijo la mandioca para que demorara un invierno completo en crecer. Maira también les regaló a los tenetehara el algodón y les enseñó a tejer hamacas. Les robó el fuego a los buitres y le enseñó a su pueblo a asar carne (Wagley y Galvao 1949, pp. 101–132).

Los kalabari del este del Níger creen que esos héroes culturales les enseñaron nuevas leyes y formas de vida. Uno los inició en el comercio europeo, otro en los bailes de disfraces, otro en la cacería de cabezas y otro en los ritos de purificación. Como los ancestros, estos héroes una vez vivieron con humanos pero no nacieron dentro del grupo. Vinieron de lugares lejanos, y en lugar de morir como los ancestros, desaparecieron en el cielo o en el suelo y no dejaron descendientes (Horton 1962, p. 200).

Los dioses embaucadores también son seres semidivinos. No son ancestros y no les preocupa el bienestar de los humanos, pero pueden ayudarlos por accidente. Un ejemplo es el famoso coyote de los nativos norteamericanos que robó el sol, la luna y las estrellas pero no sabía qué hacer con ellas, de modo que las puso en el cielo. Robó agua dulce para que bebieran los espíritus, pero la derramó por todo el mundo, creando los lagos y los ríos. Otro ejemplo es Iolofath de las Islas Carolina, quien nació a partir de una cita que el dios Lugeilang tuvo con una mujer (Lessa 1966, p. 57).

Algunos seres semidivinos son santos humanos que tienen relaciones particulares con seres sagrados debido a las vidas espirituales que viven. Este es el caso de los faquires y derviches musulmanes, los sadhus y sanyasis hindúes, los

15 El Faraón tenía que casarse con su media hermana porque ella también era en parte divina y podía sobrevivir a su poder. Cualquier mujer mortal que se casara con él moriría a causa de su po der divino.

boddhisatvas budistas y los santos cristianos. La gente recurre a tales mediadores porque están cerca y no les temen, mientras que los seres sagrados a menudo se perciben como distantes y aterradoramente poderosos.

Los ancestros, fantasmas, humanos nonatos y humanos vivos

Otra categoría de seres espirituales terrenales es la de los humanos. La creencia de que las personas tienen espíritus invisibles está muy difundida. Los algonquinos, los tasmanios, y los quiché describen esto como "la sombra de la persona". Los australianos occidentales y los indios californianos se referían a esto como el "aliento" o "alma". Comúnmente se cree que las almas abandonan el cuerpo durante el sueño y los trances para visitar parientes lejanos. Los sueños no se consideran ficciones de la mente, sino experiencias reales del alma errante. En consecuencia, la gente toma los sueños en serio como advertencias o como augurios de buena fortuna. Por otro lado, si la persona tiene un despertar brusco, el alma no tiene suficiente tiempo de regresar y corre el peligro de vagar sin rumbo. Es más, las almas pueden huir del cuerpo si se asustan. Los samo de Papua Nueva Guinea se basan en estos conceptos para crear confusión y ruido durante sus ataques. Un grupo de atacantes rodea una casa en el bosque a primeras horas de una mañana sin luna y esperan hasta que dos de ellos deciden entrar silenciosamente a la casa armados con garrotes de piedra. La confusión y el ruido que ocurre mientras algunos son golpeados y otros se despiertan produce una reacción de huida que permite a los guerreros que esperan afuera a disparar sus flechas sobre los que intentan escapar. Para los samo, estas muertes simplemente significan tomar cuerpos que no tienen espíritu. Además, otros espíritus pueden robar o comer almas. La pérdida de una o más almas provoca que la gente se recluya, se enferme y muera. En el momento de la muerte, generalmente se cree que el espíritu es liberado para deambular cerca de la tumba, vagar por el mundo o viajar a la región de los espíritus: el mundo que existe más allá de la tumba. Por ejemplo, en Nueva Irlanda creen que cuando una persona muere, el espíritu permanece junto al cuerpo hasta que éste es enterrado. Después del entierro los espíritus inician su viaje hacia el inframundo, Tuna. En el camino deben tomar un baño ritual en un pozo en Manala, en la isla Panaeati. Después del baño asumen su forma física de nuevo y se despiden de sus seres queridos. Luego desaparecen y adquieren la forma espiritual que les permite entrar a Tuna (Namunu n.d., p. 94).

Muchos creen en la existencia en una segunda alma, un doble espiritual o espíritu guardián. Los yoruba la llaman *ikeji*. Los musulmanes la llaman *quarina*. Los dobles acompañan a las personas durante toda su vida, y son la causa de muchas

cosas que les ocurren. Mucha gente cree que las fotografías roban estas almas y las hacen visibles, pero esto causa que la persona se enferme y muera. De la misma manera, a menudo las sombras son consideradas proyecciones del alma, que hay que proteger. John Warneck comenta, con relación a los batik de Sumatra:

> La sombra de un hombre no debe caer sobre una tumba o un lugar donde moran los espíritus, o los espíritus se apoderarán del hombre. La sombra de un hombre no debe caer sobre el alimento de otra persona, o el que come tomará el poder del alma del hombre junto con la comida, y el hombre se consumirá (1961, p. 196).

Los espíritus en la religión tradicional coreana

El mundo supremo: Deidades del Cielo

Hananim [dios supremo]
dios del soldios de la lunadios de las estrellas
dioses budistasdioses taoístas

Espíritus del mundo intermedio

Espíritus de la naturaleza
espíritus de la tierraespíritus del caminoespíritus del fuegoespíritus del viento
espíritus de los árbolesespíritus de las rocasespíritus de los animalesespíritus agricultores
espíritus guerrerosespíritus de las enfermedadesespíritus de los portales [Chunsin]
espíritus de las direcciones cardinales [O Fang Chang Koon: Este, Sur, Oeste, Norte, Arriba]
espíritus de las montañas [Sansin, Sunghwan Dang]
espíritus de los nacimientosespíritus del agua [Young Wang, dragones, guardianes los botes]
espíritus de la suerte [serpiente = Kurumi, comadreja = Chokchebi, espíritu = Inup]
espíritus del hogar [Tujoo, Sungjoo, Keullip, Cheisuk Jar, espíritu de la cocina]
espíritus independientes [Tukeibis, Deusin, Tokkebi]
Espíritus humanos
espíritus reales [espíritu del rey, espíritu de la reina, espíritu de la princesa]

espíritus del comandante [espíritu del general, espíritu de la esposa del general, otros espíritus]
espíritus de los noblesespíritus de las señorasespíritus de las noviasespíritus de haman
espíritus varios [por ej.: Sonkaksi = muchacha que muere antes del matrimonio, espíritus de las personas que se ahogan]

ESPÍRITUS DEL INFRAMUNDO

dioses de Hades [Yumma, Ulwang] demonios
(adaptado de Kim 1996, p. 69)

Está generalizada la creencia en las almas múltiples. Los ga de Ghana creen que los humanos constan de tres entidades: el *sumsuma*: el yo relacional consciente que deja el cuerpo durante el sueño y cuando el alma vaga sin rumbo; el *kla*: la fuerza vital; y el ghomotfo: el cuerpo físico. En el momento de la muerte, el *kla* abandona a la persona, la que se convierte en un *sisa* o fantasma. Con el tiempo el *kla* nace de nuevo en la misma tribu, reafirmando la unidad de la tribu (Burnett 1988, pp. 47–48).

En la mayoría de las sociedades, los humanos incluyen a los ancestros en las actividades cotidianas de la vida familiar. Es necesario compartir la comida con ellos cuando se come e informarles cuando se va a hacer un viaje. Deben recibir una parte de la fortuna de la novia, de la cosecha y de las presas obtenidas en una cacería. Ignorar a los propios ancestros no es sólo un pecado en contra de ellos sino de toda la familia extendida, incluyendo el ganado, cabras, ovejas y cultivos.[16] Los ancestros pueden enfurecerse y ocasionar mala suerte o negar bendiciones; y los padres, al morir, pueden maldecir a sus descendientes por maltratarlos durante sus últimos días en este mundo.

Los espíritus ancestrales son ancianos difuntos, y su rol debe comprenderse en relación con el gran respeto hacia los mayores que existe en muchas sociedades tradicionales. Por ejemplo, si una persona comete una injusticia grave contra sus padres, es sumamente irrespetuoso que les pida perdón personalmente. Debe hallar un anciano respetable que les lleve un símbolo de arrepentimiento a los padres. Para dirigirse a los padres de una joven, un muchacho debe emplear un mediador respetable. Un individuo no puede entrevistarse con un jefe o rey directamente, sino que su caso es presentado a través de un subjefe. De la misma manera, muchas sociedades requieren de intermediarios para acercarse a

16 Normalmente, todos los miembros de la familia deben participar en los ritos para los antepasados para que éstos sean eficaces. Esto ejerce una gran presión sobre los miembros que se convierten al cristianismo mientras los otros miembros de la familia continúan con su religión tradicional.

Dios, el ser más grande y poderoso, y los ancestros (que están cerca de los vivos y del ser supremo) son los más calificados para esta tarea (Moyo 1996, pp. 5–6).

Las actitudes con respecto a los ancestros son muy variadas. Generalmente se los respeta y teme como miembros poderosos de la familia. Muchos pueblos llevan a cabo rituales elaborados para complacer a los ancestros. Por ejemplo, los khasis de Assam y los birmanos les dan dinero a los muertos para los gastos de su viaje al otro mundo para que no regresen. Otros tienen terror a los fantasmas y tratan de engañarlos. Algunos clanes australianos obligan a las viudas a permanecer en silencio durante años, de modo que sus maridos celosos no las encuentren y les hagan daño. Las fiestas anuales de conmemoración de los ancestros usualmente combinan sentimientos de sobrecogimiento, ansiedad y afecto.

En gran parte del mundo se cree que los fantasmas son las almas de personas que no han vivido vidas plenas, o que han tenido muertes trágicas. Se supone que viven en un sitio a mitad de camino entre el mundo humano y el mundo de los espíritus ancestrales y que buscan un cuerpo humano al que puedan ingresar y enfermar con sus actividades nefarias.

En muchas religiones populares la gente cree que los nonatos ya existen y esperan la oportunidad de renacer. Los habitantes de las islas Trobriand creen que los espíritus nonatos viven en las lagunas, y que cuando las mujeres caminan despreocupadamente por el agua, los espíritus entran en sus cuerpos para nacer. Los aborígenes australianos sostienen que los espíritus viven en agujeros en la tierra y entran de un salto en los cuerpos de muchachas desprevenidas que caminan sobre ellos. Los baoule de Costa de Marfil creen que los nonatos viven en un mundo espiritual llamado *blolo* del cual se sabe muy poco.

Los seres visibles de este mundo

El alma humana representa la transición entre los seres ocultos y los seres visibles de este mundo. Entre éstos se incluyen los animales, las plantas y la tierra, a la que muchos consideran viva. A continuación analizaremos algunas de estas manifestaciones.

Las brujas

En todo el mundo existe la creencia de que algunos humanos tienen un espíritu de bruja al que pueden enviar a hacer recados o a hacer daño a otras personas. En algunas sociedades se piensa que las brujas heredan sus poderes, en otras que se forman como aprendices de otras brujas o que adquieren estos poderes sin darse cuenta. Entre los azande, por ejemplo, se piensa que las brujas pueden ser peligrosas sin saberlo, porque su poder se activa automáticamente por su re-

sentimiento hacia los demás. Algunas brujas reconocen públicamente sus prácticas y son muy temidas. A otras se las acusa falsamente de ser brujas.

En muchas sociedades se piensa que las brujas son antisociales y que viven vidas opuestas a las de los humanos normales. Viven de noche, tienen los pies al revés y vuelan por el aire. Se cree que pueden transformarse en lobos, conejos, gatos y otros animales; que viajan grandes distancias en un momento; y que tienen vínculos especiales con las lechuzas, las serpientes, las hienas y los babuinos. Se las acusa además, de actuar con egoísmo y de negarse a compartir con otros lo que tienen. En resumen, la bruja personifica el opuesto exacto de lo que una cultura determinada considera apropiado y normativo. Generalmente, aquellas acusadas de ser brujas son personas ancianas o con trastornos mentales, mujeres que no tienen una familia que las defienda o que son poco sociables.

Los infrahumanos

En todo el mundo se cree en la existencia de seres que son mitad humano y mitad animal, así como en otros seres infrahumanos, por ejemplo, monstruos, troles y "gente pequeña". Durante la Edad Media, los europeos del norte contaban historias de humanoides gigantescos que encarnaban las fuerzas del mal. Mencionaban al *satyr* (mitad humano y mitad bestia con pezuñas de cabra, orejas puntiagudas y cuerpo peludo), a los *pyrs* (leñadores peludos), a los duendecillos de agua y a Grendel de *Beowulf*. Luego de la llegada del cristianismo, estos monstruos se consideraron como los "descendientes de Caín" (Jeffrey 1980).

Los animales y las plantas

Los animales y las plantas son parte de la vida cotidiana en todas las sociedades, pero en la mayoría de las sociedades no se los ve simplemente como seres naturales. Se cree que muchos tienen espíritus propios, que interactúan con los humanos y los dioses. Los esquimales vierten agua dulce en las bocas de las focas que matan, en la creencia de que las focas anhelan el agua dulce y se dejan cazar con tal de beberla.

A menudo se considera sagrados a ciertos animales: las vacas y los monos en la India, los cocodrilos en África occidental, las serpientes para los zulúes y los masai de África oriental, las águilas y los halcones para los nativos norteamericanos y las mantis para los bosquimanos del desierto de Kalahari en Sudáfrica. Otros se califican de malvados. Los tigres, caballos, ciervos y muchos otros animales se perciben como tótems vinculados a grupos sociales humanos; los cuervos, liebres, perros y palomas se consideran mensajeros del mundo espiritual; de las tortugas, elefantes, serpientes, peces y toros se cree que soportan la

tierra sobre sus espaldas; y los cocodrilos, pájaros y otros animales supuestamente son la encarnación de personas que murieron o los que transportan a los muertos al cielo o al infierno. Se culpa de los eclipses a las serpientes, las cabras salvajes y otras criaturas que se comen a la luna, sacuden la tierra y causan otros desastres.

Las plantas también participan activamente en los encuentros cotidianos. En la Europa del medioevo se veneraba a los cedros, robles y fresnos, en tanto que en partes del sudeste asiático se cree que los árboles de caucho y las ortigas albergan espíritus malignos. Generalmente se piensa que los espíritus viven en los bosques.

La naturaleza

Frecuentemente, se cree que la naturaleza en sí misma está viva. Muchos pueblos creen que el sol y la luna son espíritus poderosos que influyen en la vida humana. Se complace a los espíritus del cielo para que envíen lluvia para los cultivos.

En muchas sociedades tradicionales, la tierra tiene un significado especial. Las cimas de las montañas, los ríos, las cuevas y las grandes rocas generalmente se consideran lugares sagrados. En una casa, a menudo la chimenea o una pared orientada en una dirección determinada se usan como altar.

La tierra no es un producto secular que se puede comprar y vender. Es el símbolo de la identidad grupal de un pueblo. Por ejemplo, en la mayoría de las sociedades tribales la tierra pertenece a una familia muy grande, muchos de cuyos miembros están muertos, unos pocos viven y muchísimos más no han nacido aún. Es el capital y el santuario de los ancestros fallecidos y la herencia de los que no nacieron aún. Los vivos son conserjes temporarios de la tierra.

Todas estas metáforas orgánicas ayudan a los humanos a comprender el impacto de los seres espirituales en sus vidas. El hecho de organizarlas en un modelo analítico nos permite valorar las creencias de las personas y aplicar nuestra comprensión de las mismas al ensañarles cómo el Dios verdadero desea satisfacer sus necesidades e inquietudes. A continuación presentamos ejemplos de metáforas mecánicas para completar el modelo analítico que sirve para explicar los sistemas de creencias.

La metáfora mecánica

Encontramos metáforas mecánicas en los tres niveles del modelo. Analizaremos algunas de ellas.

Las fuerzas de otros mundos

Así como hay seres trascendentes que dominan el cosmos e influyen en los seres humanos, hay creencias generalizadas en fuerzas de otros mundos que afectan las vidas humanas. A continuación presentamos algunos ejemplos:

El destino y la suerte

El término "destino" aparece en sistemas explicativos que consideran que la realidad fundamental está determinada por fuerzas impersonales externas a este universo. Por ejemplo, los coreanos tradicionales creían en *woon*, o la suerte, que se basa en los cuatro pilares y los ocho personajes que representan el año, el mes, el día y la estrella que determinan la vida de una persona. La gente visita a adivinos para tener buena suerte y evitar las calamidades en ocasiones importantes: al celebrar el Año Nuevo, al elegir la fecha de una boda, al rendir exámenes en la escuela o buscar un empleo. Los musulmanes hablan de *kismet*, o destino.

El destino se puede predecir por medio de horóscopos, adivinos, quirománticos y otros agoreros. Una vez prevenidos, las personas pueden atenuar o demorar un poco los disgustos graves, abandonar los planes imposibles y estar alertas a las oportunidades que se les presentan, pero no pueden cambiar sus destinos radicalmente.

El orden moral cósmico

Es muy común la creencia en un orden moral cósmico impersonal, que garantiza que las buenas acciones producen buenos resultados: prosperidad, buena vida, muchos hijos y otras bendiciones; en tanto que las malas acciones traen malas consecuencias: enfermedades, fracaso en los negocios, malos matrimonios e incluso la muerte. Estrechamente asociados a esta creencia se hallan los conceptos de mérito y demérito. Cuando realizan buenas acciones, las personas adquieren mérito, que se acumula y puede usarse para lograr metas. De la misma forma, las malas acciones derivan en deméritos, que también se acumulan y producen desastres.

En el sur y el sudeste asiático la mayoría de la gente cree en el *karma*, la ley moral cósmica impersonal que gobierna el universo, y que recompensa las buenas acciones y castiga las malas. El estado actual de una persona está determinado por las acciones en su vida pasada. Esta fuerza moral determina el presente y el futuro de todos los seres: dioses, espíritus, humanos y animales. En Tailandia, la doctrina del *karma* se vincula a la creencia en el mérito y el demérito. A diferencia del pecado, que es una ofensa contra otros seres, por ejemplo contra Dios mismo, el demérito es la consecuencia moral natural de las malas accio-

nes. El budismo describe cinco maneras de hacer mérito: no matar a ningún ser vivo, no mentir, no robar, no cometer adulterio y no ingerir sustancias intoxicantes. Los tailandeses añadieron una lista de conductas que aseguran el mérito: hacerse monje, donar comida a los monjes, participar en celebraciones y festivales budistas, donar dinero a un templo y construir un templo. Muchos plebeyos alientan a sus hijos a ingresar al monasterio por un período de tiempo para que la familia adquiera prestigio. La motivación principal de los jóvenes para hacerse monjes cuando alcanzan los veinte años de edad es "retribuir la leche de su madre" y asegurar a sus padres una buena vida después de la muerte.

Los chinos mencionan a Tien, que se suele traducir como Cielo. Para muchos, esto se refiere a la armonía cósmica, los preceptos morales o el mandato divino, que es la fuerza misteriosa que determina el bienestar y las desgracias en las vidas humanas. A veces Tien se asocia con Tao, el Camino, y con los conceptos de Yin y Yang, los polos negativos y positivos de los fenómenos naturales. A veces se lo asocia con Li, el principio universal u orden que subyace todas las cosas, la ley universal que gobierna todas las cosas, la razón de todas las cosas, el nivel más alto de todas las cosas.

Las fuerzas transempíricas terrenales

Hay muchas fuerzas funcionando en este mundo, y la mayoría de las personas no las clasifican en transempíricas y empíricas. Es más, hay un límite muy confuso entre todas las fuerzas cósmicas dominantes que gobiernan el mundo, como el destino y el *karma*, y fuerzas específicas que influyen en la forma en que los humanos viven sus vidas. A efectos de este análisis, no obstante, es útil distinguir entre fuerzas empíricas y transempíricas.

La fuerza vital

En todo el mundo la gente cree en muchas clases de fuerza vital, un campo de energía espiritual que lo domina todo. A veces se lo llama "esencia vital", "magnetismo personal" o "sustancia del alma". Es la sustancia espiritual, inmaterial de la vida. La fuerza vital es esencial para la salud, la riqueza, el poder material y el éxito, de hecho, para todo lo que hace que la vida valga la pena. Tenerla es ser saludable y fuerte, perderla es debilitarse y morir. Hay mayor concentración de fuerza vital en los hombres famosos, los hechizos poderosos, los fetiches venerados y los dioses poderosos. Los dioses, los humanos (tanto los vivos como los muertos), los animales y las plantas tienen vida sólo mientras posean esta fuerza vital. Las familias, los linajes y las tribus tienen una fuerza vital grupal, y su felicidad y prosperidad dependen de que la conserven y la fortalezcan.

En muchas partes del mundo, no pueden separar a esta fuerza de la vida en sí misma. Placide Tempels señala que el valor supremo de los bantu de África central es *ntu*, la gran fuerza vital que es la base del universo e impregna toda la existencia. Está presente en *kintu*, la inteligencia que fluye a través de todas las cosas; *hantu*, las dimensiones del espacio y el tiempo; *bantu*, cada ser humano y *muntu*, toda la humanidad. *Ntu* es el sistema conectivo e integral de la fuerza vital que subyace todas las áreas de la vida. Según este autor:

> Nosotros podemos concebir la noción trascendental de "ser" separándolo de su atributo, la "fuerza", pero los bantu no pueden hacerlo. En su pensamiento, la "fuerza" es un elemento necesario del "ser" y el concepto de "fuerza" es inseparable de la definición de "ser". ... Sin el elemento de "fuerza" no se puede concebir el "ser". ... Nosotros decimos que los "seres" se diferencian en su esencia o naturaleza, mientras que los bantu dicen que "las fuerzas" se diferencian en su esencia o naturaleza (Tempels 1959, pp. 34–35).

Stephen Neill sostiene (1961, p. 133):

> Los europeos piensan en términos de "ser" o "existencia". Los africanos piensan en términos de "fuerza vital" o "energía". ... Esta fuerza vital puede incrementarse, o bien puede ser vulnerable o disminuir. Cuando la fuerza vital de un hombre está en aumento, se siente bien. Cuando un africano está cansado, dice: "me estoy muriendo", una frase que suena ridículamente exagerada para un europeo pero que es perfectamente sensata para un africano, porque implica una disminución de poderes vitales que —salvo que se repare o se controle— a la larga provocará su muerte.

El universo bantu no es una maraña caótica de fuerzas desordenadas que luchan ciegamente unas contra otras, sino que es un sistema de fuerzas que operan según leyes naturales y morales determinantes. Además, los humanos pueden influir o debilitar la fuerza vital de los demás. Por ejemplo, a través de maldiciones pueden atacar la fuerza vital de otros y hacer que se enfermen o sufran accidentes. Dentro de esa cosmovisión, todas las desgracias tienen su explicación en la influencia de otros humanos o seres espirituales. No existen los accidentes. Por el contrario, una fuerza vital poderosa ocasionará que un hombre tenga muchas esposas e hijos, y en tiempos de guerra la tribu con más fuerza vital es la que saldrá victoriosa.[17]

La fuerza vital humana también influye en la fuerza vital inferior de los animales, vegetales y minerales, y de este modo también afecta a los otros huma-

17 A menudo se cree que los occidentales poseen más fuerza vital. Eso explica su superioridad en la guerra y la tecnología. El concepto de fuerza vital no ha desaparecido con la Modernidad.

nos. Las fuerzas pueden estar concentradas en los centros vitales de un ser vivo. La fuerza del león está concentrada en sus dientes, de modo que el cazador que consigue un diente de león suma fuerza del animal a la suya propia. En la cacería, la lucha se da entre las fuerzas del cazador y la presa. La fuerza vital que usan los individuos debe permanecer en equilibrio y se deben tomar recaudos contra otras fuerzas que son peligrosas para la fuerza vital de uno.

Los tailandeses mencionan el *khwan*, la fuerza vital que le otorga a una persona las cualidades de completud y dignidad, y que se puede perder por causa de una enfermedad, por estrés, por una crisis, por miedo, por insultos o por golpes en la cabeza. Cuando esto último ocurre, uno se siente deprimido, asustado, desafortunado, distraído y débil. Para asegurarse el vigor de su fuerza vital, los tailandeses realizan la ceremonia de Su Khwan en ocasiones importantes de la vida, tales como un embarazo, la pubertad, una boda, una enfermedad y cuando regresan a la aldea después de una larga ausencia.

Otro ejemplo de fuerza vital es la creencia china en el feng shui. Esta noción se basa en el *chi*, un aliento cósmico dador de vida que merodea por los paisajes naturales. Los edificios y las tumbas deben ser diseñados para que estén alineados con el terreno de modo que el *chi* se acumule y circule entre ellos. Estrechamente relacionado con el *feng shui* se halla el diagrama de *tai chi* (el Gran Supremo), que incorpora los ocho trigramas del I Ching (el Libro de las Mutaciones) y se usa mucho para la adivinación y para el sellado de ataÿdes. El tai chi es el campo energético ubicado en el centro del universo que armoniza todas las cosas.

El maná

El *maná* es una fuerza sobrenatural difundida en toda Melanesia. Se parece a la fuerza vital de muchas formas, pero su alcance es más amplio. Es como una electricidad sobrenatural que influye sobre los sucesos de este mundo. Obedece ciertas leyes y aquellos que las conocen pueden controlar el maná para su propio beneficio. Robert H. Codrington, un misionero en Melanesia, escribió (1969, pp. 118–120):

> La mente de los melanesios está completamente poseída por la creencia en un poder o influencia sobrenatural, que llaman casi unánimemente *maná*. Esta fuerza afecta todo lo que se ncuentra fuera del alcance usual del hombre y fuera de los procesos comunes de la naturaleza; está presente en la atmósfera de la vida, se adhiere a las personas y las cosas, y se manifiesta mediante resultados que sólo pueden atribuirse a su influjo.

Las creencias en poderes sobrenaturales como el *maná* están muy extendidas. Los bosquimanos kung creen en *Now*, una fuerza amoral impersonal responsable del clima. Se desata cuando los cazadores matan ciertos animales. Los indonesios hablan de *toh*, los pobladores de las islas Salomón occidentales de *magit* o "materia espiritual", los sioux de *wakanda*, los crow de *maxpe*, y los zairians de *elima*. Los fon de Benín hablan de *ac*, una fuerza que existe, en distintos grados, en todos los seres vivos. Los moldavos creen en *fandita*, una fuerza positiva que si se maneja apropiadamente, puede curar enfermos, hacer crecer los cultivos, asegurar una buena pesca y proteger de los espíritus malignos. También creen en *sihuru*, una fuerza negativa que causa enfermedades y otras desgracias.

El maná, o la fuerza sobrenatural, está presente en ciertos lugares culturalmente definidos, como en el cuerpo de un gran guerrero, en ciertos animales salvajes y en objetos extraños que pueden traer éxito a sus dueños. Se puede adquirir comiendo una parte de tales animales o guerreros, o a través del ayuno y la abstinencia sexual y, por sobre todo, mediante los rituales adecuados. La gente que sabe manejarlo puede almacenarlo y concentrarlo. Se puede perder, causando que un guerrero se debilite y sea fácil de vencer. A menudo se cree que los funcionarios poderosos rezuman maná para bien o para mal. También se lo asocia a hombres y mujeres sagrados, cuyo poder es tan grande como su retiro al mundo sagrado, y su humildad y pobreza. A menudo el maná se encuentra en amuletos, hechizos mágicos y fetiches que poseen un poder inherente y pueden proteger a su dueño contra las enfermedades, los accidentes, los fracasos y la hechicería. Estos juegan un papel importante en la vida de muchas personas hoy en día.

Al igual que la electricidad, el maná puede resultar peligroso para aquellos que no saben manejarlo. Una roca o un árbol llenos de maná pueden matar a quienes los tocan. En consecuencia, en los sitios donde existe, hay tabúes que protegen a las personas comunes, advirtiéndoles del peligro. Por otro lado, los religiosos profesionales como los magos, las brujas y los chamanes saben cómo controlar fuerzas poderosas sin destruirse a sí mismos.

Un ejemplo de fuerza impersonal es el concepto musulmán de *baraka*. Se dice que esta fuerza espiritual se solidifica en ciertos individuos. Dios se la otorga a ciertas personas, y ellas la pueden transferir a otras personas o a objetos inanimados. La gente común que entra en contacto con una persona con *baraka* experimenta buenos resultados. Cuando muere un santo, su *baraka* aumenta y la heredan las personas y los lugares vinculados al santo, especialmente su tumba o *kuba*. Después de su muerte, el santo a menudo se convierte en el patrón y protector de la localidad donde vivió. La gente que busca su bendición, espe-

cialmente las mujeres estériles y los enfermos, visitan su tumba con la esperanza de que su poder influya en ellos y les dé los resultados deseados.

La magia

La magia es el control de las fuerzas sobrenaturales de este mundo, como el *maná*, por medio del uso de cánticos y amuletos adecuados, y rituales de efectividad inmediata.[18] Esto no implica suplicar a los seres sobrenaturales esperando que respondan. La gente cree que el pronunciar los sonidos según la fórmula correcta hará que llueva o los protegerá de las enfermedades y los espíritus malvados. De esta manera, la magia es un intento específico de forzar una reacción que cambie el status quo.

Los primeros antropólogos consideraban a la magia como fantasías infantiles sin sentido y pensamiento prelógico. Ahora nosotros sabemos que la magia otorga sentido a la existencia de las personas, creando un mundo armonioso donde todo está conectado y en el que las acciones que suceden en una parte del mundo causan cambios en otras partes. Esta conectividad no se basa solamente en conexiones biofísicas sino en supuestas realidades espirituales que subyacen el universo.

Sir James George Frazer (1922) explicó que existen dos leyes en las que se basa el pensamiento mágico. La primera es la "ley de afinidad", u homeopatía, el principio de que "lo similar produce lo similar". Por ejemplo, un chamán vuelca agua para producir lluvia, y un hechicero confecciona un muñeco parecido a su enemigo y le clava agujas para que el enemigo se enferme y muera. De manera similar, en un juego de fútbol americano, el público se inclina hacia la línea de gol tratando de ayudar a su equipo a lograr una anotación. La segunda es la "ley de contagio", el principio de que las cosas que una vez estuvieron en contacto seguirán actuando una sobre otra para siempre. Por ejemplo, el mago puede hacer magia sobre una prenda de vestir, un recorte de uña o un mechón de cabello de la víctima, causando que esa persona se debilite o se enferme; una mujer puede embrujar secretamente la comida de su esposo si sospecha que él la

18 Rechazamos las teorías antropológicas previas de que la magia representa una forma primitiva y prelógica de pensamiento, ajena a nuestra comprensión occidental. En cambio, la consideramos como un sistema serio de creencias que pretende otorgar sentido a la experiencia humana. Como sostiene Larry Laudan, la magia, la religión y la ciencia no son formas distintas de conocimiento. Más bien, parten de preguntas y supuestos distintos acerca de la naturaleza de la realidad y la causalidad. Esto no significa que aceptemos la verdad ontológica del pensamiento mágico, pero reconocemos que para mucha gente ése es el mundo, tal como lo perciben. Como veremos más adelante, la mayoría de la gente demuestra una tendencia a pensar en términos "mágicos" durante su vida.

engaña; o un muchacho puede hechizar la bufanda de una joven para que ésta se enamore de él. Un ejemplo de esto es el hechicero yoruba que dijo:

> Tomas el cabello de la cabeza de un hombre. Preparas la medicina y la pones junto al cabello y pones las dos cosas en un hormiguero. Cuando las hormigas circulen sobre la medicina, la víctima lo sentirá en su cabeza, o bien puedes poner la medicina y el cabello bajo un yunque, y cada vez que el herrero golpee el yunque el hombre sentirá el golpe en su cabeza (Price 1964, p. 90).

Para curar a alguien que sufre por un hechizo mágico, se debe realizar un contrahechizo que anule la magia original o la desvíe de nuevo hacia quien la hizo. No hay otros remedios que sirvan.

La magia es esencialmente pragmática: si algo parece funcionar, sigue haciéndolo hasta que no funcione más. Hay poca necesidad de explicar cómo funcionan las cosas, basta con saber que funcionan.

La magia es amoral, se puede usar para el bien o para el mal. De hecho, algo que es bueno a los ojos de la persona que realiza la magia puede ser destructivo para la persona que la recibe. En general la magia se usa para beneficiar a la gente, en particular cuando la practica una comunidad. Los chamanes hacen rituales para las familias, aldeas o tribus para controlar el clima, prevenir enfermedades, asegurarse la victoria en las batallas, castigar a los díscolos y traer prosperidad. Sin embargo, cuando se la practica en forma individual y secreta, a menudo esta magia se usa con fines egoístas y maliciosos. Un hombre puede querer sacarle ventaja a un vecino mediante la "magia de debilitamiento". Puede maldecir a un rival para matarlo o realizar un hechizo de amor sobre una mujer para incitarla a una relación ilícita.

El mal de ojo, de boca y de tacto

Otra creencia muy generalizada particularmente en el Cercano Oriente, Europa, el norte de África y el sur de Asia es que ciertas personas tienen un poder malévolo que causa daño a través de la vista, la palabra o el contacto. Una mirada, una palabra o un roce pueden hacer que una vaca deje de dar leche, que los cultivos se marchiten, que las personas sufran de jaqueca o impotencia, o incluso que mueran. Los niños, los recién casados, las vacas y los cultivos maduros son especialmente susceptibles al mal de ojo. También lo es la comida recién hecha. Los que la coman después de haber sido mirada con mal ojo sufrirán retorcijones y fiebre. En muchas sociedades se relaciona al mal de ojo con la envidia. A menudo se acusa a personas que están celosas de otras de lastimarlas con una mirada llena de odio.

Un ejemplo de mal de ojo es la creencia árabe en *ayn* ("ojo"). Se cree que algunos buscan este poder de forma consciente. Otros lo adquieren de forma involuntaria. Los que tienen más posibilidades de poseerlo son las mujeres estériles y solteras, las personas con ojos hundidos o de color azul, y aquellos con caras deformes. Los que corren más riesgo de ser atacados son los niños varones, las mujeres embarazadas, las novias y los novios y las personas cuya belleza o éxito los hacen objetos de envidia.

El miedo a que las palabras o el contacto con ciertas personas puedan dañar a otros es menos común, pero es parte de la vida de muchas comunidades religiosas.

La astrología

Una creencia muy difundida es que el sol, la luna, los planetas y las estrellas irradian fuerzas que influyen en las vidas humanas para bien o para mal. La conjunción exacta del sol, la luna y los planetas en el momento del nacimiento de una persona determina su buena o mala suerte en cualquier momento de su vida. En consecuencia, los humanos deben calcular cuidadosamente los ciclos de los planetas para determinar los momentos auspiciosos para casarse, empezar un negocio o viajar, y para evitar accidentes, fracasos y la muerte. La publicación diaria de horóscopos en los periódicos de todo el mundo revela la generalidad de la creencia en las fuerzas astrológicas.

Las fuerzas empíricas terrenales

En la parte inferior del modelo analítico, del lado mecánico, se hallan las creencias relacionadas con sustancias y fuerzas físicas que se pueden usar para controlar y a la vez protegerse del mundo que nos rodea. Todas las personas creen en las fuerzas naturales. El viento, el fuego, el agua corriente, el poder humano y la tracción animal son algunas de las fuerzas de las que la gente quiere protegerse, así como usarlas para su beneficio. El conocimiento de estas fuerzas es la base de sus ciencias naturales y su tecnología.

Las medicinas

La mayoría de la gente distingue entre las dolencias menores, comunes y obvias que pueden manejar solos y las enfermedades graves, que entrañan misterio y no pueden curarse sin las habilidades y el conocimiento especializado de los médicos. La tos, el reumatismo, el dolor de muelas, las mordeduras de serpiente y de escorpión, incluso el sarampión, son consideradas enfermedades comunes que pueden tratarse con remedios caseros. Las enfermedades más serias requieren conocimientos técnicos sobre la medicina: curas naturales como

hojas, hierbas, cortezas, savia, huesos desenterrados así como químicos artificiales que previenen o curan enfermedades y promueven la salud y el éxito. Por ejemplo, los indios paiute y shoshone de Nevada en Estados Unidos usaban aproximadamente trescientas especies de plantas con fines medicinales. Se ha demostrado científicamente que algunas medicinas tradicionales tienen efectos curativos. La farmacopea de las tribus sudamericanas le suministró muchas drogas a la medicina moderna, tales como el digitalis, el curare, la coca y el bálsamo peruano.

La mayoría de las sociedades no hacen diferencia entre las explicaciones naturales y sobrenaturales de las causas y los tratamientos de las enfermedades. Las medicinas se bendicen y se entonan cánticos mientras se administran. Las curas se atribuyen a las medicinas y a los poderes mágicos asociados a ellas. En muchas sociedades los chamanes están a cargo de los rituales curativos. En otras, sin embargo, hay agrupaciones médicas de especialistas que poseen el secreto de los rituales y el conocimiento médico para curar. Ellos tratan enfermedades graves y gozan de gran prestigio. Por ejemplo, los sia de Nuevo México tienen una agrupación cuyos miembros curan mordeduras de serpientes (Sociedad de las Serpientes), otra cuyos miembros tratan enfermedades causadas por las quemaduras (Sociedad del Fuego) y otra, las causadas por las hormigas (Sociedad Shim), y al menos otras seis agrupaciones médicas. Para formar parte de una agrupación médica zuni, una persona debe primero curarse de una enfermedad grave y luego pagar una costosa ceremonia de iniciación.

Las fuerzas físicas

En todo el mundo la gente conoce las fuerzas físicas. Una piedra puede romper un coco; un palo, la cabeza de un hombre; el fuego puede calentar a las personas e incendiar sus hogares y el electromagnetismo puede hacer funcionar un motor y trasmitir programas de radio en cualquier parte del mundo. En su fascinación con las fuerzas sobrenaturales extrañas a ellos, los occidentales no deben olvidar que todo el mundo recurre a explicaciones naturales para las cosas que suceden en la vida cotidiana.

Ahora que desarrollamos e ilustramos un modelo de análisis de sistemas de creencias, pasaremos a estudiar la naturaleza de las religiones populares y formales y la importancia de la zona intermedia en la vida cotidiana de la mayoría de la gente, a fin de ayudar a los “no creyentes” a entender los fundamentos de las creencias y prácticas de las religiones populares.

4

RELIGIONES POPULARES Y RELIGIONES FORMALES

Una vez desarrollado el modelo de análisis de sistemas de creencias, es el momento de concentrarnos en examinar las diferencias entre las religiones populares y las formales, y las razones por las cuales en la mayor'a de los casos Éstas coexisten en una tensión incómoda.

La naturaleza de las religiones formales

Cuando se habla de "religión", la mayoría de las personas piensan en el cristianismo, el Islam, el budismo, el hinduismo y otras religiones "formales" o "universales". Estas religiones formales proclaman verdades cósmicas universales sobre la naturaleza esencial de la realidad. Éstas son en su mayoría religiones institucionalizadas. Cuentan con textos escritos y teologías definidas; tienen templos, ritos obligatorios, normas, reglamentos, y otros emblemas institucionales. Las dirigen especialistas religiosos capacitados que conforman una élite intelectual y espiritual separada del resto de la congregación laica. Estos líderes se ocupan especialmente de reflexionar filosóficamente sobre cuestiones vinculadas a las realidades eternas.

Los centros de ortodoxia de estas religiones formales se encuentran generalmente en las grandes instituciones, los líderes ancianos, los textos religiosos normativos, los comentarios escritos, las escuelas donde los líderes jóvenes se forman en las creencias aceptadas, y en los grandes centros de adoración y peregrinación donde la gente asiste en busca de experiencias religiosas profundas y auténticas. Robert Redfield se refiere a estos centros como la "gran tradición" de una religión.

Por debajo de estos centros se encuentran las "pequeñas tradiciones", es decir, las diversas expresiones locales de la religión, las cuales incluyen: los templos locales, las iglesias, las mezquitas y los santuarios dispersos en zonas rurales; los profetas, *purohits,* pastores, *mullas,* sacerdotes, evangelistas y líde-

Figura 4.1
Preguntas clave de cada nivel

RELIGIONES FORMALES:	• el origen, propósito y destino fundamental del universo, la sociedad y el ser
RELIGIONES POPULARES:	• el sentido en esta vida y el problema de la muerte • el bienestar en esta vida y el problema de las desgracias • el conocimiento para decidir y el problema de lo desconocido • la rectitud y la justicia, y el problema del mal y la injusticia
CIENCIAS:	• el ordenamiento de las relaciones humanas • el control de la naturaleza

res laicos; los sermones, los rituales y las enseñanzas de las congregaciones locales; además de las creen cias religiosas y los ritos presentes en el hogar del hombre corriente. Existe un constante intercambio entre los centros religiosos, las creencias religiosas y las prácticas de las personas. Los líderes de los centros religiosos definen las creencias religiosas de su pueblo, a menudo mediante términos filosóficos complejos, y por lo general, desconfían de las creencias y prácticas poco ortodoxas de los líderes y laicos de la comunidad local. Los líderes locales, por otra parte, deben enfrentarse a los problemas cotidianos de los fieles y tienen poco tiempo o interés en dedicarse a la reflexión abstracta. Según se mencionó en el capítulo 2, los sistemas de creencias se definen por las preguntas que formulan, las realidades que examinan y los métodos que utilizan, y no por las respuestas que ofrecen. Las respuestas cambian, pero con el paso del tiempo las preguntas siguen siendo casi siempre las mismas. Una de las diferencias fundamentales entre las religiones formales y las populares radica en las preguntas que formula cada una de ellas (Figura 4.1). Las religiones formales se enfocan en la realidad fundamental y en los asuntos relacionados con la verdad y la coherencia lógica.

En su mayoría buscan responder preguntas formuladas a un nivel superior en relación con realidades cósmicas o del más allá.

Estas preguntas centrales tienen que ver con las preocupaciones humanas más profundas, es decir, con la necesidad de encontrarle un sentido ontológico a la vida. Es así como las religiones formales dan sentido a la vida por medio de respuestas a las preguntas fundamentales de las personas, las cuales se refieren a los orígenes, el propósito y el destino del universo, de un pueblo y de cada individuo.

En un sentido más amplio, las preguntas sobre el origen, el propósito y el destino se relacionan con las realidades cósmicas (incluyendo los cielos e infiernos): ¿cuál es la verdad fundamental?, ¿cuál fue el origen del mundo?, ¿por qué existe? y ¿cuál será su fin? Por ejemplo, Génesis capítulo 1 comienza con un relato sobre la eternidad y Dios, y la creación de todas las cosas. En el Apocalipsis

la historia del cosmos llega a su fin y todas las cosas vuelven a un estado de eternidad.

En este contexto cósmico surgen preguntas acerca del origen, el propósito y el fin de la humanidad: ¿de dónde vienen los humanos?, ¿por qué existen?, ¿en qué se diferencian de los animales? y ¿cuál es su destino? Las respuestas a estos interrogantes otorgan a las personas un sentido de su identidad e historia como seres humanos. Por ejemplo, en Génesis 1:26–2:24 se describe la creación de la raza humana y se destaca su identidad única como criaturas creadas a imagen y semejanza de Dios.

En muchas partes del mundo, la preocupación principal se relaciona con un pueblo en particular y las preguntas centrales son: ¿cómo surgimos nosotros como pueblo?, ¿cuál es el lugar que ocupamos en el mundo?, ¿cuál es nuestro destino? Génesis 12 presenta la historia de Israel y describe el origen y los propósitos divinos de este pueblo. Esta historia continúa en todo el Antiguo Testamento y finaliza en el capítulo 2 del libro de los Hechos con el nacimiento de la Iglesia, el nuevo Israel de Dios. Muchos cristianos todavía demuestran un profundo interés en los planes futuros de Dios para los judíos y su destino final como pueblo. La mayoría de los pueblos tienen historias que explican su rol único en la tierra.

Finalmente, las preguntas más inmediatas sobre los significados fundamentales se relacionan con las personas como individuos: ¿de dónde vengo?, ¿por qué existo?, ¿por qué me suceden ciertas cosas?, ¿cuál será mi final? Los estudios religiosos comparativos revelan las distintas respuestas de las religiones universales a estas preguntas fundamentales.

La naturaleza de las religiones populares

Como lo sugiere el término, "religiones populares" se refiere a las creencias y prácticas religiosas del pueblo. Estas religiones son increíblemente variadas en sus expresiones, por lo que debemos tener cuidado con las generalizaciones que se hacen acerca de ellas. No obstante, existen ciertas características subyacentes que podemos analizar.

Las clases de religiones populares

Las religiones populares generalmente se manifiestan de dos maneras, según la naturaleza de la sociedad donde se encuentran. La mayoría de las sociedades pequeñas basadas en relaciones de parentesco son de naturaleza particularista y

cada una tiene su propia religión, la que comparten todos los miembros de la comunidad. En las sociedades más grandes surge el pluralismo y el universalismo, y estas fuerzas también influyen en el ámbito de la religión.

Las sociedades pequeñas basadas en el parentesco

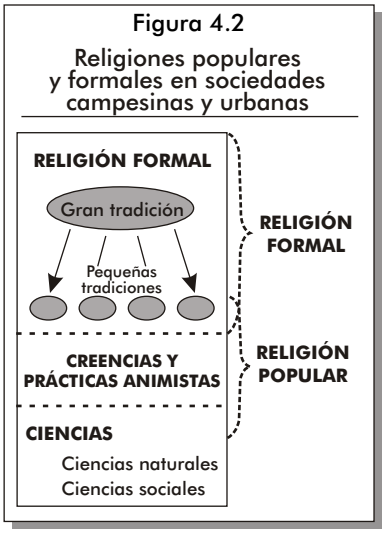
Hasta hace poco tiempo, en las sociedades tribales o basadas en el parentesco no existían las religiones filosóficas formales. Estas sociedades se caracterizan por una visión igualitaria y holística que domina todos los aspectos de la vida. El chamán recolecta o cultiva su alimento como cualquier persona, y a la vez trabaja de curandero o médium. Las religiones que se practican en estas sociedades son de naturaleza particularista y difieren mucho unas de otras. Cada una tiene sus propios dioses, ancestros, tierras y pueblos. Sin embargo, subyacen temas y prácticas muy difundidos que pueden compararse.

En primer lugar, estas religiones tradicionales[19] se centran principalmente en preguntas de nivel intermedio, preguntas existenciales que las personas enfrentan en su vida cotidiana. Hay filósofos en estas sociedades que pueden expresar perspectivas complejas y sofisticadas sobre la naturaleza de la realidad y el sentido de la vida,[20] pero el común de la gente está más preocupado por asuntos como obtener una buena cosecha, explicar la muerte de un joven que gozaba de salud, y saber si deben atacar al enemigo y cuándo. Su preocupación principal es que les vaya bien, y para esto necesitan el poder del maná, de los dioses, los espíritus, los ancestros o la buena suerte, al que pueden controlar por medio de rituales, amuletos y sacrificios. También necesitan evitar los desastres y protegerse de las maldiciones por medio de los hechizos, las medicinas, la magia, los augurios y apaciguando a los espíritus. En estas sociedades pequeñas, la "religión popular" equivale a las creencias y rituales tradicionales de una comunidad en particular.

19 Harold Turner se refiere a estas religiones como "primitivas" porque las considera como las formas de religión más antiguas. Otros las llaman religiones "tribales". Nosotros las denominare mos "religiones tradicionales" para enfatizar la naturaleza tradicional de estas estructuras y su impacto continuo en las sociedades en todo el mundo.

20 Los estudios formales de la religión han ignorado en su mayor parte los sistemas filosóficos de las sociedades tradicionales. Por lo general, los estudiosos han creído que estas sociedades ca recen de todo tipo de sofisticación filosófica y, por lo tanto, pueden dejarlas de lado en sus estu dios.

Las sociedades a gran escala



Un segundo tipo de religión popular está presente en sociedades grandes y complejas —tanto urbanas como campesinas— donde hay religiones formales. Por ejemplo, la mayoría de los campesinos chinos son budistas y confucionistas, la mayoría de los campesinos indios son hindúes o musulmanes, y muchos norteamericanos son cristianos. Bajo la superficie de las religiones formales subyacen muchas creencias y prácticas animistas[21] que perduran en la vida cotidiana de la gente. El resultado es una mezcla variada de animismo y las pequeñas tradiciones de las religiones formales, que muchas veces entran en conflicto unas con otras y coexisten con muchas dificultades (Figura 4.2).

La gente del pueblo aprende, a partir de estas pequeñas tradiciones, algunas de las doctrinas generales de sus tradiciones religiosas formales. Asisten a reuniones locales, en ocasiones especiales participan en los rituales y prácticas en los templos, mezquitas, santuarios o iglesias, y llaman a los pastores o sacerdotes para que participen de los rituales familiares en sus hogares. Sin embargo, para la mayoría de la gente las costumbres locales de la religión formal ocupan sólo una parte de sus vidas. La mayor parte del tiempo les preocupa cómo ganarse la vida y hacer frente a los problemas cotidianos. Debido a que los líderes de las religiones formales están casi siempre ocupados con asuntos más importantes, cuando las personas necesitan explicar y lidiar con cuestiones diarias recurren a sus creencias y prácticas locales, como por ejemplo la posesión de espíritus, los ancestros, la magia y el mal de ojo. Por lo tanto, en las sociedades más complejas, las religiones populares generalmente consisten en una mezcla de creencias formales y animistas —de religiones formales y populares, o en una religión dual (Schreiter 1987).

21 En la teoría de la evolución de la religión, el término "animismo" tenía la connotación de un pensamiento primitivo prelógico. Si bien no estamos de acuerdo con esta idea, empleamos el tér mino por falta de uno mejor para referirnos a las creencias y prácticas asociadas con la "zona in termedia", con las realidades sobrenaturales de este mundo, como los espíritus terrenales, la magia, el mal de ojo, la adivinación y otros. En otras palabras, las prácticas animistas tienen senti do si las comprendemos, aunque no creamos en ellas como verdaderas.

Frecuentemente existe cierta tensión entre los líderes de las religiones formales y los líderes religiosos animistas. Los primeros luchan por mantener la ortodoxia religiosa y a menudo consideran que las prácticas animistas representan una amenaza para la fe verdadera; por lo tanto, las condenan por heterodoxas y supersticiosas. En la actualidad, los fundamentalistas islámicos e hindúes procuran erradicar las prácticas religiosas locales de sus comunidades en todo el mundo. Por otro lado, las prácticas animistas generalmente resurgen en los márgenes de las instituciones religiosas formales. En los templos hindúes el culto se centra en Siva, Vishnu u otros dioses supremos, pero debajo de los árboles cercanos a los templos se pueden encontrar expertos locales haciendo promesas de fertilidad a mujeres estériles, curando a personas con diversas enfermedades, ofreciendo protección del mal de ojo por medio de amuletos, y maldiciones para derrotar al enemigo. De igual manera, en los santuarios de la Virgen de Guadalupe y de Majugorje se encuentran muchas creencias y prácticas populares.

A pesar de la difusión de las religiones formales y la modernidad, las creencias populares predominan en todo el mundo. En Taiwán, el 65% de los adultos pertenece a la religión popular china (Chiu 1988, 5, citado en Warton 1996, p. 38). En la India, la mayor parte de los hindúes pertenece a la religión popular hindú; en Arabia, Pakistán, Malasia e Indonesia casi todos los musulmanes son musulmanes populares; en China la mayor parte de los fieles pertenecen a la religión popular budista; y en Estados Unidos muchos creyentes son cristianos populares.

Asuntos que conciernen a las religiones populares

Las creencias animistas, a diferencia de las religiones formales, se ocupan de otro tipo de cuestiones, tales como los problemas existenciales de la vida cotidiana, sin preocuparse tanto por las realidades fundamentales. Por lo tanto, el interés se centra en asuntos que tienen que ver más con el poder y el éxito, que con la verdad o la coherencia lógica. En este libro analizaremos cuatro problemas humanos que subyacen la mayoría de las creencias y prácticas animistas.

El significado de la vida y el problema de la muerte

El primer problema surge del deseo humano por una vida con sentido y las dificultades que causa la muerte de una persona a los que quedan con vida. La gente quiere hallar el sentido a sus vidas aquí en la tierra, no sólo en un cielo futuro. Están dispuestos a morir, si la muerte le da sentido a su existencia. No obs-

tante, la muerte desafía la búsqueda humana de sentido, y si no se lo encuentra de manera satisfactoria, el sistema explicativo fracasa. ¿Cómo se puede explicar la muerte trágica y repentina de los niños o de los jóvenes que mueren en la flor de la vida?

Para las religiones populares el dilema de la muerte no se relaciona tanto con lo que le sucede a la persona fallecida, sino con el dolor y el vacío que causa en los demás. ¿Cómo se puede sobrellevar la tristeza que causa la muerte de un ser querido? Una viuda llora en su angustia, preguntándose quién cuidará de ella ahora que han matado a su marido. Una joven madre llora la muerte de su hijo. Una sociedad se enfrenta a la muerte repentina de un líder en plena juventud. Creer que estos muertos están en el cielo no es suficiente para calmar la angustia y el temor de los que sufren, ni tampoco resuelve la crisis de sentido que la muerte ocasiona en una comunidad.

En este sentido la pregunta no es sobre "cómo" ocurrió la muerte. Todas las personas tienen explicaciones inmediatas para la muerte: por enfermedad, por un golpe en la cabeza, por ahogamiento. La verdadera pregunta es "¿por qué?", "¿por qué ahora?" y "¿cómo me afectará esto a mí y a mi familia?". Una escalera se rompe y el joven se cae y muere; su familia sufre una inmensa angustia por la pérdida. ¿Por qué tuvo que sucederle a él? ¿Por qué no al hombre que subió después, o al que subió antes? La gente sabe que las escaleras viejas y deterioradas se rompen, pero ¿por qué se rompió ésta y por qué sucedió al subir este joven? Los que quedan con vida deben soportar el dolor y la pérdida de la muerte, y se preguntan por qué tuvo que sucederles esto. (En el capítulo 5 analizaremos el problema del sentido de la vida y la muerte).

El buen vivir y la amenaza de las calamidades

La segunda pregunta que las religiones populares tratan de responder se relaciona con el deseo humano de tener una buena vida y la amenaza constante de la desgracia. Las personas quieren tener vidas completas y fructíferas. Muchos buscan gozar de buena salud, buena alimentación, un hogar y estar rodeados de hijos y nietos. Otros persiguen el éxito, las riquezas, el estatus o el poder. Pero todos se enfrentan a la amenaza del fracaso, la esterilidad, la enfermedad, las sequías, las inundaciones, los incendios y miles de desgracias que plagan la vida humana. En Occidente, las desgracias repentinas se consideran accidentes o mala suerte, y por ende no tienen explicación. Pero muchas sociedades no quedan satisfechas con dejar estas cuestiones tan importantes sin resolver, y las respuestas que encuentran se relacionan con los ancestros, los demonios, las

brujas, los dioses locales, o con la magia y la astrología. (En el capítulo 6 analizaremos las respuestas de las distintas religiones populares a cuestiones relacionadas con el éxito y las crisis).

La necesidad de dirección y el problema de lo desconocido

El tercer problema se relaciona con el deseo humano de conocer el pasado, el presente y el futuro a fin de poder tomar ciertas decisiones. Si bien tenemos conocimiento sobre los hechos, es decir, sabemos que las semillas plantadas eventualmente crecerán y darán frutos o que si viajamos en bote por un río llegaremos a una aldea vecina, no podemos predecir el futuro con tanta exactitud. Los accidentes, las desgracias, la intervención de otras personas y otros eventos desconocidos pueden frustrar los planes de las personas.

Hay muchas cosas que harían nuestra vida mucho más llevadera, si las conociésemos. El problema es que muchos aspectos de la vida se desconocen. ¿Cómo se pueden prevenir los accidentes o garantizar el éxito en el futuro? ¿Cómo se puede asegurar que un matrimonio será fructífero y feliz? ¿Cómo se puede evitar viajar en un avión que se va estrellar? En Occidente muchos de estos interrogantes quedan sin respuesta. No obstante, en casi todo el mundo las personas buscan orientación y distintas maneras de discernir lo desconocido y asegurarse de tener éxito y evitar los desastres. (En el capítulo 7 estudiaremos distintas formas en que los seres humanos han procurado comprender lo desconocido y así mantener el control de sus vidas).

La moralidad y la presencia del mal

La última cuestión que se analiza en este libro está relacionada con el anhelo humano de alcanzar la rectitud y la justicia durante nuestra vida en la tierra, y la existencia de la opresión y la injusticia. Los seres humanos quieren que las cosas sean correctas, decentes, apropiadas, limpias y justas. Sin un sentido de orden moral es imposible tener una vida valiosa en comunidad. Por otro lado, ¿cómo se explica la presencia real del mal en la tierra? (En el capítulo 8 examinaremos esta pregunta).

La naturaleza de las ciencias populares

Las preguntas de base se relacionan con comprender el orden del mundo material a fin de poder controlarlo. Todos los pueblos tienen ciencias naturales que

explican los diversos sucesos de la vida cotidiana. Los pueblos que habitan las islas del Pacífico saben qué árbol cortar para hacer una canoa, saben navegar en mar abierto para llegar a una isla alejada guiándose por la forma de las olas. La gente también recurre a las ciencias sociales para saber cómo criar a sus hijos, elegir a sus líderes, organizar tareas grupales y enfrentarse a la delincuencia.

Sistemáticamente, las ciencias modernas han procurado encontrar respuestas a cuestiones de base, mientras el cristianismo occidental se ocupaba de cuestiones más elevadas. Ambos han fracasado en lidiar adecuadamente con los asuntos de la "zona intermedia", lo que genera una cosmovisión dicotómica en la que la ciencia sirve para explicar este mundo y la religión, los otros mundos. En este libro se analiza la naturaleza de la zona intermedia y cómo la gente la habita, y además se sugieren respuestas bíblicas a las preguntas que surgen de ella.

La cosmovisión de las religiones populares

Las religiones, como todos los sistemas de creencias, están enmarcadas en cosmovisiones que proveen los supuestos cognitivos, estéticos y morales presentándolos como la forma inalterable de la realidad y las condiciones reales de vida, y recurriendo a sentimientos morales y estéticos profundos como evidencia experiencial de su verdad. Clifford Geertz observa lo siguiente:

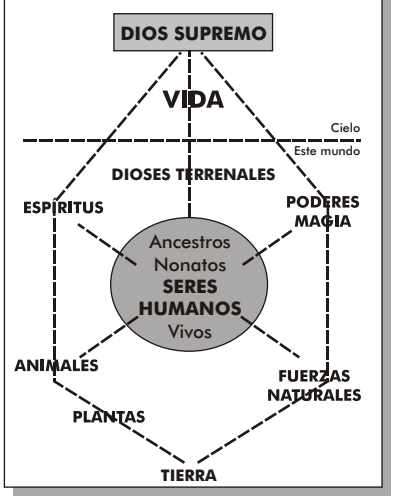
> En la práctica y creencia religiosa, el *ethos* de un pueblo se considera razonable desde el punto de vista intelectual si representa un modo de vida idealmente adaptado al estado real de las cosas que describe la cosmovisión, mientras que la cosmovisión se considera convincente desde el punto de vista emocional si se presenta como una imagen de un estado real de las cosas ordenadas prolijamente de modo tal que se adecuen a ese estilo de vida (1979, p. 79).

Si bien las religiones populares varían mucho en todo el mundo, existen algunos temas relacionados con la cosmovisión que son comunes a muchas o casi todas ellas.

El antropocentrismo grupal

A diferencia de las religiones formales, que se enfocan en el orden cósmico, las religiones populares se centran en el ser humano. Los humanos (los ancestros, los vivos y los nonatos) se consideran no sólo actores en el universo, sino el centro mismo de la existencia. La vida en común que comparten como familia, linaje o clan y como sociedad debe preservarse por medio de la súplica, la coac-

Figura 4.3
Cosmovisión tribal



ción y el soborno a los dioses y los espíritus poderosos pero caprichosos que comparten la misma fuerza vital y son importantes no en sí mismos, sino por participar en la vida de los seres humanos. Según Russell Staples:

> La visión primaria del mundo no es universal, sino local... Estas cosmovisiones son sistemas cerrados de pensamiento centrados en deidades y espíritus locales, que se relacionan casi exclusivamente con un grupo humano específico. En contraposición a esto, tanto el Dios como el hombre de los primeros capítulos del Génesis tienen un significado universal. Dios es el creador y Adán es el padre de toda la humanidad. La universalidad de estos capítulos altera la esencia de los patrones de pensamiento primario (1982, p. 71).

Mary Douglas escribe al respecto:

> El cosmos es entregado al hombre, de alguna manera. La energía transformativa del cosmos está entrelazada con la vida de los individuos de modo que nada sucede, como tormentas, enfermedades, plagas o sequías, sino en virtud de estos vínculos personales. Por lo tanto, el universo se centra en el ser humano en el sentido de que debe ser interpretado en relación a los humanos (1966, p. 85).

En la mayoría de los casos este antropocentrismo se concentra en la existencia humana grupal. La importancia del individuo radica en su pertenencia a un grupo: un linaje, clan o comunidad. Sólo los miembros del grupo son completamente humanos. Los demás son infrahumanos, y por ende no se considera un delito el hecho de quitarles algo o matarlos. Además, la importancia de los vivos radica solamente en que contribuyen a la corriente de vida que fluye desde los ancestros hasta los que aún no han nacido.

El mundo espiritual

Para la mayoría de las religiones populares, los seres humanos viven en un mundo rodeado de espíritus, ancestros, brujería, maldiciones, magia, y otros seres y fuerzas sobrenaturales, muchos de los cuales son hostiles con el hombre (Figura 4.3). Con relación a los semai de Malasia, C. A. Robarchek comenta:

> Casi todas las entidades y actividades, no importa cuán inofensivas parezcan, tienen el potencial de causar daño, enfermedades y la muerte. Las actividades más mundanas —como la jardinería, la caza, la pesca, comer e incluso jugar— están rodeadas de tabúes y circunscriptas a rituales en un intento vano de evitar que se concreten los peligros que amenazan por todas partes. Aun los niños que juegan con las criaturas más inofensivas como las libélulas y las mariposas pueden provocar un ataque de *Ngku*, un "espíritu" del trueno que ataca con viento, lluvia torrencial, inundaciones y desmoronamientos (1989, p. 912).

En esos ámbitos, todo está interconectado. A diferencia del pensamiento moderno, según el cual las cosas (animales, humanos, aldeas), especializaciones (médicos, abogados y mecánicos) y ámbitos de la vida (económicos, sociales, políticos y religiosos) están diferenciados y se consideran independientes, las religiones tradicionales ven a todas las cosas y eventos como interdependientes. Laurenti Magesa observa:

> Cada criatura ha sido dotada por Dios de su propia fuerza vital, su propio poder para conservar la vida. Sin embargo, debido al origen divino común de este poder, todas las criaturas están conectadas entre sí, en el sentido de que cada una influye para bien o para mal en las demás. Nada se mueve en este universo de fuerzas sin afectar otras fuerzas con su movimiento. El mundo de las fuerzas está sostenido como una telaraña en la que ningún hilo puede moverse sin que se mueva toda la tela (1997, p. 46).

Se cree que las fuerzas físicas están entrelazadas con la vida de las personas y que la mente ejerce influencia sobre el mundo material externo. No existe un límite claro entre el mundo interno y el externo.

En un mundo así nada sucede por casualidad. Según Masson, "dos eventos no pueden suceder simultáneamente y aún así permanecer independientes el uno del otro... No existe el azar o la casualidad; ni tampoco las probabilidades. Debe existir una causa para cada suceso" (Hill y Arensen 1995, p. 123). Debido a que casi todos los sucesos de la vida se explican en términos relacionales, la gente pasa la mayor parte del tiempo tratando de apaciguar o coaccionar a los dioses, espíritus, ancestros y a otras personas, por medio de ofrendas y sobornos a fin de obtener su ayuda y aplacar su enojo. Las personas se valen de la ciencia para manejar aquello que pueden controlar en el mundo natural, pero recurren a la religión popular para lidiar con lo que está fuera de su control. Hablando en términos generales, cuanto mayores sean las áreas de incertidumbre en la vida de la gente, mayor será la cantidad de espíritus y deidades en la aldea, cada uno relacionado con un tipo de problemas. Los problemas cotidianos se llevan a san-

tuarios pequeños, donde los espíritus locales son aplacados por medio de pequeñas ofrendas. Los problemas mayores se presentan ante espíritus poderosos que habitan en santuarios grandes en sitios distantes y exigen rituales costosos y hasta en ocasiones sacrificios de sangre o sacrificios humanos. Los problemas más importantes de la comunidad requieren de la participación de todo el grupo, aldea o región y se exponen anualmente o en tiempos de crisis. Se llevan a cabo ritos para apaciguar y controlar a los dioses, ancestros y espíritus, quienes pueden hacer mucho daño. Se puede ganar su favor mediante regalos y ofrendas, y aplacar su ira con sacrificios de sangre. Por lo tanto, a menudo se siente poca compasión por las personas cuando las cosas les salen mal; simplemente se los considera tontos por no haber hecho lo que debían para evitar la desgracia.

Considerando esta visión del mundo, no sorprende que los nuevos convertidos a menudo consideren a Cristo como un espíritu más poderoso que pueden controlar con los ritos adecuados. Es difícil cambiar un dios antiguo que se puede ver y controlar y que demuestra poder cuando se lo solicita, ¡por un Dios trascendental que se preocupa por los humanos y los busca!

La integración

La interconexión de todas las cosas conduce a una visión holística de la vida. Las religiones populares, en especial aquellas presentes en sociedades pequeñas, no son religiones en el sentido occidental de la palabra. Las religiones populares dominan la totalidad de la vida. Subyacen cada aspecto de la vida: la familia, las leyes, la política, la posesión de la tierra, la agricultura, la tecnología, los alimentos y el entretenimiento. Estos elementos no son autónomos, sino que se complementan entre sí. Por ejemplo, en la India, la dirección en que uno ponga su cabeza durante la noche es importante desde el punto de vista religioso: los dioses viven en el norte y el este, y como dice un proverbio: sólo los búfalos de agua duermen con sus patas hacia el rostro de los dioses.

El particularismo

Las religiones populares son de naturaleza particularista. Su marco de referencia es la comunidad local, no el orden cósmico y la verdad universal. Por ejemplo, en la mayoría de las religiones populares el tiempo es episódico, discontinuo y particularista. No hay un "reloj" absoluto, no existe una escala de tiempo universal. Tampoco el tiempo es una "cosa" o un producto como se lo considera en el mundo moderno. El tiempo posee múltiples formas y se coordina de diversas maneras, cada una con una duración y calidad distinta. No existe el tiempo místico, histórico, ritual, agrícola, estacional, solar, lunar y de des-

canso. Además, a diferencia de la preocupación por la eternidad de las religiones formales, las religiones populares se centran en el presente, no en un pasado o un futuro distante.

La tierra y el espacio también son locales. Las personas están ligadas a sus dioses y a su tierra. Cada pueblo reconoce que los demás tienen sus propios dioses, sus ancestros y su tierra; y en tiempos de guerra cada grupo recurre a sus dioses y ancestros en busca de ayuda. Los dioses les dieron la tierra, y es allí donde ahora moran sus ancestros. La tierra les da comida, y al comer sus frutos obtienen su propia identidad con la tierra y con los demás miembros de la sociedad. La tierra también está habitada por espíritus terrenales que demuestran su poder en las montañas, los arroyos o los bosques donde viven. Las victorias o derrotas en las guerras se atribuyen al poder y control territorial de estos soberanos espirituales.[22] El vencedor no trata de convertir al perdedor, ya que es imposible que otros acepten a sus dioses sin convertirse en parte del linaje de la comunidad y su tierra.

Este enfoque particularista se evidencia en los sucesos cotidianos. Cuando el cacique va a un hospital moderno, el médico occidental espera que él aguarde su turno como todos los demás, mientras que la gente espera que se coloque primero en la fila porque él es más importante que ellos. El médico de la misión vende los medicamentos al mismo precio para todos, en tanto que los locales esperan que los ricos paguen más por el mismo tratamiento. Se deben tener en cuenta los detalles de cada caso a fin de determinar cómo debe actuar cada persona.

El existencialismo[23]

Como se mencionó anteriormente, las religiones populares se ocupan ante todo de cuestiones existenciales: los temas relacionados con el aquí y el ahora, y con los vivos, no los muertos. Las preguntas principales de la gente se relacionan con el éxito y el fracaso, y con el poder y el conocimiento necesarios para controlar la vida. Sus preocupaciones primarias son las enfermedades, los ascensos laborales, los problemas monetarios, los empleos, el libertinaje de los

22 Por ejemplo, los filisteos y otras tribus pensaban que el Dios de Israel era el Dios de las montañas, porque allí vivían los israelitas (Jue. 2:3, 1 R. 20:23 28). A diferencia de esta cosmovisión animista, Yavé no se declaró a sí mismo un dios territorial, sino el Dios del universo, además, los escritores de la Biblia no atribuyen las derrotas de Israel al poder supremo de otros dioses, sino al juicio de Dios sobre su pueblo. Esta visión es completamente ajena a la cosmovisión animista, según la cual el dios de un pueblo siempre debe ayudarlo a vencer.

23 El término existencialismo se usa aquí en un sentido general y no con relación a una escuela filosófica en particular.

maridos, el divorcio, la desviación de los hijos, los exámenes, la elección de una pareja para casarse y los momentos apropiados para iniciar nuevos emprendimientos o efectuar cambios.

La mayoría de las personas son pragmáticas en el logro de estas metas en la vida cotidiana. Recurren simultáneamente a varios sistemas contradictorios entre sí, con la esperanza de que uno de ellos funcionará. Una persona puede recurrir por la mañana al mago para que le dé un amuleto protector, por la tarde al médico occidental para aplicarse una inyección de penicilina, y esa misma noche consultar al brujo para que aleje a las brujas que lo hostigan.

El poder y el pragmatismo

A las religiones populares no les interesa tener una visión académica de la metafísica y de la verdad, sino que su interés principal es lograr una vida buena y valiosa así como protección contra los males que la dificultan. Estas religiones no se basan en la meditación ni en la especulación racional sino más bien en los resultados prácticos, si bien subyacen el razonamiento crítico y la lógica. La gente no busca la coherencia lógica ni lo que es real ontológica y fundamentalmente. Son como las personas que mueven los cables y sacuden el televisor o la computadora cuando éstos no funcionan.

La prueba de las religiones populares es que funcionen, al menos lo suficientemente bien como para convencer a sus adeptos. El análisis secular occidental atribuye el éxito de las religiones populares a la casualidad y la sugestión psicológica, pero para los expertos religiosos los seres y los poderes sobrenaturales son reales, porque funcionan. Cuando los diagnósticos y los remedios fracasan, las personas no cuestionan el sistema explicativo, sino el diagnóstico o el remedio. ¿Dijo el mago las palabras en forma incorrecta? ¿Se olvidó el chamán de algún ingrediente esencial en la medicina que preparó? Tanto las personas como los expertos toman muchas precauciones para garantizar el éxito. Revisan todas las palabras de la fórmula para asegurarse de no omitir ninguna. Emplean lenguas misteriosas y arcaicas porque aparentemente funcionan mejor. Desde esta perspectiva, su conducta es perfectamente lógica, ya que lo que importa no es la "verdad" sino el pragmatismo operacional.

Según esta cosmovisión, tiene sentido que los pacientes utilicen diversos remedios, aparentemente contradictorios, para resolver sus problemas. Cuando están enfermos quizás consulten al brujo, al mago, al adivino y también al médico de la misión que aplica la medicina occidental. No les importa qué sistema médico los cure, porque lo que urge es recuperarse de cualquier forma posible.

En las religiones populares lo importante es el poder: la habilidad para lograr que las cosas sucedan. Las personas se ven a sí mismas como involucradas en

luchas constantes con los espíritus, otros seres humanos y las fuerzas naturales y sobrenaturales que las rodean. En un mundo así, todo tiene su origen en los encuentros de poder y los poderes en pugna, donde el más fuerte domina al más débil. Los accidentes no existen. En una cacería, la lucha es entre las fuerzas del cazador y las de la presa. En la vida humana, todas las desgracias y muertes tienen su origen en las maldiciones, el mal de ojo y los celos. Mary Douglas ilustra este pragmatismo de la siguiente manera:

> Preguntarle a un Azande si el oráculo del veneno es una persona o una cosa es hacerle una pregunta sin sentido, algo que él nunca se hubiese cuestionado. El hecho de que él invoque al oráculo del veneno con palabras no implica ningún tipo de confusión entre cosas y personas, sólo implica que no está buscando coherencia intelectual y que en esta área la acción simbólica resulta adecuada (1966, p. 89).

De alguna manera, el oráculo del veneno actúa como un experto en computación que utiliza palabras y símbolos para programar una computadora. Él sabe que la computadora no "entiende" las palabras, pero responde a las mismas de una forma predecible.

No sorprende que muchas personas se conviertan al cristianismo para adquirir más poder. Creen que las oraciones los protegerán de sus enemigos, y que orar antes de comer los protegerá en caso de que alguien haya puesto veneno en la comida. Jacob Loewen señala que algunos cristianos wanana de Panamá creen que el evangelio les enseña palabras nuevas y más poderosas que pueden usar para hacer daño a sus enemigos. Por lo tanto, en las reuniones de oración se sientan frente a sus rivales de manera tal que al darse vuelta y arrodillarse quedan enfrentados con ellos. Entonces dicen "re-den-ción", "sal-va-ción" y otras palabras bíblicas poderosas para que sus enemigos se enfermen o debiliten.

La oralidad

Las religiones populares almacenan y transmiten la información en forma oral; son de carácter principalmente inmediato, personal y relacional. Las palabras se pronuncian en el contexto de relaciones específicas y se desvanecen tan pronto como fueron dichas. De este modo la comunicación es un flujo de encuentros inmediatos entre los humanos y otros seres, y está colmada de emociones e intereses personales. Los chamanes y otros expertos religiosos transmiten las creencias y prácticas a sus discípulos. Tienen pocos textos sagrados como los que existen en religiones formales y pocos estudios que aclaren el significado de esos escritos al pueblo. La institucionalización del liderazgo o de las organizaciones religiosas es escasa.

Los sonidos hacen referencia a lo invisible y hablan de la existencia del misterio. En la selva, el cazador escucha al tigre antes de poder verlo; la madre escucha un sonido en la noche que le advierte sobre un ataque enemigo. No es raro, por lo tanto, que los sonidos lleven a las personas a creer en los espíritus, los ancestros, los dioses y otros seres que no pueden ver. La vista, por otro lado, no sugiere mucho misterio y deja poco margen para lo oculto.

Es una creencia muy difundida en las religiones populares que los sonidos son poderosos y sagrados. Pronunciarlos es hacer que sucedan cosas. W. J. Ong (1969, p. 637) comenta: "El sonido señala el uso actual del poder, ya que el sonido debe emitirse en ese instante para existir realmente". El sonido correcto puede causar la lluvia. Otros sonidos, como los gritos o el sonido del tambor, protegen a la gente de los espíritus malignos. Por ende, los sonidos suelen ser esenciales en la magia.

La transformación y el traslado

En la cosmovisión animista no existe una distinción exacta entre los humanos y los animales, o entre los seres animados e inanimados. Además, puede que las cosas no sean lo que realmente aparentan ser.

El vuelo del alma del chamán Samo

Ciertos individuos son elegidos especialmente por los ancestros para ayudar a sus semejantes. Son los *kogooa oosoo* o "personas de los ancestros" —ya sean hombres o mujeres— y poseen un espíritu especial impartido por los ancestros, el cual les ayuda a mediar entre los seres humanos y sus antepasados. En este rol, el espíritu del chamán viaja hasta la morada ancestral donde se comunica con los antepasados, quienes lo ayudan a comprender lo que sucede en el contexto humano y transmitírselo a la familia. Esta comunicación celestial es una forma de glosolalia que a menudo se asemeja al llamado de los pájaros y puede ser oída por todos los presentes. Una vez que regresa al cuerpo del médium, su espíritu poseído comienza a cantar el mensaje que recibió del ancestro. La audiencia responde cantando lo que escuchan, frase por frase. Esto produce un canto antifonal entre el médium y la audiencia, y refuerza el mensaje en la mente de todos los participantes.

Los médium pueden usar los viajes de sus espíritus para ayudar a los humanos de diversas maneras. Cierta vez, los hermanos de un difunto pidieron ayuda a un médium para encontrar una pistola que había usado el difunto. Durante una ceremonia que duró toda la noche, el médium recibió información sobre el problema y en el camino de regreso a su cuerpo, el espíritu del médium pasó sobre el bosque en las cercanías del lugar de caza del difunto y vio la pistola debajo de un camastro dentro de una choza. Los hermanos del difunto recibieron esta información por medio del canto y al día siguiente fueron a la choza y recuperaron la pistola (Shaw 1996, pp. 101–102).

Un cazador va a la selva, mata un animal salvaje y luego descubre que ha matado a un ser humano. Un agricultor toma su machete y corta lo que él cree que es una rama que se debe podar, pero luego se da cuenta de que ha cortado su propio brazo.

En este mundo, la transformación o "licantropía" es algo común. Se cree que las personas pueden transformarse en lobos, conejos o tigres. Por lo tanto, si las matan con una flecha, regresarán al día siguiente como humanos y con heridas similares en su cuerpo. Los espíritus malignos toman forma humana, animal y vegetal; los animales resultan ser dioses encubiertos; y el maná de un guerrero se transfiere a los que comen su cuerpo.

Una forma común de transformación es la combustión espontánea. Se cree que los objetos, animales e incluso las personas pueden arder repentinamente en llamas y consumirse. Esto indica que no son seres o cosas ordinarias. El regreso a la vida después de la muerte es otra creencia común vinculada a la transformación.

Otra característica de este mundo es el traslado. Se cree que durante sus trances los chamanes recorren largas distancias en un instante para dañar una aldea enemiga, o para entrar en el mundo de los espíritus y recuperar las almas que han sido robadas o que andan errantes durante el sueño. Se cree que los espíritus de algunas personas pueden viajar grandes distancias durante los trances o el sueño, y que pueden ver cosas que las personas comunes no pueden ver.

El miedo y la inseguridad

Otro tema presente en la mayoría de los sistemas de creencias de las religiones populares es el miedo casi constante y la necesidad de seguridad. En un mundo lleno de espíritus, brujería, hechicería, magia negra, maldiciones, malos presagios, tabúes rotos, ancestros enojados, enemigos humanos y acusaciones falsas de diversa índole, difícilmente la vida sea segura y libre de preocupaciones. Con relación a los semai, Robarchek comenta lo siguiente: "El mundo de la selva que rodea estas comunidades encerradas en sí mismas es un mundo de incesante hostilidad y enojo, un mundo lleno de fuerzas y seres malévolos, la mayoría de los cuales son agresivamente hostiles a los seres humanos (1989, p. 912). S. D. Porteus observa:

> Los demonios atormentan al incauto para apoderarse de él, su magia malévola ensombrece los momentos en los que [el individuo] está despierto. Él cree que los médicos saben cómo hacerse invisibles para poder sacarle la grasa de los riñones, luego coserlo y frotarle la lengua con una piedra mágica para que olvide todo, y de ahí en adelante será un cadáver que vive al servicio de la muerte (Neill 1961, p. 137).

Las cosechas fracasan, la caza se esfuma, las plagas diezman la aldea, la muerte repentina se lleva a los jóvenes y fuertes, los enemigos atacan de noche y los rivales desean quitarnos la vida. En la mayoría de las sociedades tradicionales la vida es precaria y el miedo frecuente.

Sin embargo, para la gente común, la vida no es sólo miedo. Las personas hallan seguridad en el seno de su familia, y alegría en las reuniones con su comunidad. Recurren a los ancestros y a los dioses para obtener ayuda, y a la magia y la adivinación para protegerse de los peligros que los rodean.

Las religiones populares y las misiones

¿Cómo respondieron los misioneros cristianos ante las creencias y prácticas de las religiones populares? Guiaron a las personas hacia la fe y salvación en Cristo. Oraron por los enfermos y les brindaron los beneficios de la medicina moderna. Los alertaron sobre el poder de Satanás y el juicio del infierno. No obstante, en muchas partes del mundo, las personas que se convirtieron al cristianismo continuaron consultando a los chamanes, adivinos, curanderos y magos para enfrentar los problemas de la vida diaria. ¿Por qué surgió este cristianismo a dos niveles? El modelo analítico presentado en este libro nos ayudará no sólo a comprender las cosmovisiones animistas y la cosmovisión que frecuentemente los misioneros occidentales traen consigo, sino también la propia naturaleza de la obra misionera.

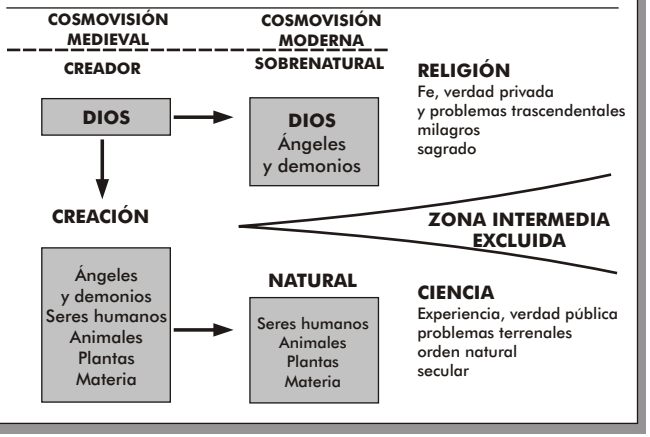
Las misiones católicas

El movimiento misionero católico comenzó cuando Cristóbal Colón descubrió el Nuevo Mundo. Los frailes agustinos, jesuitas y dominicanos acompañaron a los exploradores españoles y procuraron convertir a la fe cristiana a los pueblos que encontraban. Por ejemplo, Fernando de Magallanes llegó a las Filipinas en 1521 y reclamó la posesión de las islas para España. Una semana más tarde bautizó al rey, la reina y toda la población de Cebú.

Los misioneros católicos tomaron en serio a los espíritus maléficos y se propusieron acabar con todas las prácticas relacionadas con ellos. En muchos casos la gente disfrazaba de cristianas sus antiguas prácticas y creencias religiosas. Por ejemplo, en Brasil, los *orishá* traídos por los esclavos africanos recibieron nombres cristianos; en tanto que la gente continuó con sus antiguas prácticas y creen-

cias a escondidas de los sacerdotes católicos. En otras partes del mundo ocurrió una mezcla similar de creencias y ritos paganos y cristianos. El resultado fue un "cristianismo a dos niveles" que permite a una misma persona sostener dos sistemas religiosos al mismo tiempo (Bulatao 1992, p. 22). Muchos pobladores confesaban sinceramente ser católicos y asistían a la iglesia, pero en la vida diaria practicaban el animismo. Ambos sistemas se consideraban válidos y relevantes según la situación: el catolicismo para la iglesia y los ritos con relación al ciclo de la vida, y las prácticas populares para fuera del entorno de la iglesia. Las firmes creencias autóctonas de los pueblos corrían paralelas a su adaptación pública a la nueva religión traída por los conquistadores. La gente del pueblo a menudo era consciente de la incoherencia de esta adaptación, pero no sentían demasiada culpa hasta que aparecían los líderes de la iglesia. Cuando esta incoherencia se revelaba, sentían vergüenza o sufrían el desprestigio (Hobson 1996). No obstante, el pragmatismo prevaleció y el dualismo entre las religiones formales y populares permanece hasta el día de hoy.

Figura 4.4
El surgimiento de la cosmovisión moderna



Las misiones protestantes

El movimiento protestante moderno comenzó en el siglo XVIII, cuando la Modernidad y la Ilustración conquistaron el pensamiento occidental. En la base de estos movimientos se perfilaba un cambio importante de cosmovisión. La cosmovisión europea medieval, determinada en gran parte por el cristianismo basado en una visión hebrea de la realidad, hacía una distinción entre Dios y el mundo, entre el Creador y su creación. Los ángeles, demonios y espíritus constituían una parte importante de esta cosmovisión (Figura 4.4). Después del siglo X, las Cruzadas y las universidades españolas retomaron la cosmovisión griega, la que establecía una distinción tajante entre el espíritu y la materia, la mente y el cuerpo. Según esta cosmovisión, los espíritus, como los ángeles y los de-

monios, existen en el reino de lo sobrenatural, y los humanos y otros seres materiales existen en el mundo natural, gobernado por leyes naturales.

El pensamiento de la Ilustración

Las creencias en el nivel intermedio —los espíritus terrenales, la magia, la brujería y el mal de ojo— comenzaron a desvanecerse en el siglo XIX con el avance del pensamiento ilustrado basado en el dualismo platónico y de la ciencia basada en el naturalismo materialista. Esto dio como resultado la secularización de la ciencia y la mistificación de la religión. La ciencia se ocupaba del mundo empírico por medio de analogías mecanicistas y dejaba que la religión se ocupara de los asuntos trascendentales, a menudo mediante analogías orgánicas. La ciencia se basaba en la certeza de la experiencia sensorial, la experimentación y la prueba; mientras que la religión se fundaba en la fe que surgía de las opiniones personales, las visiones y los sentimientos íntimos. La ciencia buscaba el orden en las leyes naturales; en tanto que la religión se ocupaba de los milagros y las excepciones al orden natural, los que a su vez disminuían a medida que aumentaba el conocimiento científico. Las hadas, los duendes, los gnomos, los otros espíritus terrenales, la magia, el mal de ojo y las fuerzas sobrenaturales fueron rechazados y calificados de "cuentos de hadas": mera ficción e ilusión. Con el tiempo, hasta Dios y el reino sobrenatural fueron descartados por los académicos seculares occidentales por ser hipótesis innecesarias. El resultado fue el materialismo monista occidental y una fe profunda en que la ciencia —fundada en los hechos y la razón— capacitaría a los seres humanos ilustrados para la construcción de un mundo utópico.[24]

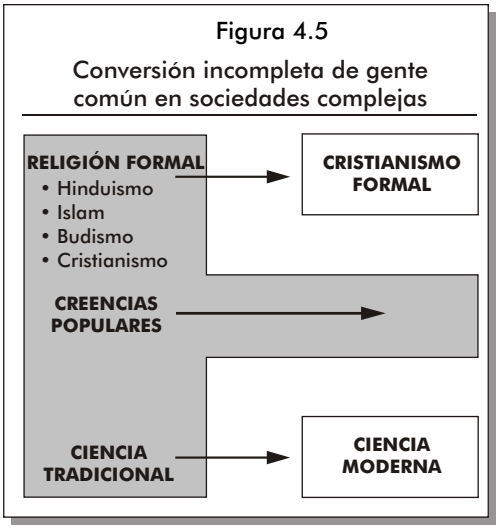
Como el resto de los occidentales, los misioneros protestantes recibieron la profunda influencia de la cosmovisión de la Ilustración. Mantuvieron su fe en Dios y en el ámbito sobrenatural, pero también dieron mucho crédito a la ciencia y la razón. Edificaron iglesias para ocuparse de los asuntos religiosos, y escuelas y hospitales en los que explicaban la naturaleza y la enfermedad en términos naturalistas. Cuando los pobladores hablaban de su miedo a los espíritus malignos, a menudo los misioneros negaban la existencia de los espíritus, en lugar de proclamar el poder de Cristo sobre ellos. La consecuencia fue que en muchas partes del mundo cristiano occidental las misiones se convirtieron en una fuerza secularizadora significativa.

24 La Ilustración adoptó una visión mecanicista de la realidad, pero tuvo problemas para aplicarla al estudio de los seres humanos. Muchos científicos redujeron a los seres humanos a máquinas bioquímicas determinadas por fuerzas psicosociales. Pero esta postura negaba la capacidad de elección de los seres humanos considerando a las ideas, incluyendo a la propia ciencia, como flujos de electrones en el cerebro.

El cristianismo a dos niveles

Figura 4.5

Conversión incompleta de gente común en sociedades complejas



Los conversos al protestantismo se encuentran atrapados entre sus creencias tradicionales en el mundo espiritual y el pensamiento naturalista de la Ilustración. Algunos rechazan sus antiguas creencias y aceptan la ciencia moderna pero, como lo expresa un académico de la Universidad de las Filipinas: "No creo en los fantasmas, pero les tengo miedo" (Bulatao 1992, p. 52). Otros convertidos sostienen un cristianismo a dos niveles: profesan la fe en Cristo para su salvación, pero en la vida cotidiana emplean las prácticas tradicionales porque no encuentran en la iglesia respuestas eficaces para enfrentarse a la enfermedad, la desgracia y el miedo a los espíritus (Figura 4.5). Muchos rechazan la medicina occidental porque trata las enfermedades como problemas puramente biológicos sin contemplar la dimensión social y espiritual de las mismas. Para ellos, la cura debe incluir todos los aspectos de la vida del paciente.[25]

Otros convertidos son "cristianos miedosos" que creen firmemente que todos los seres espirituales y las prácticas de su antigua religión son maléficos o demoníacos y deben ser rechazados, pero no cuentan con maneras cristianas de protegerse de los ataques (Hobson 1996). Como saben que los misioneros no creen en los espíritus terrenales y no les brindan respuestas bíblicas a sus problemas cotidianos, estas personas conservan sus viejas costumbres, pero a escondidas del misionero y de sus líderes. En la iglesia adhieren a las doctrinas cristianas formales y consideran al cristianismo como una religión formal, pero en el ámbito privado practican muchas de sus costumbres tradicionales, apropiándose de creencias y prácticas ligadas al animismo.

En la actualidad, las iglesias jóvenes de todo el mundo luchan contra el resurgimiento de creencias religiosas populares antiguas que amenazan con destruir

25 Anthony Allen, físico, siquiatra y teólogo, argumenta que el llamado del evangelio a los ministerios de sanidad fue delegado a los profesionales de la medicina en Occidente debido a una aceptación errónea de la división cartesiana entre mente y el cuerpo, espíritu y materia (Williams 1996, p. 15).

a las iglesias y reducir a la fe en Cristo a una posición marginal en la vida de las personas. Por su parte, muchos misioneros dieron por sentado que a medida que las personas se convirtieran, su nueva fe desplazaría las antiguas creencias animistas. En los últimos años, el movimiento carismático se ha centrado en cuestiones relacionadas con el nivel intermedio. Sin embargo, las respuestas que ofrecen con frecuencia no se vinculan estrechamente a una teología abarcativa que pueda responder preguntas de los distintos planos: superior, intermedio y bajo.

En parte, este libro pretende ayudar a misioneros sumidos en la modernidad para que puedan comprender y enfrentar los problemas de las religiones populares. Desde una perspectiva teológica ellos pueden negar la existencia de espíritus terrenales y fuerzas mágicas —en oposición a los ángeles y demonios que figuran en las Escrituras— pero muchas de las personas a quienes ministran creen firmemente en estos poderes. Si los misioneros procuran erradicar estas creencias y prácticas, las mismas permanecerán ocultas. Si las aceptan sin cuestionarlas, corren el riesgo de convertir al evangelio en cristo-paganismo, una forma de animismo cristiano que niega la verdad del evangelio según las Escrituras. Los misioneros deben comprender las creencias y prácticas de las personas que permanecen aferradas a los sistemas de creencias tradicionales y deben entender las preguntas que estos sistemas responden. Sólo así podrán brindarles mejores respuestas bíblicas y lidiar con sus antiguas costumbres.

Es importante destacar que la respuesta cristiana a las religiones populares no pretende acabar con ellas. En sus comienzos el cristianismo fue un movimiento popular, iniciado por un grupo de pecadores que siguieron a Cristo. El corazón del evangelio no está constituido por sistemas filosóficos abstractos, instituciones complejas o programas extensos, sino por personas, la gente común. Tan pronto como la iglesia se convierta en un refugio para la elite poderosa, instruida y de alto nivel, dejará de ser la iglesia. Así lo expresa Eugene Peterson:

> Gran parte del enojo y de las decepciones con relación a la iglesia se deben a expectativas insatisfechas. Esperamos que sea un ejército disciplinado de mujeres y hombres comprometidos que arremete contra los poderes del mundo con valor, pero en lugar de esto descubrimos que a algunos les preocupa más sacar la maleza de su césped... Esperamos encontrar mentes instruidas y forjadas por las grandes verdades y los ritmos de las Escrituras, pero nos encontramos con personas cuya energía intelectual apenas les alcanza para pasar de las historietas a la página de deportes. En estas circunstancias es más importante examinar y cambiar nuestras expectativas que cambiar la iglesia, porque la iglesia no es lo que organizamos nosotros, sino lo que Dios nos da (1996, p. 72).

Es importante que los misioneros y líderes de la iglesia no transformen a las personas en cristianos profesionales, sino que transformen a las iglesias en comunidades vivas donde se escuche el evangelio y se lo aplique a todas las áreas de la vida. La respuesta cristiana a las religiones populares es traerlas bajo el señorío de Cristo, para que Él pueda transformar a las personas en su diario andar. Si bien es cierto que el cristianismo se ocupa de los asuntos relacionados con el cielo y la eternidad, también brinda respuestas a las preguntas que formulan las religiones populares tradicionales. Sin embargo, sus respuestas deben estar fundamentadas en una cosmovisión bíblica, no en una cosmovisión animista.

En los próximos cuatro capítulos nos centraremos en cuatro preguntas clave de los sistemas de creencias de las religiones populares y en algunas de las muchas respuestas que se dan a estas preguntas.

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS POPULARES

Todas las religiones se basan en creencias profundas acerca de la naturaleza de la realidad. Lo mismo sucede en las religiones populares. Cuando los académicos y misioneros occidentales tomaron contacto por primera vez con las religiones tradicionales del mundo las calificaron de supersticiones ilógicas, ya que no superaban las pruebas de la lógica occidental formal. Dieron por sentado que las personas abandonarían sus antiguas creencias, una vez que reconocieran la superioridad de la razón. Los académicos laicos fueron aún más lejos. Según ellos, el cristianismo, el Islam, el hinduismo, el budismo y otras religiones formales eran protológicas, porque no superaban las pruebas empíricas de la ciencia.

Los capítulos de esta sección analizan los fundamentos lógicos de las religiones populares e intentan mostrar cómo éstas ayudan a la gente a comprender las crisis existenciales de su vida cotidiana. Lo hacen ofreciendo respuestas a las preguntas existenciales clave que todos los humanos enfrentan. Estudiaremos cuatro de estas cuestiones. La primera es hallarle sentido a esta vida y explicar la desolación que causa la muerte de un ser querido. La segunda es definir qué es una buena vida y explicar las crisis que forman parte de la vida humana, como las enfermedades, la esterilidad, las sequías, las inundaciones, los terremotos y los fracasos. La tercera es planificar y controlar la vida propia y superar el problema de lo desconocido. La cuarta es anhelar la justicia y la moral, y explicar la presencia del mal y la opresión en la vida cotidiana. Después de intentar comprender las respuestas que ofrecen las religiones tradicionales, sugerimos pautas para brindar respuestas cristianas y bíblicas a estas preguntas.

Esquema de la sección

La sección dos estudia las creencias religiosas populares, particularmente su relación con las cuatro preguntas centrales que las personas buscan responder, y ofrece respuestas basadas en las Escrituras a estas preguntas. El enfoque em-

pleado es fenomenológico: intenta comprender el mundo tal como lo ven las personas, sin juzgar sus creencias.

Capítulo 5: ¿De qué manera la gente le halla sentido a la vida en la tierra y cómo explica la muerte?

Capítulo 6: ¿De qué manera la gente trata de vivir una buena vida y cómo enfrenta las desgracias?

Capítulo 7: ¿De qué manera la gente trata de desentrañar lo desconocido para planificar su vida?

Capítulo 8: ¿De qué manera la gente conserva un orden moral y cómo lidia con el caos y el pecado?

5

EL SIGNIFICADO DE LA VIDA Y LA MUERTE

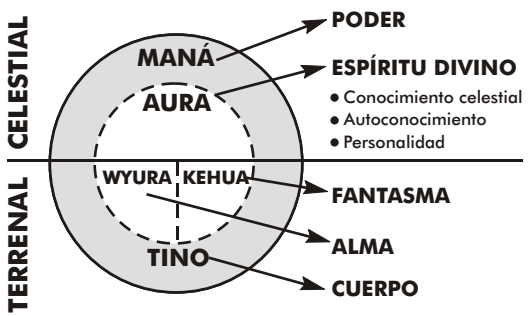
¿Tiene sentido la vida de los humanos? ¿O su muerte no significa nada, como la de los animales? Si no tiene sentido, no hay necesidad de brindarse a los demás o vivir con decencia. Clifford Geertz señala que la búsqueda de sentido es un anhelo humano fundamental y que una vida sin sentido es peor que la muerte (Geertz 1979). Muchas personas han dado su vida voluntariamente por sus creencias.

En las religiones formales, el sentido surge de las respuestas a las preguntas sobre la realidad fundamental: ¿cuáles son los orígenes, la naturaleza, el propósito y el fin cósmico del universo, la humanidad y los individuos? Las religiones populares brindan sentido respondiendo a las preguntas existenciales de la vida cotidiana y dando a los vivos un sentido de lugar y valía en su sociedad y en el mundo.

El significado de la vida

Todos los seres humanos quieren encontrarle sentido a sus vidas. Generalmente se brindan dos tipos de explicaciones: las sincrónicas, que explican quiénes son los humanos: la naturaleza y la estructura de su ser; y las diacrónicas, que dicen de dónde vienen los humanos y hacia dónde van: la historia de sus vidas. En conjunto, ambas proporcionan un punto de vista bifocal que ayuda a gente de todo el mundo a hallarle sentido a las vidas que viven, dentro de una gran variedad de contextos culturales y sistemas de creencias. Hay que estudiar ambos enfoques, sincrónico y diacrónico, para ver de qué manera las religiones populares otorgan sentido a la vida cotidiana de la gente.

Figura 5.1
La visión maorí de las personas



Los sentidos sincrónicos

Las explicaciones sincrónicas transmiten la idea de que la vida tiene estructura y orden. Comúnmente el desorden y el caos se asocian con la ausencia de sentido, porque cuando no existe el orden las cosas no tienen explicación. Hay cinco maneras de atribuirle sentido sincrónico a la vida: (1) mostrando a las personas quiénes son, (2) registrando cómo evolucionan sus vidas (3) asignándoles una comunidad a la cual pertenecer, (4) brindándoles un hogar en el mundo (5) valorando lo que hacen y lo que tienen.

El sentido de ser

¿Quién soy? La mayoría de las religiones populares responden a esta pregunta —en parte— brindando un sentido de identidad teológica: una definición de lo que significa, en definitiva, ser humano. Esta identidad confiere enorme valor a las personas, y las aparta de los animales y de otras criaturas terrenales. Por ejemplo, cada tribu de Alaska se llama a sí misma "los seres humanos". *Tlingit* significa "la gente". *Yup'ik* y *Sugpiaq* significan incluso algo más: "la gente real". Con respecto a sus creencias, Michael Oleksa comenta:

> Cuando se creó el mundo, o más bien cuando aparecieron los primeros humanos, se les concedió su propia manera de vivir adecuadamente: en armonía con las fuerzas, los espíritus y las criaturas con quienes comparten el cosmos. Lo que marca el comienzo de la educación de cada niño es su sentido de sí mismo y de identidad colectiva. Somos los seres humanos. Somos los seres humanos *reales*. Nuestras costumbres son las costumbres que los seres humanos deben seguir por toda la eternidad. Cualquier desviación —por olvido o imprudencia— puede causar desequilibrio y por lo tanto, una catástrofe para el universo. Olvidar es perecer (1987, 8).

Las teologías populares definen a los humanos, en parte, describiendo las partes que los componen. Como muchos pueblos en todo el mundo, los maoríes de Nueva Zelanda creen que las personas están formadas por dos componentes: el espíritu, que va al cielo cuando mueren, y el cuerpo, que pertenece al mundo

material. Los maoríes dividen estas dos partes en segmentos (Figura 5.1). El *aura* o espíritu divino es consciente de sí mismo y capaz de poseer conocimiento celestial. Determina la personalidad de una persona y sigue viviendo en el otro mundo después de la muerte. El *aura* está rodeada por el *maná,* un escudo de poder sobrenatural que la persona puede crear mediante rituales o adquirir a través de alguien que lo tenga en abundancia. En la tierra, las personas tienen una *wyura* o alma, y un *tino* o cuerpo. En el momento de la muerte, la *wyura* abandona el cuerpo y se transforma en un fantasma o *kehua,* que deambula por la tierra en busca de alimento y refugio.

Figura 5.2
La visión ashanti de las personas

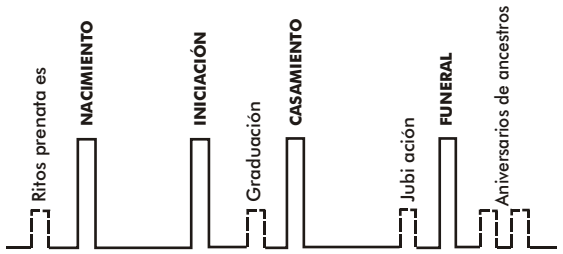


Los ashanti de Ghana creen que los humanos tienen tres almas (Rattray 1923, p. 140 y sig.; Figura 5.2). De su madre heredan su *mogya*, o sangre y vida natural. Las cuestiones terrenales, por lo tanto, corresponden al linaje materno, que les provee su tierra, residencia, ciudadanía y ancestros terrenales. Viven con su familia materna y los gobierna un jefe y su consejo. De sus padres heredan el *ntoro* o sustancia espiritual que les da carácter, genio, humor y personalidad. Pertenecen a su grupo de espíritus, rinden culto en los altares de la familia paterna y respetan sus tabúes espirituales. El dios supremo entrega a cada persona un *okra*, o espíritu divino, que es su conciencia. A través de esos conceptos teológicos sobre los seres humanos, los maoríes y los ashanti adquieren una idea de su valor especial, al aprender que son superiores a los animales.[26]

La Palabra de Dios establece claramente la identidad de los humanos en su ser: en el hecho de que fueron creados a imagen y semejanza de Dios. Esa imagen fue empañada por la caída en el Jardín del Edén, y las Escrituras en su

26 Irónicamente, la teoría moderna de la evolución reduce a los humanos a animales y valora la supervivencia del más apto. La violencia se justifica con la necesidad de supervivencia. La teoría de la preservación de la vida humana, la asistencia a los pobres y débiles y el amor altruista por los demás carece de fundamento moral. La limpieza étnica y las guerras son la prueba de que los exitosos ganan gracias a su poder.

Figura 5.3
Ritos relacionados con el ciclo de la vida



Los ritos relacionados con el ciclo de vida le dan sentido a la vida mediante el orden y la progresión.

totalidad pueden considerarse como la recreación de la imagen de Dios en los seres humanos.

El sentido de transformarse

Para los individuos, el sentido tiene que ver parcialmente con la evolución de sus vidas. Comienzan siendo bebés: no son nadie, no tienen títulos ni logros. Luego, se transforman en humanos completos: padres y madres, guerreros, mujeres de negocios, sacerdotes, presidentes y muchos otros individuos importantes. Concluyen su vida como ancianos respetables y santos venerados.

La mayoría de las sociedades dividen la evolución de la vida en etapas e indican las transiciones por medio de rituales. Estos "ritos del ciclo de la vida" conducen a las personas de un nivel de identidad a otro, y al hacerlo, les brindan una sensación creciente de valor e importancia (Figura 5.3). Los bebés que no han nacido aún se transforman en niños, los niños se transforman en adultos jóvenes, los adultos jóvenes se casan y transforman en padres, los padres se convierten en ancianos y los ancianos en ancestros. Los ritos principales que celebran muchas sociedades de todo el mundo incluyen el nacimiento, la iniciación, el casamiento y el funeral, pero hay muchos otros que son específicos de cada sociedad. Por ejemplo, en Occidente, los bautismos, las ceremonias de graduación y las fiestas de jubilación indican transiciones entre una etapa de la vida y otra.

Los ritos de nacimiento

¿Por qué están aquí los seres humanos? El hecho de ser humano exige una respuesta a esta pregunta. En Occidente, los animales simplemente nacen y las plantas crecen de semillas. No hace falta explicar su presencia, porque sus vidas no tienen un propósito. Por el contrario, los nacimientos humanos representan la transformación de criaturas recién nacidas en humanos, lo que les otorga sentido.

Una pregunta que se relaciona con el nacimiento en todo el mundo es: "¿De dónde venimos? Las respuestas a menudo generan "mitos sobre el origen". Los samo de Papua Nueva Guinea creen que un espíritu ancestral entra en el cuerpo de cada bebé en el momento del nacimiento y le infunde vida. Para referirse a los nacimientos se usa el término *kogooaiya,* que significa "recibir un espíritu ancestral". Los aborígenes australianos creen que los espíritus de los nonatos viven en agujeros en la tierra. Cuando una mujer joven camina distraída sobre uno de estos agujeros, uno de los espíritus se mete de un salto en su cuerpo para nacer. Es más, los espíritus nonatos residen en territorios geográficos particulares. De forma análoga, los estadounidenses podrían considerar a los espíritus que viven en Minnesota como espíritus de Minnesota y a los que viven en Wisconsin como espíritus de Wisconsin. Si una mujer de Minnesota se encuentra de viaje en Wisconsin y queda embarazada, resulta obvio que su bebé será natural de Wisconsin. En consecuencia, en la misma familia puede haber distintos "espíritus" territoriales, de la misma forma en que los niños modernos obtienen su ciudadanía según la nación en la que nacen, y una familia puede tener niños con distintos pasaportes.

Los baoule de Costa de Marfil creen que los bebés pueden tener tres orígenes posibles. Pueden ser extraños que provengan del mundo espiritual y no hayan estado involucrados previamente con la familia; pueden ser la reencarnación de un ancestro (se examina a los niños para ver si se parecen a algún ancestro); o pueden ser regalos de Dios o de los genios del bosque por un pedido de los padres o la bondad de los espíritus. En el momento del nacimiento, los padres deben determinar qué clase de niño tienen para tratarlo adecuadamente cuando se enferme.

Una segunda pregunta es cuándo una persona se convierte en humana. Normalmente esto ocurre cuando el niño recibe su nombre. Un niño sin nombre no es del todo humano: no es niño o niña, sino un ente. Cuando recibe su nombre el bebé se convierte en un miembro de la sociedad. Muchos pueblos esperan para darle un nombre hasta estar seguros de que sobrevivirá. Para los samo, los niños no son completamente humanos hasta que tienen dientes y pueden caminar y hablar. Esto lleva aproximadamente tres años, lo que permite a los miembros de la familia determinar qué ancestro ha regresado para llenar esta vida de energía. Una vez que determinan esto, el niño recibe el nombre del ancestro y se une al hogar como un miembro funcional (Shaw 1990, p. 81).

En la mayoría de las sociedades, los nombres no son rótulos arbitrarios. A menudo se los elige para reflejar o formar la personalidad del niño. Los nativos norteamericanos eligen nombres para sus hijos que a la vez reflejen y determinen la naciente personalidad del niño: Águila, Preciosa, Guerrero. Entre los es-

quimales, decir el nombre de una persona es invocar su espíritu. Por lo tanto, los vivos no mencionan a los muertos por su nombre o atraerán su espíritu. Los akamba de Kenia bautizan a sus hijos con el nombre de las estaciones del año, el momento del día y otras circunstancias que rodearon el nacimiento. Un padre bautizó a sus tres hijos Mañana, Tarde y Noche. Otro bautizó a su hijo Mutisya (demorado) porque el parto se atrasó y por esto el padre llegó tarde a su trabajo.

Una tercera pregunta sobre el nacimiento se relaciona con la paternidad, ya que ésta a menudo determina el lugar del niño en la comunidad. Por lo general no cabe duda quién es la madre, pero a menudo no es fácil determinar la identidad del padre. Esto debe estipularse socialmente, para que el niño tenga una identidad en la comunidad. En las sociedades poliandras, el padre se elige entre los maridos y se lleva a cabo un ritual de paternidad. Entre los todas del sur de la India, el primer marido puede reclamar al niño poniendo un pequeño arco y flecha en un árbol cercano. Si no lo hace, el segundo marido puede reclamar al niño. Así continúa la cadena, hasta que se designa a un padre. En el caso de los mukamba de África oriental, la partera le pregunta a la madre: "¿Puedo darte este niño para que lo amamantes?". Si la madre dice que sí, significa que el niño es un hijo legítimo de su marido. Si dice que no, se considera que el niño es ilegítimo, ya sea por causa de adulterio o incesto. Los hijos legítimos se incorporan a la sociedad con festejos, mientras que los ilegítimos sufren rechazo y desprecio.

Otra costumbre de legitimación paterna es el "couvad", que se da en poblaciones tan distantes como los aino del norte de Japón, los caribe de Sudamérica y en zonas de China, la India y España. Según esta costumbre, el padre se acuesta después del parto, mientras que la madre regresa a trabajar. Este rito no sólo sirve para que el hombre se recupere de la ardua experiencia, sino que también lo capacita para reclamar al niño. En algunas culturas el rito también se realiza para proteger a la vulnerable madre de los espíritus malignos, que pueden convencerla de que ataque a su marido después del parto.

Los ritos de iniciación

Todas las sociedades deben decidir cuándo los niños se convierten en adultos. La mayoría cuenta con ritos de iniciación que indican esta transición. A menudo estos ritos se asocian con la pubertad y la madurez sexual, pero no necesariamente. Lo que importa es que a través de ellos los jóvenes pasan a ser miembros plenos de la sociedad. Los ritos varían mucho de acuerdo con el sexo. Por ejemplo, los samo raramente inician a los varones antes de los diecinueve o veinte años, mientras que en el caso de las mujeres esto a menudo ocurre cuando son mucho más jóvenes.

Una de las funciones principales de los ritos de iniciación es transformar a los niños en adultos. Los niños se transforman en hombres, las niñas en mujeres, los forasteros en miembros de la comunidad y los extraños entran en comunión con los dioses. Sin iniciación, seguían siendo "niños" y "niñas" toda su vida. [27] Por ejemplo, entre los marakwet de África oriental, las mujeres que no se inician mediante la circuncisión son marginadas y aisladas. Sólo las iniciadas tienen derecho a contribuir y participar en la vida comunitaria, a poseer bienes y a votar o ser votadas. Las mujeres ancianas que pasaron por iniciaciones duras en el pasado son las defensoras más férreas de las costumbres tradicionales. A menudo afirman: "Es para su bien, ¿no pasé yo por lo mismo?, ¿por qué ella no?, la convertirá en una mujer."

Otra función importante de los rituales de iniciación es enseñar a los iniciados las responsabilidades de la vida adulta. A las mujeres jóvenes se les enseña a ser buenas madres y esposas; a los hombres, a ser buenos padres y esposos. Se les enseña a relacionarse con personas del sexo opuesto, y especialmente la necesidad de ser fieles a sus esposos o esposas. Durante su vida, los ancianos y ancianas supervisan la conducta de las jóvenes parejas casadas para controlar que no quebranten las normas de su sociedad.

Una tercera función es incluir a los iniciados en la comunidad de adultos. Se convierten de miembros pasivos en miembros activos de la sociedad y se les confía la preservación de las tradiciones sociales. Pertenecer e identificarse con el propio grupo étnico implica ciertas obligaciones que los recién iniciados deben cumplir.

Cambiar de estatus social a menudo trae aparejado recibir nuevos nombres. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento Abram ("Padre exaltado") se transformó en Abraham ("Padre de una multitud", Gn. 17:5) cuando Dios hizo un pacto con él; Sarai se convirtió en Sara ("Princesa") para mostrar su importancia en el pacto; y Jacob ("El que se agarra del calcañar") se convirtió en Israel ("El que lucha con Dios y ha vencido", Gn. 32:28). De la misma forma, los hindúes y los musulmanes que se convierten al cristianismo a menudo adoptan nombres bíblicos después de sus bautismos. Del mismo modo, con frecuencia la iniciación de los niños en su paso a la adultez está marcada por la adquisición de un nuevo nombre.

27 J. M. Whiting y sus colegas (1958) estudiaron cincuenta y seis sociedades y descubrieron una clara correlación entre los ritos severos en la pubertad masculina y una organización social patrilineal. Aparentemente, los muchachos que tuvieron una dependencia inicial prolongada de su madre necesitan ser apartados de su influencia. Los severos ritos de iniciación sirven para "cortar el cordón umbilical" y despegar al muchacho de su madre y del mundo femenino donde creció.

Los ritos del matrimonio

Todas las sociedades deben regular las relaciones sexuales y establecer grupos sociales primarios. La manera más básica de lograrlo es a través del rito del matrimonio y la creación de las familias. Los matrimonios pueden ser eventos simples en los que un hombre y una mujer realizan su boda públicamente en una corte o una iglesia. En muchas sociedades son alianzas familiares acordadas por el jefe de cada familia para consolidar relaciones sociales entre distintos grupos de parentesco. El éxito o el fracaso de un matrimonio preocupa no sólo a la pareja involucrada sino también a otras personas; de ahí que en muchas culturas los rituales de matrimonio sean muy elaborados e involucren a segmentos amplios de la sociedad.

En el sur de la India, en una boda tradicional, los dos grupos de parentesco se conocen entre sí en la ceremonia *edrkolu* la primera noche, y los padres de la novia lavan los pies del novio para mostrarle su respeto. En los días siguientes, la pareja se casa, se la lleva a visitar a los dioses, desfila por la aldea para que todos la vean y finalmente se la lleva a su nuevo hogar.

Los casamientos, como otros rituales, cumplen muchas funciones. Proporcionan entretenimiento y alegría que rompe la monotonía de la vida cotidiana; expresan apoyo y reconocimiento por parte del grupo hacia los participantes por su logro; son anuncios públicos que informan a todos acerca del cambio de estatus de la novia y el novio, de modo que la gente pueda hacer los ajustes necesarios en su comportamiento hacia la pareja; y ayudan a la pareja casada a aprender y adaptarse psicológicamente a sus nuevos roles.

En la mayoría de las sociedades, el matrimonio es más que un asunto social. Involucra a los ancestros, los espíritus y los dioses del clan. Las religiones formales a menudo consideran que el matrimonio es un sacramento. En otras palabras, los matrimonios formados en la tierra se registran en el cielo, de modo que divorciarse implica no sólo romper un vínculo social sino también el orden cósmico. Destruir un matrimonio ocasiona la ira de los dioses y provoca desastres en la vida de las personas involucradas.

Los funerales

Todas las sociedades deben lidiar con el trauma que crea la muerte y neutralizar los peligros asociados a ella. La muerte no es meramente un asunto personal. La sociedad debe reconocerla y manejarla y esto se logra mediante ritos funerarios.

Los ritos funerarios cumplen varias funciones de importancia. Primero, le dan sentido a la vida al reconocer el desafío de la muerte y ritualizar las reaccio-

nes de la gente ante ella. Un nuevo orden reemplaza el caos que causó la muerte. Ninguna sociedad abandona los cuerpos de sus difuntos en basurales. Hacerlo significaría reducir a los humanos a simples animales. Sólo los cuerpos de los enemigos y los indigentes se desechan sin rituales. Los restos mortales de los bebés y los niños reciben funerales pequeños; aquellos que son "plenamente humanos" como los reyes y las reinas, los presidentes y las grandes personalidades son honrados con rituales de gran pompa, mostrando lo que debería ser un humano idealmente.

Segundo, los funerales ritualizan la separación entre vivos y muertos. Constituyen un momento para el luto, para demostrar la tristeza y procesar el dolor. Los amigos y familiares se reúnen para homenajear al difunto y velarlo, porque sería inconcebible que el cuerpo quede solo. Una razón para esto es la creencia de que las brujas pueden comerse el alma del difunto.

Una tercera función es reorganizar las relaciones sociales de los vivos, las cuales fueron afectadas por la muerte, y reasignar los deberes y recursos del muerto entre sus deudos. La muerte de un adulto, en especial uno con un rol importante en la sociedad, a menudo implica ritos elaborados donde se redistribuyen los roles y la riqueza. El entierro de un bebé, por el contrario, suele ser un asunto familiar privado, ya que éste no ejerce un papel importante en la comunidad.

Una cuarta función es transformar a los muertos en ancestros y asignarles nuevos roles en la comunidad. Hay dos posturas principales con respecto a los muertos: o abandonan la sociedad para vivir en otro mundo, o bien permanecen como miembros activos de su sociedad. En el primer caso, no se alienta el regreso de los muertos porque perturban el orden social y la rutina diaria de la vida. En tales culturas se suele temer mucho a los muertos y se construye un complejo sistema de creencias y rituales para separarlos de los vivos. En el segundo caso, los ancestros siguen formando parte de la vida cotidiana. Por ejemplo, los chinos creen que los ancestros viven en la casa de la familia y que traen buena o mala suerte a los vivos. Las casas tienen altares ancestrales con tablas donde se enumeran los ancestros de la familia. El hijo mayor lleva a cabo los rituales, en los que ofrecen plegarias, incienso, alimentos y bebidas. En Año Nuevo y en el aniversario de la muerte del difunto se realizan rituales especiales. Como las hijas dejan la familia al casarse, si no hay un hijo varón que les haga ofrendas, los padres pueden transformarse en "fantasmas hambrientos" sin hogar.

Otros ancestros se convierten en espíritus malignos. En gran parte del mundo se cree que los fantasmas son las almas de personas que no han vivido vidas plenas, o que han sufrido muertes trágicas. Se supone que viven en un sitio a mitad de camino entre el mundo terrenal y el mundo de los espíritus ancestrales y que

buscan un cuerpo humano al que puedan ingresar y enfermar con sus actividades nefarias. Los shona de Zimbabwe creen en el *ngozi,* el espíritu vengativo de un pariente que murió injuriado o fue asesinado. Este espíritu regresa para matar a los parientes de la persona responsable de su muerte hasta que éste confiesa el crimen y compensa a la familia del difunto. Una familia que siente que ha sido injuriada puede invocar a uno de sus miembros difuntos para que regrese en forma de *ngozi* para matar a miembros de la otra familia hasta que éstos admitan su culpa y paguen una compensación (Moyo 1996, p. 39). En la India, los *bhuta* son los fantasmas de quienes murieron antes de tiempo y de manera violenta, como las madres que mueren durante el parto, los navegantes que se ahogan en el mar y las víctimas de asesinatos; los *preta* son los espíritus de los niños que mueren en su primera infancia o que nacen deformes; los *pishacha* son los espíritus malévolos de los hombres locos, disolutos, violentos, avaros o amantes celosos; y los *churel* son los espíritus de las viudas desdichadas y las esposas sin hijos (Kakar 1982, p. 56).

Los funerales también pueden vincularse a rituales de aniversarios, donde los vivos recuerdan a los muertos y solicitan su ayuda. Estos ritos ancestrales pueden continuar durante muchos años, particularmente en el caso de personas importantes. Por ejemplo, en China a los ancestros se los recuerda en el primer, tercer, séptimo, decimotercero, decimoséptimo, vigésimo tercero, vigésimo séptimo y trigésimo tercero aniversario de su muerte. Los aniversarios funerarios también aseguran a los vivos que serán recordados cuando mueran, no abandonados y olvidados. Vivir después de la muerte es vivir en el recuerdo de los hijos, los nietos y la sociedad. Esto se evidencia en las magníficas tumbas, los retratos y las historias que atesoran los recuerdos de personajes importantes y admirados como los reyes y las reinas.

Otros ritos

Hay muchos otros rituales que marcan las transiciones de la vida en distintas sociedades: las graduaciones, la jubilación, el ingreso a un nuevo grado etario, recibir un nuevo rango militar, incluso el divorcio. Todos estos ritos contribuyen a dar sentido a la vida, mostrando su orden: la evolución de las personas a lo largo de su vida. Cuando se abandonan los rituales de los ciclos de la vida surge una profunda carencia de sentido social, por ejemplo: cuando las personas empiezan a vivir juntas sin casarse, cuando los cuerpos de los difuntos se abandonan sin ceremonias y cuando nadie nota que una persona recibe un ascenso o se jubila.

El sentido de pertenecer

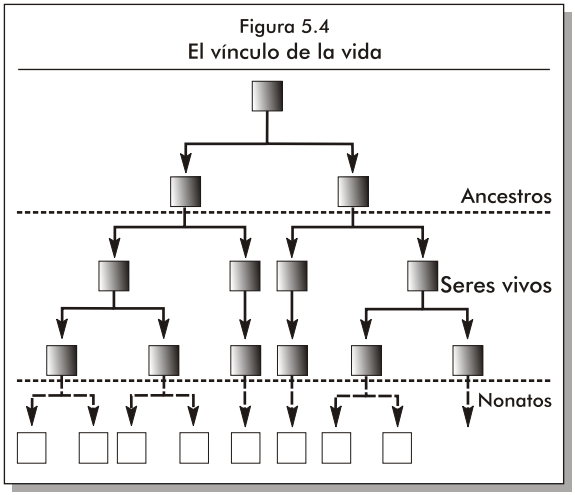
En gran parte, el significado de la vida se relaciona con la pertenencia a grupos. Ser humano significa estar integrado a una comunidad; como lo expresa la siguiente frase en kiswahili: *wa kwetu,* que significa "uno que pertenece a mi hogar, mi familia y mi tribu". Los dangomba de Ghana emplean el término *mabia,* "el hijo de mi madre", para presentarse ante otros miembros de su sociedad. Un proverbio igbo dice: "el parentesco es fortaleza". En Occidente se dice: "la sangre tira". En gran parte del mundo, la gente no diría *cogito ergo sum,* "pienso, luego existo", sino *cognatus ergo sum,* "pertenezco, luego existo". No puede haber destino peor que ser expulsado de la comunidad y ser tratado como un extraño o un don nadie.

El vínculo

En muchas sociedades, las personas no se ven a sí mismas como individuos separados, autónomos, sino como nodos interconectados en grandes redes de parentesco. La misma sangre, la misma vida que recibieron de su primer ancestro, corre por las venas de todos. Los individuos son importantes sólo por vincularse con otros en familias, clanes y tribus. Su bienestar depende del bienestar del grupo, y la vida tiene sentido sólo si se comparte. El deber más importante de la gente, en especial de los líderes, es proteger y nutrir esta vida. Ser un individuo autónomo equivale a estar muerto. Este sentido de identidad grupal está presente en los yoruba de Nigeria. Lowery-Palmer (1980, p. 63) comenta:

> El hombre no fue creado para estar solo. Fue creado para vivir en relación con los demás. Toda la existencia, desde el nacimiento hasta la muerte, se representa orgánicamente en una serie de asociaciones y la vida adquiere valor pleno sólo en esos vínculos estrechos. Tales vínculos incluyen a los miembros de la familia extendida, el clan y la aldea, las diversas sociedades y organizaciones de la comunidad, así como los vínculos estrechos con los ancestros y los dioses que se interesan por la vida diaria de los hombres. La necesidad básica del individuo yoruba es relacionarse con otros seres humanos.

Un ejemplo de este sentido de vínculo puede observarse entre los yoruba de Nigeria, quienes creen que todas las personas y las cosas son parte de una gran red de relaciones, las cuales expresan un poder subyacente que unifica a toda la creación. Un ejemplo de este poder es el pensamiento humano que, según se cree, puede afectar a otras personas con sus deseos y emociones. Por eso, a los individuos les preocupa lo que los demás piensen de ellos. El bienestar no sólo depende de cómo los otros actúan contigo, sino de lo que piensan de ti. Más aún, como la totalidad de la vida es la expresión visible del mismo poder, se conside-



ra a los humanos, las plantas, los animales y los espíritus como un continuo de seres que se diferencian solamente en la cantidad de poder que poseen.

El concepto de "vínculo", o conexión, es esencial en esta perspectiva grupal de la vida. La vida no está fraccionada en unidades separadas entre sí. Es una corriente interminable que fluye de padres a hijos y de generación en generación (Figura 5.4). Según esta perspectiva, el lazo entre padres e hijos no es tan sólo biológico, sino que es principalmente, social y espiritual. Los hijos no sólo reciben sus cuerpos de sus padres. Reciben sus personalidades, sus identidades sociales y sus espíritus de este flujo de vida de padre a hijo. Por lo tanto, la rectitud de los padres trae bendiciones para sus hijos, mientras que sus pecados acarrean castigos para sus hijos y los hijos de sus hijos (cf. Ex. 20:5–6). Para el pensamiento de la Ilustración —que exalta al individuo libre y autónomo— cada persona y cada generación comienzan de cero, y las personas deben ser juzgadas por sus propias acciones. No es así en la mayoría de las sociedades, donde el bien y el mal se atribuyen a la vida o "sangre" que corre por las venas de familias o clanes enteros.

El vínculo origina un grupo de personas que puede determinar su ascendencia a partir de un ancestro en común, de quien comparten su "sangre" o vida. Muchos creen que la vida se transmite del padre al hijo. El resultado son linajes y clanes patrilineales: personas que tienen un ancestro en común a través de la línea paterna. Otros adjudican la transmisión de vida a la madre y forman linajes y clanes matrilineales. Ambos enfoques consideran que la corriente de vida es más importante que la vida de cualquier individuo. Imagine por un momento que todas las personas de apellido Smith creen que comparten la misma vida, y que lo que importa no es la vida de cualquiera de ellos, sino la continuidad y desarrollo futuro del clan Smith. Cualquier Smith podría pedir ayuda a los otros Smith y esperar recibirla, incluso si no se conocieran de antes. Más aún, se le

podría pedir a cualquier Smith que sacrifique su propia vida por la prosperidad de la comunidad que representa la vida de los Smith.[28]

El concepto de vínculo proporciona sentido a la gente, otorgándole una identidad y seguridad evidentes. No son individuos que casualmente vivan en familias, sino que existen sólo si viven dentro de familias, clanes y comunidades. Estos grupos tienen hijos, los crían, los casan, les entregan tierras, los ayudan a criar a sus hijos, los alimentan cuando no tienen comida, los transforman en ancestros y los inmortalizan recordándolos cuando mueren.

La comunidad toda

El vínculo da origen a comunidades de parentesco formadas por los ancestros, los vivos y los nonatos, los que se relacionan entre sí mediante lazos biológicos, psicológicos, sociales y espirituales (Figura 5.4). Las personas no pueden separarse de sus hijos, nietos y bisnietos (vivos o muertos) o de sus padres, abuelos, y bisabuelos (vivos o muertos). Toda la familia debe permanecer unida, siempre. A medida que los niños crecen, comen, viven, juegan y trabajan junto a sus padres, abuelos, sobrinos, vecinos y amigos. Tienen muchos padres, ya que todas sus tías y tíos son madres y padres. Tienen muchos hermanos y hermanas, porque éstos incluyen a los primos que comparten la misma sangre. Todas las personas tienen una responsabilidad comunal por la conducta de los otros miembros. No se puede concebir una vida feliz apartado de la familia. Riana, un luo de Kenia dijo: "La buena vida es con y entre la gente, tu propia gente" (Kirwen 1987, p. 76).

En esas comunidades, perpetuar la familia es de vital importancia. Si no hay hijos, los ancestros se olvidan, la familia se extingue y por lo tanto, deja de existir. Este énfasis en pertenecer a una familia numerosa brinda a las personas un fuerte sentido de identidad. Incluir a los ancestros da una sensación de estabilidad y continuidad, y reconocer la existencia de los nonatos asegura que la familia se perpetuará —con todos sus miembros, pasados, presentes y futuros.

El totemismo

En algunas sociedades el concepto de vínculo no sólo agrupa a los humanos en linajes, clanes y comunidades, o incluso a todas las personas en una gran familia humana, sino que también relaciona a los espíritus humanos con los espíritus de las plantas y los animales. Así como los humanos se dividen en distintos grupos, los animales y las plantas también se clasifican en distintas especies (ti-

28 A muchos les cuesta pensar en morir por el bienestar de la familia o el clan, pero no en morir en defensa del estado. El desplazamiento de la identidad y la lealtad desde el grupo de parentesco hacia el estado nación, es uno de los sellos distintivos de la modernidad.

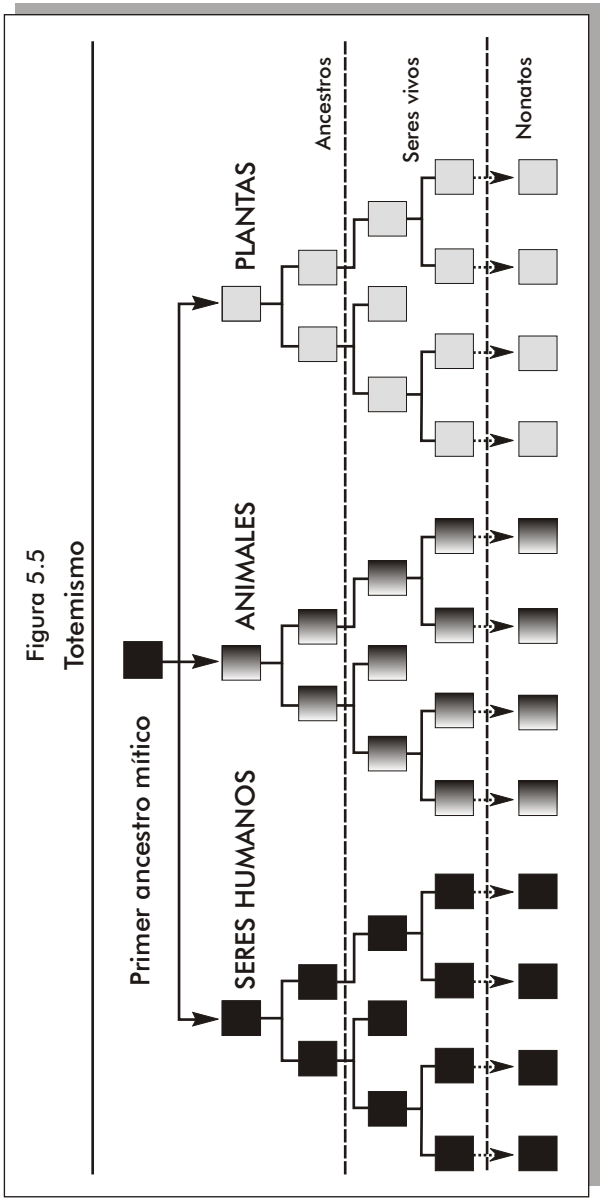


Figura 5.5
Totemismo

gres, ciervos, águilas). Las sociedades totémicas creen que cada linaje humano se vincula a una especie animal en particular, y a veces también a una vegetal. Un mito común es que el primer ancestro tenía tres hijos (Figura 5.5). El primer hijo era humano y fue el fundador del Clan del Tigre; el segundo hijo era un animal y es el padre de todos los tigres; y el tercero era una planta y es el ancestro de todos los lirios tigre. De esta forma, los linajes y los clanes humanos se conectan con los clanes animales y vegetales en una red de vida que comprende toda la naturaleza.

Los miembros de un clan normalmente no comen a su propio animal o planta totémicos. Por el contrario, deben asegurarse de que se multipliquen, de modo que otros clanes tengan alimentos. Sólo pueden matar y comer a su animal o planta totémicos en rituales especiales donde, según W. R. Robertson Smith (1889), se identifican con sus animales en un sacrificio de comunión y establecen relaciones en éste y los otros mundos.

El totemismo brinda sentido a la vida humana situándola en una teología ecológica más amplia. Subyace esta perspectiva la creencia de que las vidas humana, animal y vegetal se vinculan entre sí en un mundo interdependiente. Toda la naturaleza, por lo tanto, adquiere importancia religiosa y la religión alienta el trato cuidadoso hacia la naturaleza. Estas preocupaciones ecológicas destacan otro enfoque sincrónico de la vida. Este enfoque enfatiza la importancia del lugar: un concepto que se extiende desde el propio hogar hasta el universo.

El sentido de poseer un hogar

El sentido de la vida consiste en saber dónde está uno: *en tener un hogar.* El mundo físico es donde viven los humanos. Su mundo real es donde viven mentalmente y lo que es relevante y significativo para ellos. En muchas partes del mundo este sentido de lugar se asocia con la noción de espacio "sagrado" —un lugar en el orden cósmico de las cosas— y es consagrado por los dioses. Afuera está el mundo "profano" y más allá de éste está el caos de lo desconocido.

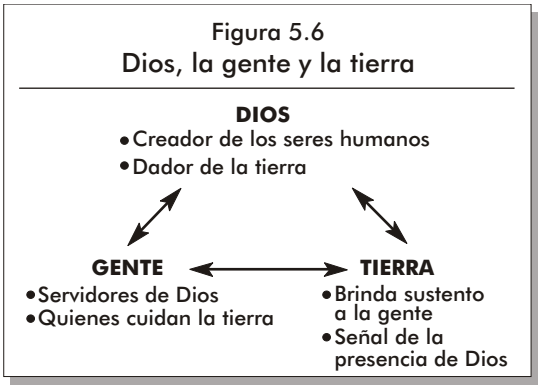
Muchas religiones tradicionales ven el mundo como un todo dinámico, conectado por una fuerza vital y habitado por personas, ancestros, espíritus, animales, montañas y ríos que interactúan constantemente entre sí. Para la mayoría de los habitantes del mundo, la religión no es simplemente una porción de la vida, como en el caso de las culturas occidentales. Por el contrario, es la esencia de toda la vida y afecta todo lo que uno hace: cómo come, con quién se casa, cómo siembra sus cultivos y dónde es enterrado.

Dios, la tierra y la gente

Uno de los puntos clave del concepto de espacio sagrado es la perspectiva de las personas acerca de su tierra.[29] Algunos espacios son lugares sagrados que conectan a los humanos con los dioses y el cosmos, y que imitan la realidad. Por ejemplo, los indios de Alaska construyen sus casas de acuerdo a un plano preestablecido, ya que son sus "hogares" sagrados. Nivelan el piso, excavan un sótano y construyen el techo con madera y barro, en forma de cúpula y con una chimenea en el centro, a la usanza tradicional.

> Cada procedimiento se realiza en el mismo orden, porque el trabajo no es sólo una forma de proporcionarle vivienda a una familia. Es la recreación del mundo,

29 El punto de vista moderno sobre la tierra es que se trata de un producto secular que se puede comprar y vender a voluntad. Los cementerios son reubicados, y los edificios donde funciona ban iglesias se convierten en restaurantes y tiendas. Esto es parte de la secularización de la cosmovisión.



donde cada casa es un microcosmos, una réplica del universo. El diseño no cambia nunca porque la forma del mundo no cambia. En ciertas épocas del año es apropiado realizar ciertas actividades dentro de la casa; en otros momentos, las mismas actividades deben realizarse sólo fuera de la casa. Los ciclos son fijos, los ritmos eternos. Y los seres humanos deben comportarse en armonía con el flujo del cosmos (Oleksa 1987, pp. 8–9).

Para los achilpas, el desierto australiano es "su mundo". Numbakula creó a su ancestro y plantó un poste que trepó para subir al cielo. El poste representa el centro del mundo, el eje cósmico. A su alrededor, la tierra se hizo habitable y se transformó en el "mundo". El pueblo lleva el poste consigo dondequiera que se mude. Cierta vez, el poste sagrado de un grupo se rompió y sus miembros quedaron consternados. Vagaron sin rumbo durante un tiempo porque su mundo había colapsado, hasta que finalmente se sentaron en el suelo y se resignaron a perecer (Eliade 1976, p. 20).

El espacio sagrado de los israelíes era la Tierra Santa que les dio Dios. En el centro estaba Jerusalén, y las piedras fundacionales del templo representaban la fundación del mundo. Éste era el lugar más cercano al cielo y el centro del mundo geográfico. Para los judíos, viajar a Jerusalén era ir al centro del mundo, la fuente de la realidad y el lugar de bendición por excelencia.

En la mayoría de las sociedades tradicionales, la tierra no se posee en el sentido moderno de la palabra. Las personas saben que tienen derecho a usar la tierra individualmente, pero no pueden adueñarse de ella. Pertenece a su linaje y su tribu, y es un regalo de su dios. Un dicho de los ashanti de Ghana dice: "La granja es mía, pero la tierra pertenece al taburete". El taburete real era un asiento de madera que representaba la autoridad y el poder del jefe e incorporaba el alma de la nación. Representaba las cosas que los vivos y los muertos podían poseer juntos.

Esta identificación de la gente con sus dioses y su tierra convierte a los vivos en los poseedores temporarios de una herencia que será legada a generaciones que aún no han nacido (Figura 5.6). La tierra pertenece a los dioses, quienes se la otorgaron a las personas. Pertenece a los ancestros que están enterrados en ella y la convierten en sagrada. Es un legado ancestral: el patrimonio más valio-

so de toda la comunidad. Pertenece a los vivos que consumen los alimentos que produce, los que se transforman en parte de ellos. Pertenece a los nonatos que vivirán un día en ella. Un gobernante tradicional de Ghana una vez dijo: "La tierra pertenece a una gran familia, muchos de cuyos miembros están muertos, unos pocos viven e innumerables más no han nacido aún".

El campamento, la aldea, la ciudad

A menudo los lugares donde viven personas se consideran sagrados, verdaderos "hogares". Allí, las personas adquieren importancia, seguridad y apoyo, logran orden y armonía y se ganan la vida. Allí socializan y participan en la comunidad. Aquellas personas que no contribuyen en la construcción de la comunidad no reciben mucha atención a la hora de su muerte.

Los campamentos, las aldeas y las ciudades deben ser fundados por alguien, no emergen simplemente del caos del espacio profano. En varios lugares existe el mito del fundador que celebró una alianza entre los dioses, la tierra y la gente, y en muchos casos se establece un centro ritual. En la India, las aldeas se fundan consagrando una Piedra Ombligo: un hoyo en el suelo, rodeado de rocas. Esto indica el "nacimiento" de la aldea y será el sitio de todos los ritos importantes que traigan prosperidad para la comunidad. El centro de Roma también fue un agujero que representaba el ombligo de la tierra, el punto de comunicación entre el mundo terrestre y las regiones inferiores.

El centro de una comunidad residencial a menudo se indica con un altar o templo construido a semejanza del universo. Por ejemplo, el templo de Angkor en Cambodia simboliza la Montaña Meru, y sus cinco torres representan los cinco picos de la montaña sagrada. A su alrededor hay altares secundarios que representan las constelaciones astrológicas. A medida que los devotos dan vueltas alrededor del templo en la dirección debida, pasan por cada etapa del ciclo solar y de ese modo atraviesan tanto el tiempo como el espacio. En algunas ocasiones el centro está representado por un palacio. El centro de Bangkok, "la ciudad real celestial", es el palacio del rey, quien es el *cakravartin,* el creador y sustentador del cosmos. Para los chinos, el mundo era un rectángulo y en el medio estaba China, rodeada de cuatro naciones bárbaras. Las ciudades tenían forma de cuadrilátero, con portones en cada lado y un palacio en el centro, donde el soberano gobernaba sus dominios con justicia y paz.

Las comunidades residenciales también se definen por sus límites. Los límites rituales inmediatos son los cercos del campamento, los muros de la aldea y las fortificaciones de la ciudad. Los límites lejanos son las fronteras de la comunidad, como sus campos y bosques. Esto es clave para mantener la prosperidad

de la comunidad y defenderla de los espíritus y poderes del mundo barbárico que las rodea. Por ejemplo, en el sur de la India, durante un rito de protección de aldeas, se sacrifica un búfalo de agua comprado con la contribución de todos los hogares de la aldea. Luego, los miembros de la comunidad llevan la cabeza del búfalo en procesión por los límites rituales de la aldea, rompiendo cocos y enterrando bolas de arroz ensangrentado para erigir barreras sagradas contra los intrusos que quieran dañarlos o robarles el poder que generaron con el ritual. Esto también aplaca a las diosas de la viruela, el cólera y la plaga, quienes ven las evidencias del sacrificio y se trasladan a aldeas menos protegidas.[30]

Las residencias y los campos de una comunidad pertenecen al dominio humano, y su seguridad y fertilidad deben asegurarse mediante sacrificios y el cuidado adecuado. Por el contrario, los bosques y montes se consideran agrestes y habitados por seres peligrosos. Con frecuencia, se cree que los caminos que salen de la comunidad son peligrosos y se los protege mediante altares para los espíritus y encantamientos mágicos. Por ejemplo, los samo construyen su casa en el medio de un jardín grande para poner cierta distancia entre ellos y los espíritus que habitan el bosque.

Muchos pueblos creen que el cielo es una aldea tradicional donde la vida transcurre igual que antes. Es más, hay una relación constante entre las aldeas del cielo y de la tierra. Entre los akan de Ghana, toda persona casada en la tierra tiene un esposo o esposa en el cielo, igual que en la tierra, y él o ella debe pasar tiempo con su esposo o esposa espiritual cada semana. También es fundamental ser enterrado en la aldea donde uno nació, ya que ésta está conectada con el cielo.

Finalmente, la tierra es importante porque codifica la teología oral de las personas en forma de mitos locales. A este árbol lo plantó el ancestro que fundó la tribu, en esa colina vive el dios local, el río marca la victoria del pueblo frente al avance del enemigo. Raja Rao señala que todas las aldeas indias tienen su *stala-purana.*

> No hay aldea en la India, ni la más pobre, que no tenga una frondosa *stala purana*, o historia legendaria propia.Algún dios o héroe ha pasado por la aldea: Rama quizás descansó bajo este árbol; Sita tal vez secó sus ropas en esta roca amarilla después del baño; o el mismo Mahatma, en una de sus muchas peregrinaciones por el país, puede haber dormido en esta choza baja junto a la

30 Los ritos aldeanos requieren que cada familia contribuya al sacrificio. A menudo, los cristia nos que se rehúsan son golpeados y aislados, no porque adoren a Cristo, sino porque se niegan a cumplir las obligaciones con su casta en los rituales, tales como golpear grandes tambores o lle var a los dioses en procesión.

> entrada de la aldea. De esta forma el pasado se mezcla con el presente y los dioses se mezclan con los hombres (1967, p. vii).

La casa

Las casas también a menudo se consideran sagradas, algo más que lugares seculares donde viven personas. No son objetos o "máquinas donde se vive", sino "hogares" en un sentido religioso. Por ejemplo, una casa dyak recrea simbólicamente el mito cosmogónico de que el mundo se originó por una batalla entre Mahatala, el ser supremo, y la Serpiente de Agua primigenia. Los cimientos representan la serpiente; el techo, la montaña donde se entroniza a Mahatala. El poste central de la carpa mongol representa el pilar que sostiene el cielo, y la abertura del techo es la "ventana del cielo" a través de la cual los humanos se comunican con los dioses. Las viviendas sagradas de los sioux representaban el universo. El techo simbolizaba el domo del cielo, el piso representaba la tierra, y las cuatro paredes señalaban las cuatro direcciones del espacio cósmico. En otras palabras, el cosmos está representado simbólicamente en las viviendas de las personas.

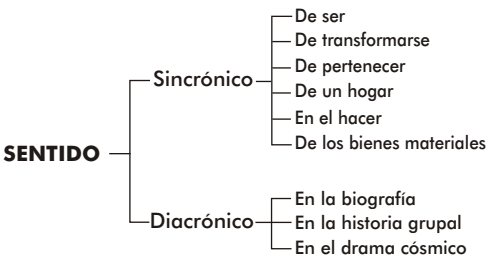
El sentido en el hacer

El sentido de la vida también reside en lo que las personas individualmente hacen con sus vidas. Una persona llega a ser jefe, otra chamán, otra una excelente madre, un marido o esposa ejemplar, un valiente guerrero, gran cazador, científico, astronauta, ganador del Premio Nobel o bruja. En las sociedades basadas en la vida en comunidad a las personas se las valora según su estatus en la comunidad y se las respeta por las contribuciones que hacen a la comunidad en general. En las sociedades individualistas, las personas buscan el sentido a la vida en sus logros personales, que generalmente mueren con ellos.

El sentido de los bienes materiales

Finalmente, la gente a menudo halla el sentido de la vida en los bienes materiales. La riqueza es admirada en la mayoría de las sociedades. Los masai de Kenia valoran a sus vacas. Los prestamistas indios cuentan su oro. Los árabes se enorgullecen de sus caballos y camellos. En Norteamérica el consumismo se ha convertido en una religión popular (Fox y Lears 1983; Kavanau 1986). Salir de compras se ha transformado en una experiencia religiosa para muchos estadounidenses, algo que le da sentido a sus vidas. Por ejemplo, comprar un traje les produce una sensación de propósito y bienestar por unas semanas, y un auto nuevo, por unos meses.

Figura 5.7
Sentido de la vida y la muerte



Concluimos así el tema de las respuestas sincrónicas y diacrónicas, y pasamos al tema del sentido en la vida.

Los sentidos diacrónicos

Otra forma en que los seres humanos hallan sentido es a través de la historia de sus vidas (Figura 5.7). Si bien un libro sobre biología humana puede ser invalorable para un médico que trata de curar enfermedades, el sentido de la vida se asocia principalmente a las biografías y a las historias dramáticas que poseen orden y propósito o tramas basadas en los enredos de la vida humana. Hay muchos niveles de historias. Analizaremos tres de ellos: las historias personales o biografías, la historia de los pueblos y el drama cósmico que lo incluye todo.

La biografía

Las personas encuentran un sentido existencial inmediato en los relatos de su vida cotidiana. ¿Pero tienen sentido estas historias? Las religiones a veces explican circunstancias personales atribuyéndolas al destino, las maldiciones o la brujería. A veces proporcionan significado a la vida de cada individuo ubicándolas en un universo moral. Los humanos no son simplemente animales amorales. Viven en un mundo donde existe lo correcto y lo incorrecto, y sus vidas contribuyen al bien o al mal. Esto sirve para explicar por qué algunos son pobres y otros ricos, algunos fuertes y otros inválidos, y por qué algunos se transforman en grandes personas mientras que otros son malvados.

En el sur de la India, por ejemplo, la gente común cuenta con un sinnúmero de sistemas explicativos, y eligen uno u otro para explicar los sucesos de sus vidas. La buena y mala suerte inmediatas se deben generalmente a la magia, la hechicería y las influencias astrológicas. El panorama general de su vida se atribuye a *tala vrata*: su destino. Éste está escrito en la frente de todas las personas, y puede ser leído por adivinos que tengan el poder de distinguir dicha escritura invisible. El hinduismo ofrece otra explicación sobre la vida. Es el concepto de *dharma*, o la rectitud y el deber: la creencia de que el cosmos está gobernado por la ley moral del *karma*, y que todos los seres son recompensados según sus actos, buenos y malos. Como el equilibrio moral raramente se logra en esta vida,

la gente, los dioses y los animales deben renacer después de la muerte en otra forma para cosechar los premios y castigos de sus vidas anteriores. Como los hindúes creen que toda vida es una sola, los humanos buenos pueden transformarse en dioses, y los dioses que pecan renacen como hormigas. Al atribuir relevancia moral a las acciones humanas, la transmigración explica por qué las cosas malas le suceden a la gente buena: en sus vidas pasadas hicieron algo malo. Ellos son los únicos culpables de sus desgracias actuales. La vida —con sus penas, enfermedades e incluso la muerte— tiene sentido y puede soportarse porque es parte de un universo moral.

Figura 5.8
Ciclo de vida de los karamjong de África oriental



La historia grupal

Las historias personales adquieren más significado cuando son parte de las historias más extensas de toda una comunidad. Por ejemplo, el capítulo 12 del Génesis señala el nacimiento del pueblo de Israel. De ahí en más, los israelitas basaron su identidad en la pertenencia a una tribu en particular y, sobre todo, en ser el pueblo elegido por Dios. Contaron una y otra vez las historias de grandes individuos, como Abraham, Moisés, Débora y David, cuyas vidas forjaron su nación.

Algunas religiones vinculan a los individuos con la comunidad mediante la creencia de que los humanos son parte del gran ciclo de la vida. Por ejemplo, los karamjong de África oriental creen que hay cuatro generaciones de personas: los niños, los adultos, los ancianos y los ancestros (Figura 5.8). Con el tiempo, cada generación sube un escalón. Los niños se convierten en adultos, los adultos envejecen, los ancianos mueren y los ancestros renacen como niños. ¡Una persona es su tatarabuelo o tatarabuela y su propio tataranieto o tataranieta! Juntas, estas cuatro generaciones forman una gran comunidad que une a este mundo con el otro mundo.

Cómo empezaron las cosas

Hace mucho tiempo Onyakopon vivía en la tierra, cerca de nosotros. Cierta anciana estaba machacando sus ñames para hacer puré y le pegaba constantemente a Onyakopon (el dios supremo) con la maza del mortero. Entonces él le dijo a la anciana: "¿Por qué siempre me haces eso? Por eso que haces, voy a subir al cielo". Y así lo hizo. Como la gente no podía acercarse más a Onyakopon, la anciana le dijo a sus hijos que trajesen todos los morteros que pudieran encontrar y los apilaran uno arriba del otro hasta alcanzar a Onyakopon. Lo hicieron, pero necesitaban uno más para alcanzarlo. Ella dijo: "Saquen uno de abajo y póngalo encima de todo para que lleguen". Entonces sus hijos sacaron un mortero y todos los otros rodaron y cayeron al piso y muchas personas murieron (Rattray 1923, pp. 20–21).

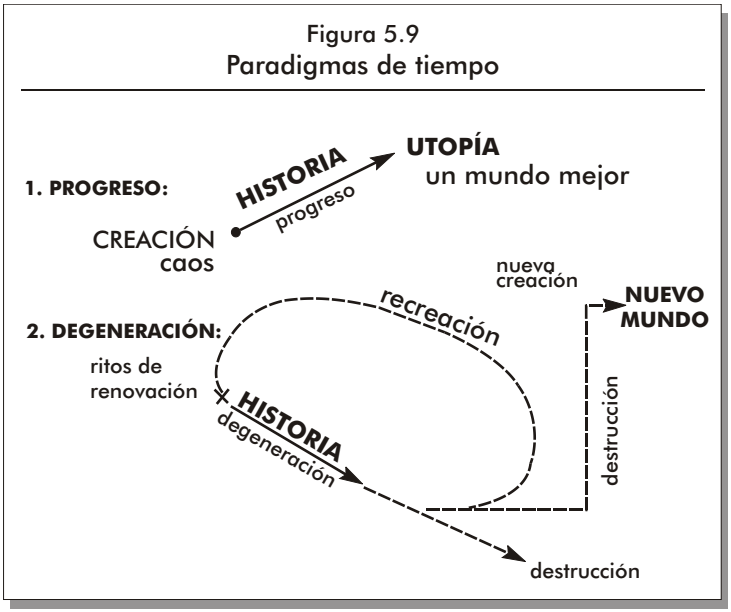
La historia de los orígenes y la historia de un pueblo a menudo quedan plasmadas en mitos. Muchos cuentan sucesos del pasado lejano, antes del comienzo del tiempo y el espacio. La introducción de esos mitos suele indicar que se va a trasmitir información importante: "hace mucho, mucho tiempo, antes de que todo existiera...", "antes de que existieran los ancestros..." o "había una vez..." Otros mitos cuentan sucesos importantes en la historia de una comunidad. Por ejemplo, los samo sólo cuentan mitos cuando ocurren incidentes en la comunidad o desastres naturales, como una inundación, y surge la necesidad de brindar una explicación especial. Cuando una inundación repentina destruyó un asentamiento de los sago hace algunos años, éstos narraron el mito de la inundación en una ceremonia que duró toda la noche. De esta manera, todos comprendieron las causas y el significado de esa calamidad.

Con el surgimiento de los estados-nación, las personas comenzaron a definir sus identidades grupales en términos de nacionalidad, más que de etnicidad. Las naciones tienen sus propios héroes, rituales y mitos que indican a la gente su lugar en el mundo. La globalización del mundo está obligando a la gente a pensar en su identidad de acuerdo al lugar que ocupa en la totalidad de la historia de la humanidad. La teoría de la evolución es un ejemplo de un mito que pretende explicar la historia de la humanidad.

La historia cósmica

En última instancia, el sentido está presente en la historia cósmica: la "gran" historia acerca del comienzo, el significado y el final de todas las cosas. Los mitos cósmicos varían mucho de una sociedad a otra. Dos mitos comunes son los del progreso y la degeneración (Figura 5.9). El primero habla de una creación que comienza en el desorden y termina en la utopía, a medida que el orden surge

Figura 5.9
Paradigmas de tiempo

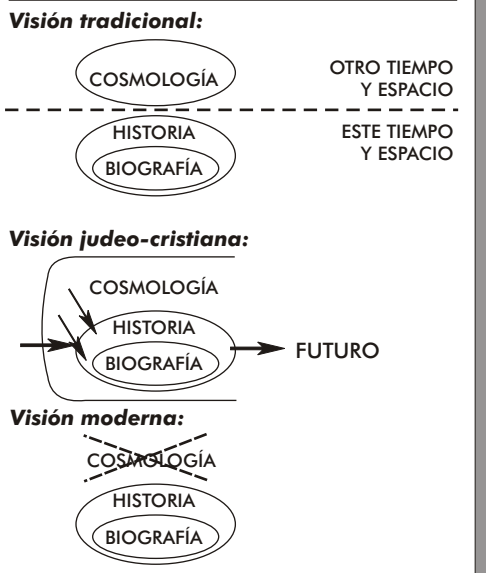


del caos. Ejemplos de este mito son las teorías de la evolución, el capitalismo y la democracia en Occidente. El segundo ve un mundo perfecto que se degenera por el incremento del mal, la violencia y el pecado y culmina en la destrucción y la muerte, seguidas de un nuevo mundo. Por ejemplo, los mitos de la Danza del Fantasma de los aborígenes norteamericanos predecían un período de destrucción (los colonos invadiendo la tierra) y una restauración a la época dorada del pasado. Para el hinduismo el mundo se degenera constantemente y se sostiene gracias a las encarnaciones periódicas de algún dios que busca renovarlo. Para el marxismo, las injusticias del capitalismo se extenderán hasta que la gente se rebele y lo destruya mediante una revolución. (Estas historias cósmicas se examinan con más detalle en el capítulo 10).

La relación entre las historias

¿De qué manera estas tres clases de historias se relacionan entre sí? Las biografías son parte de la historia de una sociedad, claramente, y obtienen sentido a través de esta conexión. A lo largo de la historia, los individuos encontraron el sentido de la vida participando de la historia de su pueblo o de algún movimiento importante. En el pasado, un guerrero tshimshian se hubiera dejado matar voluntariamente si su muerte podía prevenir disputas prolongadas entre su clan y otros clanes, y su sacrificio pasaba a formar parte de las historias de grandes guerreros. Algunos marxistas, como el Che Guevara, se lanzaron a la batalla

Figura 5.10
Biografía, historia y cosmología



por su causa, haciendo caso omiso a los peligros que enfrentaban. De los soldados estadounidenses se espera que mueran en defensa de su país, y los libros de texto y las biografías cuentan las historias de grandes héroes.

La relación entre las historias de los individuos y las sociedades, y las grandes narrativas cósmicas es más compleja. Eliade señala (1975, p. 135) que en la mayoría de las sociedades, éstas están desconectadas (Figura 5.10). Los mitos cósmicos cuentan la historia de los cielos. Las historias humanas narran sucesos de la tierra. En esos casos, las biografías y las historias humanas están desconectadas de la era primigenia y tienen poco significado en sí mismas. Son pasajeras y efímeras. Las grandes historias, duraderas y significativas, tienen que ver con los dioses, los ángeles y los demonios de otros tiempos y lugares.

Eliade sostiene que para los israelitas, la biografía y la historia se basaban en el centro mismo de la cosmología. El capítulo 1 del Génesis comienza con Dios en la eternidad y relaciona los orígenes de la creación con Él. Por lo tanto, tiene sentido. Más aún, Dios interactúa constantemente con los que están en la tierra, en especial con sus elegidos, por lo que sus historias adquieren sentido. Si su historia como pueblo de Israel tenía sentido, entonces también lo tenían sus vidas personales como israelitas. No eran individuos aislados que vivían y morían sin sentido. Eran parte de una historia mucho mayor que estaba siendo elaborada por Dios. Los llamó como individuos a realizar tareas que Él les asignaba. Esta persona fue llamada a ser la madre de Samuel, aquella otra sería el rey David. Los castigó para que regresaran al camino de la justicia. Los salvó cuando clamaron a Él en tiempos de angustia. Para ellos, el sentido residía en ser el pueblo elegido de Dios.

Los primeros cristianos tenían una visión similar de la historia, pero ésta se extendía a todos los seres humanos. Ellos eran parte de la iglesia que es el Cuerpo de Cristo, y la iglesia era el establecimiento del Reino de Dios que ahora lle-

gaba a la tierra y un anticipo del momento en que Dios reinaría sobre todo el universo. Muchos de ellos entregaron voluntariamente sus vidas porque creían que éstas eran parte de la historia que Dios estaba escribiendo.

Finalmente, Eliade señala que el hombre moderno ha tratado de deshacerse de la cosmología.

> El hombre moderno no religioso asume una nueva realidad existencial; se ve a sí mismo como el sujeto y el agente de la historia y se niega a lograr la trascendencia. En otras palabras, no acepta ningún modelo para la humanidad fuera de su condición humana, como puede verse en varias situaciones históricas. El hombre se *hace a sí mismo*, y sólo se hace a sí mismo completamente cuando se desacraliza a sí mismo y al mundo. Llegará a ser él mismo sólo cuando esté totalmente desmitificado. No será verdaderamente libre hasta que no haya matado al último dios (1959, p. 203).

Como carecen de una cosmología, los académicos modernos procuran reconstruir toda la historia, con la esperanza de que cuando todas las piezas estén en su lugar surja el panorama que dé sentido a la totalidad. Pero, sostiene Eliade, la historia básicamente carece de sentido sin cosmología.

Atribuir sentido a la muerte

Para que la vida humana tenga significado, los humanos deben otorgar sentido a la muerte, la gran realidad que desafía todos los sistemas de significado. Si no pueden hacerlo, sus explicaciones sobre la vida fracasarán. Las religiones populares y formales responden distintas clases de preguntas relacionadas con la muerte. Las religiones formales explican adónde van finalmente los que mueren. Las religiones populares responden a las preguntas sobre la muerte que plantean los vivos. Primero, deben explicar la causa de la muerte para que ésta tenga significado. Decir que fue "accidental" implica que no tuvo sentido. Eddie Arthur señala:

> La muerte no se considera un suceso natural o accidental, sino algo provocado por la intervención activa de alguien que, por una razón u otra, siente animosidad contra el difunto. Por lo tanto, la mayor necesidad no es el perdón, o hallarle sentido a la vida como en Occidente, sino más bien encontrar protección contra los que pueden dañarnos. A esta protección la brindan los adivinos, quienes sugieren rituales y hechizos para protegerse del mal (1995, p. 143).

En segundo lugar, deben responder las preguntas de los que quedaron con vida: ¿Por qué tuvo que pasarnos esto a nosotros? ¿Quién cuidará de nosotros en nuestra vejez, ahora que nuestro hijo ha muerto? ¿Cómo podemos comuni-

carnos con los muertos? Las respuestas a estas preguntas se relacionan con este mundo y el presente.

La vida después de la muerte

Las religiones formales se centran en lo que sucede a las personas después de la muerte. Las religiones populares responden ante la muerte intentando establecer relaciones con los difuntos. La mayoría sostiene que los espíritus humanos siguen existiendo después de la muerte y continúan viviendo en su antigua comunidad junto a los humanos vivos, los espíritus, los animales y la naturaleza. Estos espíritus deben ser alimentados y cuidados, para que estén sanos y felices. Por ejemplo, las creencias populares chinas hablan de tres "almas".[31] Al morir un adulto, éstas se separan: una reside en la tablilla ancestral erigida en su memoria, la segunda permanece en el ataúd y la tercera viaja hacia la región de los espíritus para sufrir su castigo merecido (Harrell 1979). Para los chinos, los humanos además tienen fuerzas negativas y positivas dentro de ellos: el *yin* y el *yang*. Si no se atiende a los difuntos, predominará el *yin* (fuerza del mal) y el ancestro se sentirá miserable y desolado. Cuando el alma del difunto recibe los cuidados adecuados de parte de sus parientes vivos, prospera el *yang*. Los difuntos precisan ropa, alimentos, un lugar para vivir y trabajar, dinero y diversión. Si los vivos no se los proporcionan, los difuntos se convierten en fantasmas hambrientos. Por eso, los vivos queman casas de papel llenas de sirvientes de papel, dinero de papel y televisores y computadoras de papel para que los ancestros vivan con holgura. Olvidarse de ofrecer incienso y alimentos a sus difuntos padres es un gran pecado y una trasgresión imperdonable de la devoción filial. Según se cree, la ausencia de homenajes ocasiona tragedias y desgracias para los vivos.

La irrevocabilidad de la muerte suele ser mitigada por la creencia en las visitas de los difuntos. Muchos filipinos creen que las almas de los muertos regresan para visitar a su familia. Esto puede ocurrir tres días después de la muerte, pero puede retrasarse hasta meses después del funeral. La visita ocurre en forma de sueño o experiencia sensorial, tal como un sonido o aroma extraño. A veces toma la forma de un fantasma *(multo)* que se puede ver. En otros momentos, los miembros vivos de la familia caen en trance y el espíritu del difunto habla a tra-

31 Según las creencias populares chinas, la cantidad más probable de almas que tienen las personas es dos, diez, doce, tres y una. Las creencias más difundidas manifiestan la existencia de tres almas (Harrell 1979).

vés de ellos, dando información detallada e instrucciones respecto a la vida en el más allá. Después de esto las visitas se hacen cada vez más escasas.

Los ancestros

Una segunda explicación que mitiga el dolor y la falta de sentido de la muerte es que los difuntos se transforman en ancestros que siguen viviendo en el otro mundo, pero cuya relación con los vivos no cesa después de la muerte. A los ancestros les interesa enormemente el bienestar de la familia a la que dieron vida. Ayudan a los que los aprecian y castigan a los que deshonran y dañan a sus parientes. A su vez, los vivos deben ocuparse de sus ancestros, venerándolos en ocasiones especiales.

Ancestros
Escucha más a las cosas que a los seres.
Oye la voz del fuego,
Oye la voz del agua,
Oye el sollozo de los árboles en el viento,
Es el aliento de nuestros ancestros.
Los muertos no se fueron para siempre,
Están en las sombras pálidas
Y en las sombras oscuras,
Los muertos no yacen bajo tierra,
Están en el árbol que susurra,
En el bosque murmurante,
En el agua quieta,
En el agua que fluye,
En el sitio solitario, en la multitud,
Los muertos no están muertos
Escucha más a las cosas que a los seres.
Oye la voz del fuego.
Oye la voz del agua.
Oye el sollozo de los árboles en el viento.
Es el aliento de nuestros ancestros
Que no se han ido, que no yacen bajo tierra,
No han muerto.
Los muertos no se fueron para siempre.
Están en los pechos de una mujer,
el llanto de un niño, una brasa encendida.
Los muertos no yacen bajo la tierra,
Están en el fuego chispeante,
En la planta que llora, la roca que cruje,
El sitio boscoso, el hogar.

> Los muertos no están muertos...
> —Birago Diop, poeta de Senegal (Citado en: *An African Treasury*, de Langston Hughes. [Nueva York: Pyramid Books, 1961], p. 174)

A los ancestros se los venera por varias razones. Primero, son los fundadores de la familia y, por lo tanto, naturalmente les interesa ocuparse de ella. Poseen una sabiduría antigua que los vivos desconocen. Una persona joven diría: "Mis padres, abuelos y ancestros saben más de la vida que yo. Son más sabios por su experiencia, y puedo recurrir a ellos para que me aconsejen". Esto puede sonar extraño a los occidentales, que enfatizan la independencia de cada individuo. Sin embargo, en las sociedades tradicionales las relaciones entre padres e hijos y entre abuelos y nietos son muy sólidas, y existe un gran respeto por los progenitores. Este sentido de ascendencia genealógica trae aparejada una fuerte sensación de pertenencia a un movimiento histórico que comenzó con los ancestros y se perpetúa en los vivos hasta los que aún no nacieron. Todos pertenecen al grupo.

En segundo lugar, todos los humanos se preguntan qué hay después de la muerte, en tanto que los ancestros ya lo experimentaron. Conocen el mundo espiritual que se oculta a los vivos. Debido a que viven después de muertos, pueden ver a los espíritus, las brujas y los fantasmas que asedian a los humanos y son capaces de proteger a estos últimos. De ahí que los vivos busquen su ayuda por medio de los sueños, las visiones, los adivinos y los nigromantes.[32]

En tercer lugar, a los grandes ancestros se los recuerda por su poder y sus logros. Las hazañas de los vivos nunca igualan a las de los fundadores de la sociedad: el gran guerrero que los salvó de la destrucción, el héroe que acercó la cultura al pueblo o los reyes que construyeron las pirámides y cuyos logros se repiten en mitos y relatos populares. Los israelitas recordaron a Abraham, Isaac y Jacob por sus logros y se refirieron a Dios como "el Dios de nuestros padres" (Ex. 3:16; 1 Cr. 29:18). En el Nuevo Testamento también se menciona a los ancestros (Mr. 12:26; Hch. 3:13; 7:32), lo que otorga al pueblo judío un patrimonio y una identidad basada en sus padres fundadores, sus tierras y sus relatos. Donde fuera que los judíos enfrentaban problemas, contaban nuevamente la historia de los patriarcas y cómo Dios los había librado de Egipto y transformado en su pueblo elegido.

En cuarto lugar, en general, se cree que los ancestros llevan el bienestar de la familia en el corazón. Son sus guardianes. Protegen a quienes son leales con

32 La fascinación con la vida después de la muerte condujo, en Estados Unidos, al análisis de las experiencias "cercanas a la muerte" que se iniciaron con los primeros estudios de Elisabeth Kübler Ross.

ellos y les proporcionan comida y bebida. Recompensan a los miembros de la familia que honran y traen prosperidad a la comunidad. Otorgan fertilidad a los miembros de la familia y a sus tierras, y conceden victorias en las batallas. También castigan a los parientes y amigos que los abandonan o llevan vidas disipadas en la tierra. El temor a los ancestros es una fuerza poderosa que sirve para conservar los estándares morales en la vida familiar.

Finalmente, a menudo los ancestros son considerados intermediarios entre dios y los humanos. Las familias y los clanes se relacionan con su dios principalmente mediante sus ancestros difuntos. Uno no recurre a los ancestros difuntos de familias con las que no comparte lazos de sangre.

Vivir después de la muerte significa ser recordado y venerado por los propios descendientes. En muchas culturas, el gran vacío de la muerte es "ser olvidado". A la mayoría de los ancestros se los recuerda durante tres o cuatro generaciones, se cuentan sus historias y se veneran sus altares. Con el tiempo se los olvida y pasan a la categoría general de los "ancestros", que incluye a todos los que murieron antes. Los linajes se reorganizan al dejar de lado a ancestros poco importantes a fin de que sean manejables.[33] Sólo unos pocos héroes, especialmente los fundadores del pueblo, son recordados por muchas generaciones.

No todos los difuntos se convierten en ancestros. Algunos no dejaron descendientes que veneren su memoria y algunos llevaron vidas tan insignificantes que no merecen ser tenidos en cuenta. Algunos sufren muertes trágicas o prematuras y se convierten en espíritus malignos que descargan su descontento en los vivos. Sus cuerpos deben ser cremados y sus cenizas esparcidas para evitar que regresen a atormentar a los vivos.

Los ancestros aportan a las personas una perspectiva cósmica de la realidad y el lugar que ocupan en ella. Los vivos no están solos en un mundo difícil e impersonal. Pertenecen a familias numerosas y están rodeados de ancestros poderosos. Seguirán viviendo en los recuerdos de su pueblo, y de esta forma obtienen seguridad y un sentido histórico. Lo que hacen no es para sí mismos, sino para el grupo, que es mucho más importante que ellos. La creencia en los ancestros también conforta a los vivos, ya que las personas que mueren permanecen entre ellos como difuntos vivos. Por todo esto, no nos debe resultar extraño que muchas sociedades veneren a los ancestros.

Es importante usar el término "veneración" para referirse a los servicios que se prestan a los ancestros. El término incluye los conceptos de respeto y adoración. A menudo los extranjeros califican a todos los ritos ancestrales como

33 Por ejemplo, compare Gn. 5:3 32 con Lc 3:36 37 o 1 Cr. 1:28 6:30 con Mt. 1:2 15. En el Nuevo Testamento sólo se recuerda a los ascendientes de la línea de Jesús.

"adoración" porque no los comprenden. Es necesario que se reserven su opinión hasta que sepan cómo el propio pueblo considera esas prácticas. Sólo en ese momento se puede juzgar si dichos rituales son de adoración o sólo de respeto. Las Escrituras son claras. Las personas deben honrar a sus padres. Éste es el primero de los Diez Mandamientos sobre cuestiones sociales y el único que incluye una promesa (Ex. 20:12; Lv. 19:3). Sin embargo, *no* se supone que los vivos adoren a sus padres difuntos. Desafortunadamente, en su esfuerzo por destruir la adoración a los ancestros, los misioneros no supieron introducir rituales cristianos de respeto a los padres, de modo que en muchos lugares se percibe al cristianismo como una religión que ignora a los ancestros y se rebela contra los padres.

La respuesta cristiana

¿Cómo deben responder los cristianos ante las creencias y prácticas que dan sentido a la vida y la muerte de las personas? Si simplemente condenan las costumbres de otros considerándolas paganas e introducen sus propias costumbres, o incluso su interpretación de las costumbres bíblicas (siempre influenciadas por los prejuicios culturales), la gente rechazará al cristianismo por ser irrelevante o se convertirá a Cristo por otras razones y seguirá practicando sus antiguas costumbres en secreto.

Un nuevo significado en la vida

¿Qué respuesta bíblica satisface el anhelo de los corazones humanos de que sus vidas en la tierra tengan sentido? Las Escrituras les muestran quiénes son como seres humanos, brindándoles un sentido de identidad, una comunidad de creyentes, un hogar en el mundo y en el cielo y un trabajo que posee sentido porque se realiza para Dios.

Una nueva identidad en Cristo

Es importante, cuando se predica el evangelio, enfatizar el hecho de que cada persona es creada a imagen de Dios, y por lo tanto posee valor presente y eterno. Si los creyentes empiezan por resaltar los pecados y la maldad de las personas, se pierde de vista la intención original de Dios al crear a los humanos, y habrá poco que ofrecer con respecto al propósito de la vida aquí y ahora. Además, se corre el riesgo de que los creyentes sean vistos como forasteros con aires de superioridad: personas que están salvas e intentan rescatar a los perdidos. Es necesario ver a los individuos *como los ve Dios*, es decir, como personas valiosas. Es igualmente importante identificarse con ellos como pecadores e invitarlos a una

nueva vida como hijos de Dios: importantes, perfectos, hermosos. Leslie Newbigin escribe: "El punto de contacto real entre los creyentes y los no creyentes no se encuentra en la religión del no creyente, sino en su humanidad" (1958, p. 65). Sólo en ese momento los cristianos habrán evitado la arrogancia espiritual y el colonialismo que frecuentemente caracterizaron a las misiones. Bosch comenta: "No somos los 'ricos', los *beati possidentes*, que supervisamos a los 'pobres' espirituales, la *massa damnata*". Todos recibimos de la misma misericordia y compartimos el mismo misterio (Bosch 1991, p. 484).

Luego, los misioneros y líderes cristianos deben enseñar a los nuevos convertidos que son parte del "pueblo en Cristo". [34] La unión con Cristo es una parte indispensable de su nueva identidad. Son cristianos, no por razones intelectuales, emocionales o externas, sino por su unión con Dios. Tienen una participación real en la naturaleza divina, la mismísima imagen de Cristo está grabada en sus almas (Stott 1991, p. 38).[35] Para ellos, Cristo no es sólo un gran maestro, es el Señor y Salvador que ahora está dentro de ellos y con ellos. Gracias a esta unión, gozan del nuevo estatus de hijas e hijos de Dios, con todos los privilegios que esto implica. Ahora son miembros de su cuerpo. Nada más puede aportar una sensación tan grande de valía y sentido a su vida cotidiana.

Una nueva madurez cristiana
Cuando mis labores y pruebas lleguen a su fin,
Y está a salvo en esa hermosa orilla,
Estar cerca del amado Señor a quien adoro,
Por siglos será la gloria para mí.
Oh, eso será, gloria para mí, cuando
Por su gracia, lo vea cara a cara,
Será la gloria para mí.
— Himno: Charles H. Gabriel

Como vimos antes, el desarrollo de una persona hacia la adultez y la madurez posee un significado, y dicho desarrollo se indica mediante ritos del ciclo de vida que hacen públicas las creencias que tienen las personas sobre el destino de las vidas humanas. Es importante que los cristianos desarrollen rituales que expresen sus creencias más profundas acerca de la dignidad de cada ser humano y

34 En la epístola a los Efesios, Pablo atribuye gran Importancia a nuestra nueva identidad como personas *en Cristo*.

35 John Stott menciona que las frases 'en Cristo', 'en el Señor, y 'en Él' aparecen 164 veces en las cartas de Pablo. Cita a James Stewart: "El centro de la predicación de Pablo es la unión con Cristo. Esta concepción más que cualquier otra… es la clave que revela los secretos de su alma" (1991, p. 38).

la importancia del matrimonio y la familia. En especial, necesitan una teología de muerte y funerales piadosos para otorgar significado a la muerte, al mostrar que no es el fin, sino la transición de los cristianos hacia la presencia de Dios. La negación moderna de la muerte va en contra de las enseñanzas de la iglesia a lo largo de la historia, que dieron relevancia y sentido a la muerte a través de sermones e himnos.

Los misioneros occidentales corren el riesgo de subestimar la importancia de los rituales en la vida, de rechazar los ritos tradicionales porque los consideran paganos y de introducir prácticas foráneas para la gente. Es necesario alentar a que se realicen ritos realmente cristianos pero se expresen con los símbolos culturales y los modismos de las personas locales. Al llevar a cabo estos ritos en público para que los vean todos, éstos se convierten en un testimonio poderoso del gozo y la esperanza del evangelio. (En el capítulo 11 examinaremos la necesidad de ritos cristianos relacionados con el ciclo de la vida.)

Una nueva comunidad en Cristo

Los líderes cristianos deben construir iglesias firmes que sean las nuevas comunidades del pueblo de Dios. Los seguidores de Cristo ahora pertenecen a una nueva *ecclesia:* una nueva familia, una nueva comunidad. Estas son buenas noticias para muchas personas, ya que no pueden concebir el sentido sin la pertenencia a un pueblo unido por lazos de sangre y parentesco.

¿De qué manera los creyentes veían a la iglesia en el nuevo Testamento? Había numerosos clubes y corporaciones en la sociedad grecorromana, que podrían haber sido imitados por los cristianos. No obstante, los creyentes usaban el término *koinonia* para referirse a sus reuniones. Usaban metáforas tales como: hijos de una familia, partes del mismo cuerpo, ciudadanos del mismo pueblo (Fil. 3:20). En todas estas metáforas, la iglesia es más que una reunión de individuos, porque el individuo autónomo no es una persona íntegra. Una persona íntegra es una persona que vive en comunidad.

La iglesia está constituida por los creyentes que forman la comunidad viviente del pacto. Con demasiada frecuencia, los occidentales ven a las iglesias como muchedumbres religiosas creadas para entretener a los creyentes o como clubes para mantenerlos ocupados y leales hasta que la muerte los lleve al cielo. O bien organizan a las iglesias como corporaciones: instituciones organizadas formalmente con roles definidos y relaciones contractuales. Introducir estos patrones es ofrecer un sustituto exiguo de lo que ya existe en linajes, aldeas y sociedades enteras. Lo que es más importante, las iglesias al estilo occidental raramente son comunidades verdaderas en el sentido bíblico del término.

La iglesia también es un pueblo que comparte una nueva vida y sangre. Es una nueva parentela, una nueva familia. Desde el punto de vista humano, la iglesia es una comunidad como cualquier otra comunidad humana, una realidad viva forjada por las relaciones humanas y las experiencias de vida. Desde la perspectiva divina, es una clase única de cuerpo porque es una comunidad del Espíritu: un grupo en el que Dios está obrando (Fil. 1:1–11). La pertenencia no se basa en características similares o intereses compartidos sino en un nuevo nacimiento. Los cristianos hallan sentido en esta vida al pertenecer a una nueva familia, una nueva raza, una reunión de aquellos que comparten el mismo Señor y Espíritu y que buscan el bien común (Hch. 2:42). En dichas comunidades de parentesco, los miembros deben aprender a convivir en armonía: a sacrificar sus intereses personales, cuando sea necesario, por el bien de los demás. Se ministran mutuamente, trabajan y juegan juntos, y recurren al otro en busca de ayuda y contención.

Sin embargo, el objetivo primordial de la iglesia no es el bienestar de sus miembros. C. Norman Kraus señala que el objetivo del cristianismo no es "el individuo autosuficiente, seguro de su victoria a través de Cristo, y que goza de la experiencia de poseer dones espirituales y satisfacción emocional" (Kraus 1974, p. 56). La pertenencia a la iglesia no se basa en las relaciones entre los miembros sino en su relación con un mismo Señor. Además, la iglesia ni siquiera existe por sí misma. La iglesia existe por y para Jesucristo. Es su cuerpo, su familia, su pueblo. Su objetivo principal es adorarlo y llevar a cabo la misión que él encomienda en la tierra. Stanley Hauerwas y W.H. Willimon escriben:

> El objeto principal de la comunidad cristiana no es estar juntos. Es la relación de Jesucristo con aquellos que llama para sí. Es acerca de disciplinar nuestros deseos y necesidades en congruencia con la Palabra que nos da los recursos para vivir vidas verdaderas. Al vivir la Palabra juntos, ocurre la unión entre los miembros, pero sólo como un derivado del objeto principal que es ser fieles a Jesús (Hauerwas y Willimon 1991, p. 78).

La iglesia también es la *cabeza de playa* del reino de Dios en la tierra. Al ser algo que el mundo no es y no podrá ser nunca, es una señal para el mundo de la presencia y el dominio de Dios sobre la tierra.

> La iglesia confesional procura ser una iglesia *visible*: un lugar —claramente visible para el mundo— en el que la gente sea leal a sus promesas, ame a sus enemigos, diga la verdad, honre a los pobres, sufra por la justicia y de este modo dé testimonio del poder asombroso del Señor para crear comunidades (Hauerwas y Willimon 1991, p. 46).

Un nuevo hogar en la tierra

La música gospel afroamericana y otras músicas populares de Occidente resaltan lo importante que es para la gente tener un hogar y un país.[36] La mayoría de los pueblos del mundo comparten este sentimiento. En respuesta a esto, los cristianos deben predicar que este mundo es su hogar y que es el mundo de Dios: Dios lo creó y sigue gobernándolo. Las personas necesitan lugares sagrados donde se les recuerde la presencia de Dios entre ellos, y los cristianos deben poseer un espacio especial, como una iglesia, un centro de retiro o un centro de adoración para la familia, donde los creyentes asistan para estar en comunión con Dios. De la misma manera, las peregrinaciones a sitios conmemorativos pueden ser símbolos espirituales poderosos en la vida de la gente común. Existe el riesgo, no obstante, de que los pueblos con antecedentes animistas consideren que estos lugares tienen poderes mágicos. De esta manera, creen que ese espacio y ese momento son poderosos en sí mismos. Es esencial enseñar a los cristianos que estos lugares y momentos no son importantes en sí mismos. Sólo nos recuerdan la necesidad de abandonar las preocupaciones de este mundo y adentrarnos en la presencia de Dios. Por otro lado, si carecen de momentos y lugares sagrados, los humanos corren el riesgo de secularizar todo.

Para los cristianos, sin embargo, sus hogares en la tierra son sólo anticipos de sus hogares eternos en el cielo. Las iglesias no son moradas permanentes, sino campamentos temporarios del pueblo de Dios, ministrando en un mundo perdido.

Los misioneros también deben poseer una teología ecológica: sobre la tierra y sus criaturas, y la responsabilidad humana de cuidar de ellas. Las personas no son almas que habitan cuerpos temporalmente. Son cuerpos-almas. Su ser material es intrínseco a quiénes son. Es más, la tierra no es un "paisaje de fondo" creado por Dios para beneficio de los humanos, del que puedan disponer como deseen. James Nash señala: "La idea tradicional de que la tierra o incluso el universo fueron creados sólo para los humanos… es pecaminosamente arrogante, biológicamente ingenua, cosmológicamente absurda y, por lo tanto, teológicamente indefendible" (Stevens 1997, p. 3). La Creación es la catedral de Dios, y ella misma será liberada algún día (Ro. 8:19).[37]

36 Basta con recordar unos pocos títulos para saberlo: "El mundo no es mi hogar", "Volveré a mi hogar en el tren de la mañana" y "Llévame a mi hogar con cuidado".

37 Como personas modernas, hemos interpretado Gn. 1:28 como el "dominio sobre" la tierra. Nuestra relación con la naturaleza fue una de batalla y conquista. El resultado ha sido una devastadora destrucción de la tierra. Una traducción mejor sería "ocuparse de" o "trabajar" la tierra.

Un nuevo don en Cristo

Quienes predican el evangelio deben proclamar el hecho de que Dios ha llamado a su pueblo a ministerios específicos y les ha dado todos los dones que necesitan para llevar a cabo su obra. Todos los cristianos son necesarios para formar una comunidad verdadera y cada don contribuye a la totalidad. Pablo habla mucho de esto en sus exhortaciones a la iglesia (1 Co. 12, Ef. 4:1–16). Nadie, sin importar su don o estatus, puede decirle a otro que vale menos o es innecesario. En la iglesia no debe haber marginados. Todos son necesarios para ministrar en un mundo perdido y sufriente.

Se debe animar a los nuevos cristianos a ofrecer sus dones al servicio de Cristo y la iglesia debe abrirles las puertas para que lo hagan. Hay que alentar la humildad y el servicio al prójimo dentro de la congregación. Los cristianos deben luchar contra la tendencia de la naturaleza humana caída de crear jerarquías y considerar a algunas personas mejores que otras. La iglesia también debe trabajar para igualar a los ricos y poderosos con sus hermanas y hermanos débiles, pobres y marginados. Si las iglesias viven como comunidades del reino de Dios en la tierra, atraerán a muchas personas, en especial a aquellos que son rechazados y marginados. ¿Esto significa que los cristianos deben alejarse de los ricos y poderosos? Ciertamente no. Pero ellos también deben acercarse como pecadores arrepentidos, y su riqueza y poder no les dará ventajas para su salvación.

Una nueva visión de los bienes materiales

Finalmente, los cristianos deben considerarse a sí mismos como los mayordomos de la Creación. La tierra, el aire, el agua, los alimentos y otros recursos de la tierra le pertenecen a Dios, que se los entrega a los humanos libremente para ser usados para el bienestar de todos. Por lo tanto, las personas encuentran sentido cuando comparten estos recursos con los necesitados, no cuando los acaparan. La antigua creencia de que la riqueza es importante para el estatus y la gratificación personal debe ser reemplazada por el gozo cristiano de dar para que otros puedan tener vidas plenas.

Un nuevo significado en la historia divina

Los predicadores del evangelio deben mostrarle a la gente el sentido de la vida, enseñándoles cómo sus vidas son parte de la historia cósmica de Dios. Sus vidas son importantes para la vida de la iglesia, y la iglesia es una manifestación del reino de Dios que se está expandiendo en la tierra. Ciertamente, éstas son buenas nuevas para los oprimidos y los rechazados.

Una historia cósmica

En la Biblia, la historia de los humanos forma parte de la cosmología. Comienza con Dios creando el universo y termina con Dios reestableciendo su reinado sobre él. A diferencia de la mayoría de las historias cósmicas, la Biblia vincula directamente la historia del hombre con la historia más grandiosa de Dios y la eternidad. Aguarda un futuro perfecto y ofrece esperanzas a los humanos atrapados en las pruebas de la vida cotidiana.

Con demasiada frecuencia, al predicar y enseñar, los cristianos occidentales ponen énfasis en detalles teológicos y no en el panorama general, donde todo adquiere sentido. Los creyentes necesitan conocer toda la historia cósmica que comienza con la creación y la caída, se centra en el nacimiento, la vida y la muerte de Cristo y culmina con el regreso de Cristo para establecer su dominio sobre la Creación. Un ejemplo de esto es el nuevo enfoque para el evangelismo tribal de Trevor McIlwaine (1991), que él denomina construir sobre "fundamentos firmes" (*Building on Firm Foundations*). Al aplicar este enfoque, las personas aprenden la historia bíblica completa antes de que se los invite a ser seguir de Cristo. Este método ha tenido mucho éxito al establecer iglesias nuevas, fundadas sólidamente en las enseñanzas bíblicas.

Como señala Wolfhart Pannenberg, la historia bíblica tiene sentido porque los cristianos saben cómo termina. Dios ha triunfado y establecerá su reino en el cielo nuevo y la tierra nueva donde reinará la rectitud, la paz y la justicia. Todo esto resulta esencial para una cosmovisión bíblica.

Una historia de los humanos

Las Escrituras ubican a la historia de los humanos en el medio de la historia cósmica. Comienza con la creación y termina con el regreso de Cristo. En el medio, la historia es el registro del pecado de los hombres y la salvación de Dios, del triunfo del amor sobre el odio, de la justicia sobre la opresión, de la paz sobre la violencia y de Dios sobre los que se rebelan en su contra. Es una historia acerca de la participación constante de Dios en los asuntos humanos. En el Antiguo Testamento, los profetas y salmistas cuentan una y otra vez cómo Dios los liberó de Egipto y exhortan al pueblo a volverse a Dios. En el nuevo Testamento, Felipe y Pablo cuentan el mismo relato para mostrar que esa historia se cumple con Jesús de Nazaret. De Él hablaban los profetas.

Es importante que la iglesia dé a la gente un sentido de su nueva identidad, como miembros de su comunidad y como miembros del cuerpo de Cristo, contando la historia de la obra de Dios en la iglesia. David Scotchmer descubrió que los mayas de América central no perciben a la iglesia como una invasión de

Occidente, sino como un redescubrimiento de su identidad maya en el mundo moderno. Para ellos, el evangelio ratifica no sólo su identidad maya en contraste con los campesinos católicos, sino también su lugar en el mundo más amplio en el que se encuentran ahora (Scotchmer 1989).

También es importante recordar a los fieles la historia de su propia iglesia, y cómo se articula dentro de la historia más extensa de la iglesia global: el pasado, el presente y el futuro. Esta historia debe incluir no sólo el trabajo de los misioneros, sino también las numerosas historias no contadas de los evangelistas y pastores locales que muchas veces soportaron terribles persecuciones y sufrimientos en lugares remotos. A lo largo de la historia de la iglesia, fueron ellos quienes realmente plantaron las iglesias en sus aldeas y pueblos. Una iglesia que sufre de amnesia histórica no se conoce verdaderamente a sí misma.

La biografía personal

Finalmente, es importante ayudar a los creyentes en Cristo a considerar sus biografías personales como historias con sentido, ya que son parte de la historia de la iglesia y de la eternidad. Las personas buscan sentido en la monotonía de su vida cotidiana. Los hijos de Dios deben ofrecerles respuestas mejores a las que encuentran en sus costumbres religiosas tradicionales. La iglesia puede otorgarles sentido mediante una nueva identidad en Cristo, una nueva comunidad en la iglesia, un nuevo hogar y un nuevo llamado en la vida. Esto les da sentido a la historia de sus vidas relacionándolas con la historia redentora de Dios y el triunfo y reinado cósmico de Dios sobre toda la creación. Sus vidas ahora se entrelazan con la historia sagrada. Dios los valora. Evidentemente, éstas son buenas nuevas. Los testimonios públicos de la obra de Dios en la vida de sus fieles los alienta y les recuerda que Él los cuida.

Un nuevo significado en la muerte

Así como los cristianos pueden apreciar más la vida gracias al estudio de las Escrituras, también adquieren nuevas perspectivas sobre la muerte. Los cristianos deben alentar a las personas a descubrir un nuevo significado en la muerte, ya que a través de ella sus seres queridos se encuentran con Cristo y se salvan. Para los creyentes, la muerte no es el fin. Es una transformación de la vida en un mundo perdido a la vida en el mundo perfecto de la eternidad.

En los funerales cristianos hay que destacar el mensaje clave de la victoria de Cristo sobre la muerte, y la esperanza de vida eterna junto a Él. La muerte trae a la superficie ansiedades y anhelos profundos del ser humano que se encontraban sepultados por las actividades de la vida cotidiana y, por lo tanto, es un momento clave para ministrar a las personas, porque están abiertas a escuchar el

evangelio. Éste es el momento de enseñar a los jóvenes cristianos los fundamentos de su fe y ayudarlos a soportar el peso del dolor y la pérdida. Como observa Zahniser:

> Los funerales sirven para que el dolor por la pérdida contribuya a profundizar la fe y la confianza en Dios. Cuando ocurre una muerte, la angustia puede volverse insoportable y los cimientos de la vida pueden temblar y desmoronarse. Los creyentes deben superar la marea de confusión y dolor que arrastra las señales de sentido que parecían inconmovibles. Los funerales hacen a la muerte tangible y real. Le dan cierre a este suceso. Posibilitan que los deudos asuman su dolor y acepten la inevitabilidad de la muerte (1997, p. 99).

La muerte es el momento de recordar a los creyentes que Dios no está ajeno al dolor y la muerte, y que él pudo vencer su poder y su aguijón (1 Co. 15:20–57).

Los funerales también son testimonios públicos del mensaje del evangelio. En la mayoría de las sociedades, son eventos públicos a los que asisten familiares y conocidos. En las sociedades tradicionales, los funerales cristianos suelen ser testimonios poderosos de la gran esperanza de los cristianos, una esperanza que a menudo está ausente en las religiones tradicionales. El sentido de triunfo que rodea a las muertes de los cristianos y los misioneros han abierto las puertas para la evangelización de muchas personas.

El triunfo de Cristo sobre la muerte también puede predicarse relatando las historias de los santos y los mártires. Ellos son ejemplos de la victoria de la fe cristiana sobre la muerte. Los santos están en el cielo, en una gran nube de testigos, animando a los creyentes que se enfrentan a la muerte en este mundo.

Una teología de los ancestros

Toda teología de la muerte debe tratar el tema de los ancestros. En gran parte del mundo, ésta es una de las problemáticas centrales que enfrentan los nuevos creyentes y que frena su crecimiento en la fe. El tema no es nuevo. En el siglo XVI, en China, los misioneros jesuitas liderados por Mateo Ricci decidieron que quemar incienso e inclinarse en un funeral eran muestras de respeto por la comunidad y no de adoración hacia el muerto. Los dominicos, liderados por Jean-Baptist Morales objetaron esta práctica, afirmando que en realidad consistía en una adoración. En 1645 el Papa Inocencio X condenó los ritos ancestrales y prohibió su realización. Los jesuitas, liderados por Martin, enviaron cartas para convencer al Papa de que el criterio que aplicaban era correcto y en 1656 Alejandro VII anuló el decreto anterior y aprobó los ritos. Los dominicos hicieron una petición y en 1669 Clemente IX dijo que los ritos debían ser juzgados de acuerdo a su contexto cultural.

Los misioneros protestantes han experimentado los mismos desacuerdos. ¿De qué manera deberían manejarse las creencias y prácticas asociadas a la veneración de los ancestros? Esta pregunta tiene dos partes: (1) ¿de qué manera deben los cristianos relacionarse con sus ancestros biológicos, es decir, los que les dieron la vida física y cultural? (2) ¿y cómo deben lidiar con sus ancestros espirituales, es decir, los que les legaron su fe? Antes de responder a estas preguntas, la Iglesia debe contar con una teología bíblica de los muertos, los nonatos y la diferencia entre el respeto, que la Biblia alienta, y la adoración, que prohíbe.

Los ancestros biológicos

¿Es el vínculo entre padres e hijos, un vínculo biológico, psicológico, social o teológico? ¿Qué quieren decir las Escrituras cuando afirman que en Adán todos murieron y que en Cristo los creyentes serán vivificados? Está claro que el lazo entre padres e hijos no es tan sólo biológico. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, los pecados de Acán condujeron a la matanza de sus hijos. Por otro lado, las bendiciones de tener padres piadosos se transmiten a "un millar de generaciones". Esto puede ayudar a los cristianos a entender cómo Cristo puede traer la salvación a la humanidad, al formar parte de la única línea de sangre que los conecta a todos.

La familia ocupa un lugar central en los planes de Dios para las sociedades humanas y los cristianos deben preservar los lazos familiares. La iglesia necesita desarrollar creencias y rituales que fortalezcan a las familias ante la ofensiva del individualismo. Se debe enseñar a los niños a respetar a sus padres y a sus mayores. A veces los misioneros reaccionan exageradamente —por miedo a la adoración a los ancestros— y la gente los considera como irresponsables e irrespetuosos para con sus familiares.

El interrogante es ¿qué deberían hacer los cristianos con respecto a sus ancestros biológicos y culturales? Los teólogos asiáticos procuraron encontrar una respuesta cristiana (Ro 1985) y muchos concluyeron que prácticas tales como quemar dinero para los espíritus, ofrecer incienso, sostener varillas de incienso e inclinarse ante los difuntos no son aprobadas en las Escrituras y deben desecharse. Por otro lado, resaltan que los cristianos deben buscar formas de expresar su amor y respeto por sus padres y su familia. Deberían asistir a los funerales de sus parientes no cristianos, hablar de los difuntos, escuchar a los miembros de la familia y ayudar con los preparativos, según su conciencia se lo permita. Algunas iglesias del este de Asia llevan a cabo oficios religiosos cristianos para conmemorar el aniversario de la muerte de un familiar (Lim 1984). El énfasis se pone en la adoración a Dios y el agradecimiento a Dios por la vida del ancestro,

especialmente si él o ella era un cristiano. Algunos usan flores en lugar de sacrificios e incienso, y en lugar de quemar papel por el ancestro llevan presentes conmemorativos a los ministros cristianos. Ante todo, las iglesias asiáticas deberían debatir abiertamente cómo las familias cristianas pueden demostrar su lealtad y amor por los no cristianos sin comprometer su comprensión de las Escrituras.

Los teólogos africanos enfrentan otro tipo de problemas. Allí, los difuntos no son deificados, no abandonan la tierra para morar en otro mundo. Por el contrario, siguen siendo miembros vivos de la comunidad, y se los debe invitar a participar de sus actividades rituales. Se vierten libaciones en el piso para invitarlos a unirse a los vivos en la actividad, se informa a los ancestros de los procedimientos en un discurso de bienvenida y se ofrecen plegarias a los dioses solicitando su bendición. Kwame Bediako señala que en estos ritos hay aspectos idólatras y también aspectos que pueden ser reinterpretados por medio de la predicación el evangelio (1995). Las iglesias y los teólogos africanos necesitan desarrollar una teología de ancestros clara que ratifique la importancia de la familia pero acate los mandamientos bíblicos en contra de adorar o consultar a los muertos. (Dt. 18:11; Is. 8:19). Los hijos de Dios tienen al Espíritu Santo para que los guíe, de modo que ya no necesitan recurrir a los ancestros en busca de protección y guía.

Una teología de los ancestros también debe basarse en una teología sobre cómo Dios obra para que la gente conozca su mensaje antes de que lleguen los misioneros. Hay muchos casos de personas que tuvieron visiones o sueños acerca de alguien que les traía la Palabra de Dios; estas personas fueron los primeros en convertirse al llegar los misioneros.

La veneración de los ancestros también plantea un interrogante en las mentes de quienes quieren convertirse a Cristo: ¿qué ocurrirá con los ancestros que murieron antes de conocer a Cristo? En lugar de condenar duramente a los muertos, los predicadores del evangelio deberían adoptar una actitud pastoral, alentando a los vivos a que sigan a Cristo y confíen sus ancestros a Dios, sabiendo que el criterio divino es totalmente justo y bondadoso. También se puede animar a quienes buscan a Cristo señalándoles que si sus ancestros lo hubieran sabido, hubieran exhortado a sus hijos a seguir a Cristo.

Los ancestros espirituales

Las Escrituras hablan de ancestros espirituales (He. 12:1) y la comunión de los santos. Con demasiada frecuencia, los occidentales ponen énfasis en las genealogías biológicas o culturales, y olvidan a esa gran nube de testigos cuyo leal testimonio a través de los siglos hizo posible que la gente escuchara el evangelio. En el esfuerzo por evitar la adoración a los santos, muchas veces los protes-

tantes dejaron de lado a los héroes de la fe y no los tuvieron en cuenta como ejemplos para sus propias vidas y para transmitir la fe a sus hijos. Además, siguiendo el ejemplo de sociedades más igualitarias, se podría pensar que la iglesia está constituida por santos ya difuntos, personas vivas y nonatos. Este es un mensaje de esperanza muy poderoso en muchas partes del mundo.

El tema de los ancestros espirituales representa una cuestión compleja para algunos pueblos. Algunos teólogos africanos afirman que a Cristo se lo puede describir como un ancestro o un anciano difunto, porque es el intermediario entre Dios y la humanidad. En estas sociedades, las personas nunca piden ayuda a ancianos con los que no comparten un lazo de sangre, y muchos consideran que Jesús es el intermediario de los judíos o de los blancos. Estos teólogos dicen que también hay que presentar a Cristo como el ancestro del pueblo: el mayor de los ancianos difuntos, el vértice de la pirámide de todos los intermediarios, encima de los cuales sólo está Dios. De este modo, Cristo es considerado el ancestro universal. Por su sangre, todas las personas son parientes de sangre y deben considerarlo como un ancestro "hermano" (Moyo 1996, p. 43). Otros teólogos africanos sostienen que como los ancestros son sólo humanos, los cristianos no pueden denominar a Cristo el Primer Ancestro (Bediako 1995, pp. 216–223). En este caso también es necesario reflexionar seriamente para desarrollar una teología sólida de los ancestros espirituales que esté basada en la Biblia. Estas cuestiones surgirán nuevamente en el resto del libro. En el capítulo 14 se discuten algunos enfoques que permiten a los predicadores del evangelio trabajar con los creyentes e iglesias locales para buscar, juntos, una teología relevante que se adecue a sus contextos particulares.

6

EL BIENESTAR Y LAS DESGRACIAS HUMANAS

Ahora vamos a analizar la segunda pregunta fundamental que las religiones populares procuran responder. ¿Cómo se puede gozar de una buena vida y cómo se deberían enfrentar las desgracias que amenazan nuestro bienestar? En el plano de las religiones populares, la principal preocupación es el bienestar terrenal, no la vida eterna en el cielo; por lo que muchas creencias y actividades tienen como fin obtener bendiciones aquí y ahora.

Todas las personas buscan vivir bien, aunque difieran en su idea de lo que implica una buena vida. Algunos quieren salud y riquezas, otros estatus y honor, otros muchos hijos y nietos que cuiden de ellos cuando sean ancianos, y otros buscan el favor de Dios y la vida eterna. Sin embargo, a pesar de que todos se esmeran por vivir bien, los mejores esfuerzos no garantizan el éxito. En la vida diaria, la gente enfrenta desgracias previstas e imprevistas que amenazan con destruir sus logros, como por ejemplo: enfermedades, malestares físicos, soledad, fracasos en los negocios, problemas monetarios, incertidumbre en los juegos por dinero, pérdidas en inversiones inmobiliarias, infidelidad conyugal, divorcio, hijos rebeldes, exámenes, decisiones relacionadas con la sepultura de un ancestro, y otras tragedias. ¿Cómo puede la gente estar segura de que alcanzará la prosperidad y podrá protegerse de tales infortunios?

Los sistemas explicativos

Cuando, en su búsqueda de una buena vida, ocurre alguna desgracia, la mayoría de la gente no se queda paralizada por la desesperación, sin hacer nada. Luchan para lograr el éxito y superar las crisis. El primer paso es encontrar un sistema de creencias adecuado que pueda explicar la situación. En la mayoría de las culturas la gente cuenta con un sinnúmero de sistemas explicativos para interpretar los sucesos de sus vidas. En Occidente las personas creen que la prosperidad depende del trabajo arduo y de una cuidadosa planificación. Atribuyen la depresión a causas biológicas y toman medicamentos para controlarla,

o la consideran un problema psicológico y consultan al psicólogo, o la ven como un problema espiritual y buscan la ayuda de un pastor. En Osaka, Japón, la gente busca la salud en el santuario de Ishikiri, la prosperidad en los negocios en el santuario de Hozan-ji, el poder y la pureza en las cataratas de Ikoma y recurren a la imagen de Buda en busca de ayuda para esta vida.

La elección de un sistema explicativo es tanto una decisión personal como comunitaria. Cierta mujer, al padecer una enfermedad, culpa a la segunda esposa de su marido de echarle una maldición. La segunda esposa lo niega y culpa a la primera esposa de enfurecer a los ancestros al no alimentarlos todas las noches. El marido defiende a la primera esposa y culpa a la segunda de colocar mejunjes misteriosos en su comida. Ante tal situación, otras familias de la comunidad comienzan a comentar que esta familia es acosada por un espíritu pendenciero que debe ser exorcizado. Se llama a los expertos para que ayuden a esclarecer la causa. El diagnóstico final sólo se basa parcialmente en lo que realmente ocurrió, porque esto nunca puede saberse con exactitud. El diagnóstico también depende de la política social de la familia y la comunidad. El bienestar y las desgracias no son asuntos personales y privados, sino públicos y sociales, y como tales deben ser tratados por la comunidad.

¿Qué sistemas explicativos utilizan las personas para tener buena suerte y evitar las tragedias? Para poder realizar un análisis, estudiaremos primero como la gente intenta asegurarse una vida buena, y luego analizaremos sus formas de evitar las desgracias. No obstante, estos dos aspectos están íntimamente relacionados. En ciertas ocasiones, la posesión de espíritus, la magia y las medicinas se consideran beneficiosas, y en otras ocasiones se consideran dañinas. Lo mismo sucede con la brujería, que se puede usar para causar lluvias y obtener la victoria en las batallas, o para hacer daño a un rival.

En busca de fortuna

Hay muchas formas de alcanzar el bienestar. Sabemos que debemos sembrar cultivos y desmalezarlos, salir de caza y trabajar; pero también sabemos que estos esfuerzos no garantizan el éxito. Las sequías, las plagas, los incendios, las muertes repentinas y otras circunstancias socavan los mejores esfuerzos de las personas. En busca de protección contra estos sucesos imprevistos, las personas suplican la bendición de los dioses, espíritus y ancestros, y manipulan poderes sobrenaturales para obtener protección y prosperidad. A continuación analizaremos algunas maneras en que las personas procuran asegurar su bienestar.

Las bendiciones y los juramentos

Está muy difundida la creencia en el poder de las bendiciones para asegurar la buena fortuna y de las maldiciones para causar la desgracia. Las bendiciones son una necesidad sentida en la vida cotidiana de la gente común en Oriente Medio y en África. Las familias reciben bendiciones cuando nace un niño, cuando se practica una circuncisión y cuando se pacta un matrimonio. En Tailandia, los monjes budistas bendicen las casas nuevas para echar a los espíritus malignos y traer prosperidad. En la religión tradicional de Corea, *moo-kyo*, las personas procuran las "tres bendiciones": una larga vida, la posesión de riquezas, y paz y armonía en la familia.

Las maldiciones están íntimamente relacionadas con las bendiciones. Las maldiciones consisten en imprecaciones que invocan el mal sobre infractores y enemigos para evitar que éstos dañen a quienes pronuncian la maldición. Los lugbara de África Oriental distinguen entre las malas acciones, de las que se ocupan los humanos, y el pecado, que es castigado por Dios y los ancestros. Las primeras incluyen peleas o daños causados a parientes mayores, adulterio con mujeres de la familia o enemistades familiares. Éstas provocan la ira de Dios, quien maldice *(nyoka)* a los infractores y los destierra de su pueblo (Taylor 1963, p. 172). *Nyoka* es la palabra de Dios, por lo tanto es eterna. El mundo de los filipinos gira en torno a los conceptos de *gaba* (la maldición de los dioses) y *panalagin* (la bendición de los dioses). Las maldiciones acaecen cuando alguien viola las leyes de los dioses, por ejemplo: falta el respecto a los padres, es cruel con un búfalo o desperdicia el arroz.

Las bendiciones y las maldiciones son atributos de la autoridad. Por ejemplo: un padre, una madre, un tío, el líder de una aldea y un rey pueden bendecir o maldecir. Por lo general, un hijo no puede maldecir al padre, ni un súbdito a su señor, porque la maldición no tendría efecto. Las maldiciones de los padres o los maridos son muy poderosas. Edward Westermarck cita un proverbio moro: "la mujer que es maldecida por su marido es como aquella que es maldecida por su padre" (1926, p. 61). De igual modo, la bendición o maldición de un hombre piadoso tiene mucho poder. Se cree también que las maldiciones de mujeres sucias son especialmente peligrosas y deben ser evitadas. Por lo tanto, los hombres deben evitar el contacto con mujeres menstruantes, mantenerse alejados de todo lo relacionado con el parto y evitar toda influencia femenina.

Los juramentos son maldiciones condicionales dirigidas a uno mismo. Generalmente se recurre a ellos para probar la propia inocencia ante las acusaciones de otras personas. Por medio de juramentos se invoca a seres o poderes espirituales para que actúen en caso de que la persona sea, en verdad, culpable. Los

musulmanes juran por todo lo que contenga *baraka,* como por ejemplo: Alá, el Corán, un santo o un ángel. Los judíos juraban por el trono de Dios, el cielo, la tierra o su propia cabeza (Mt. 5:34-36). Por medio de los juramentos también se expresa lealtad. Los guerrilleros de la organización Mau Mau en Kenia hacían juramentos de confidencialidad para proteger a sus miembros. En las primeras elecciones en Kenia también se realizaron ceremonias de juramento (Van Rheenen 1991, p. 227). En la mayoría de las sociedades, las bendiciones, las maldiciones y los juramentos no se consideran meras expresiones de buena voluntad o enojo, sino palabras poderosas que se cumplen.

Las bendiciones y maldiciones son importantes en la Biblia, pero se las consideraba desde una perspectiva muy distinta. En el Antiguo Testamento, las bendiciones se atribuyen fundamentalmente a Dios, no al poder de una fórmula mágica. Además, la bendición de Dios era considerada la fuente de todo lo bueno. Generaba un orden en el que todos los asuntos humanos prosperaban. Aquellos que respetaran el pacto de Dios y cumplieran con sus preceptos gozarían de la fertilidad de sus mujeres, su ganado y sus campos (Dt. 28:1-14). Cuando se retiraba la bendición de Dios y se desataba su maldición, surgía la infertilidad, la pestilencia y la confusión (Dt. 28:15-24). Las bendiciones y maldiciones se basaban en la relación del pacto de Dios con su pueblo: las bendiciones se recibían como resultado de la fidelidad, y las maldiciones a causa de la infidelidad. Las personas prosperaban cuando vivían conforme a la santidad de Dios, y perecían cuando se alejaban de ella.

La baraka

Una creencia en las bendiciones sobrenaturales es la *baraka*, que está presente en las sociedades musulmanas. La *baraka* es la presencia del favor divino. Es un poder misterioso y maravilloso, una bendición de Dios para ciertas personas, lugares y cosas que los dota de gracia, bendición y misericordia divinas, poder para el liderazgo y protección. Las creencias ortodoxas atribuyen la *baraka* directamente a Alá y niegan que pueda transmitirse a otros. Los musulmanes, por el contrario, la consideran un poder mágico que puede crearse por medio de rituales y manipularse para el beneficio humano. Se encuentra en las montañas, los mares, el sol, la luna, las estrellas, los animales (especialmente en los caballos), en ciertas plantas y en los cuadrados mágicos. Se la asocia a las novias y los novios, a las madres de mellizos y trillizos, y a los niños en general. Es sensible a la contaminación y a la destrucción por la impureza causada al violar las leyes religiosas. Se puede transmitir a otros. Todo lo que toque algo que tenga *baraka*, puede obtenerlo también. Las reliquias familiares y los tesoros transmiten buena suerte y cuando se los pasa de una persona a otra, también se pasa la buena suerte que traen. También se recurre a la *baraka* para explicar una

buena suerte excepcional. Se valida a sí misma, porque cuando funciona atrae seguidores y tiene más éxito.
La *baraka* es muy fuerte en dos grupos humanos. El primero son los descendientes del profeta Mahoma. Se cree que el propio Mahoma poseía *baraka* y esto lo capacitaba para realizar milagros. El segundo grupo son los "santos" u hombres piadosos, que obtenían la *baraka* por medio de una vida apartada del mundo y dedicada a la piedad y al estudio. Estos santos usan su poder para sanar y bendecir. Este poder aún persiste en los alrededores de sus tumbas, donde todos los años sus seguidores se reúnen para conmemorar su muerte y participar de su poder. La veneración de los santos se difundió rápidamente por la India y el norte de África en el siglo XV, y fue un factor determinante para la difusión del Islam en esas regiones. Los musulmanes anacoretas o *marabouts* se asentaban cerca de los pueblos y eran conocidos como hacedores de milagros.Sus tumbas pintadas de blanco se transformaron en santuarios sagrados para sus seguidores.

También en el Nuevo Testamento, Dios era la fuente de bendición (Mt. 25:34; Hch. 3:25, He. 6:7–8, 12–15; 1 P. 3:9). No obstante, Pablo recuerda a sus lectores que las bendiciones no eran un fin en sí mismas, sino medios para lograr vidas piadosas e irreprochables, es decir, vidas sin mancha o culpa en la comunidad (Ef. 1:3–4). Además dice que Cristo fue quien cargó con la culpa del pecado que era nuestro (Gá. 3:8–9). El Nuevo Testamento nos prohíbe jurar, porque todo proviene de Dios y porque los hijos de Dios deben decir la verdad sin juramentos (Mt. 5:33–37; Stg. 5:12)

El mérito

Otro tipo de creencias religiosas relacionadas con el bienestar presente y futuro son las creencias en el "mérito" y en "hacer mérito". Estos conceptos son frecuentes en la mayoría de las religiones asiáticas, en especial el hinduismo y el budismo populares.

En la cosmovisión hindú es fundamental la idea del *karma*, esa misteriosa ley o energía moral que gobierna el universo. Evalúa los méritos y las faltas del pasado de una persona para determinar su vida presente y futura. Ni los dioses ni el arrepentimiento pueden cambiar las consecuencias del pasado de una persona, pero se pueden realizar obras meritorias para mejorar la vida en el futuro; como por ejemplo: construir un templo y donar el ídolo, dar limosna a los mendicantes religiosos, meditar y llevar una vida conforme a los valores morales.

La noción del mérito (*punya* o *kusala)* y de hacer mérito es una creencia fundamental de los budistas de todo el mundo. Encuentra su expresión más completa en el budismo popular. Se considera que las riquezas, la belleza física y el prestigio social de una persona en el presente son recompensas por obras meri-

Mantras del sur de la India

Om, oh Garvara que no has nacido, habiéndome visto, aleja a todos los espíritus malignos y fuerzas planetarias. Em ksham, shaum, svaha.

[Para protegerse de los efectos del veneno de serpiente cuando pica a una persona].

torias del pasado; mientras que el sufrimiento, la pobreza, la fealdad y la falta de prestigio se deben a faltas pasadas *(akusala)*. Las buenas obras consisten en hacer regalos, llevar vidas moralmente correctas, meditar y respetar a los ancianos. El mérito de un obsequio depende de lo que se regala, cómo se lo regala (con respeto y buenas intenciones) y a quién. Se considera digno de un mérito especial ofrendar comida y túnicas a los monjes, construir un monasterio o tener un hijo que pertenezca a una orden monástica. El mérito también puede darse a otros para lograr su bienestar o para pagar por sus faltas. Una esposa que alimenta a un monje, no sólo hace méritos para ella misma, sino también para su familia. Los hijos también pueden otorgar méritos a los parientes fallecidos para mejorar las condiciones en las que se encuentran, y ofrecerles alimento y vestimenta para que no sufran.

La creencia en el mérito jugó un papel importante en el cristianismo occidental de la Edad Media, hasta que surgió la controversia durante la Reforma sobre la relación entre las obras, la fe y la salvación. Los reformadores afirmaban la primacía de la gracia y rechazaban la creencia en todo tipo de mérito.

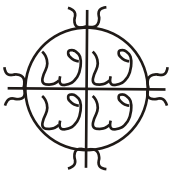
La magia

Como vimos en el capítulo 3, la magia consiste en el uso de las fuerzas sobrenaturales para controlar los sucesos de la vida. Por lo general, los creyentes en Cristo consideran a la magia algo malo porque se la condena en las Escrituras. Pero para la mayoría de las personas es un medio bueno y útil para lograr sus deseos. Como todo conocimiento experiencial, se cree que la magia posee un valor práctico y utilitario para resolver los problemas de la vida cotidiana. Con frecuencia soluciona lo que el conocimiento técnico no puede resolver. Bronislaw Malinowski (1954) comenta que los habitantes de las islas Trobriand, en la costa noreste de Nueva Guinea, trabajan en sus huertas, se preparan para la guerra y emprenden viajes de negocios, pero a la vez usan constantemente hechizos y encantos para mejorar la eficacia de sus tareas y protegerse de peligros potenciales. Saben que sus mejores esfuerzos a menudo fracasan debido a situaciones que escapan a su control, como las sequías, los insectos, las plagas, los ataques sorpresivos y otras circunstancias inesperadas. Emplean la magia para contro-

lar estas situaciones que la ciencia popular no puede controlar. De igual modo, en Occidente, las personas con enfermedades que los médicos no pueden curar a menudo recurren a curas mágicas. La práctica de la magia generalmente se relaciona con el deseo de bienestar y ofrece esperanza a los individuos cuando las circunstancias escapan a su control.

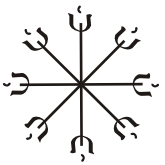
Figura 6.1
Yantras para las enfermedades

Yantra para los dolores de cabeza



Receta: escriba en una hoja de papel usando carbón, lave y beba el agua.

Yantra para la malaria



Receta: escriba en una hoja de cobre y ate al brazo del paciente.

En las aldeas del sur de la India existen diversos tipos de magia. Se cree que los *mantras* o cantos sagrados tienen una eficacia mágica y espiritual, y se los utiliza para protegerse del peligro y curar a los enfermos. Existen *mantras* para curar casi todas las enfermedades físicas, la infertilidad y las picaduras de serpientes, y para proteger a la gente de los accidentes, incendios y otros peligros. Algunos *mantras* generan poder que su poseedor puede emplear para producir buenas cosechas, o dañar o matar al enemigo. Los *mantras* controlan las fuerzas espirituales presentes en el mundo. Muchos de ellos consisten de un mandato que se reafirma con sonidos poderosos como *om, kshaum, hreem,* y *svaha.* Estas palabras no tienen significado en sí mismas, son sólo sonidos que refuerzan el mandato y lo hacen efectivo. El más poderoso de todos es *om*, que condensa todo lo que ya se ha dicho y todo lo que se dirá. El universo se generó a partir de este sonido.

Un segundo tipo de magia son los *yantras* o símbolos poderosos (Figura 6.1) que utilizan fuertes imágenes visuales. Se las puede dibujar en papel y atarlas al cuerpo, o grabarlas en cobre y ponerlas dentro de amuletos de plata, o escribirlas con tinta en papel, el cual se hierve y luego se toma el agua del hervor. Al igual que los *mantras*, se los usa para curar enfermedades, picaduras de serpientes y escorpiones, exorcizar espíritus, protegerse del mal de ojo, ayudar a un buen parto, promover la virilidad en los hombres y los embarazos en las mujeres, y sanar dolores corporales. Algunos inducen al amor apasionado y otros

traen maldiciones sobre los maridos díscolos. Otros *yantras* incluso protegen de todo mal a quien los emplea.

Por lo general, la magia que practica una comunidad dada tiene como fin el bien común. Existe la magia que trae lluvias, victoria en las batallas y éxito en los emprendimientos grupales. Los individuos también recurren a la magia para obtener éxito en las cosechas, para aprobar exámenes en las escuelas y controles en las empresas, para ganar partidos de fútbol, y para construir casas que los ayuden a tener familias fuertes y prósperas. La magia también puede emplearse para dañar o destruir a los demás, como veremos más adelante. Este tipo de magia se practica generalmente en el plano personal y privado. La diferencia entre el uso bueno y malo de la magia, obviamente, se define según cada cultura y depende de la perspectiva de quien la define. Quienes fueron víctimas de la magia destructiva no la consideran buena.

Otros poderes

Existen muchos otros tipos de poderes que la gente usa para obtener buena suerte. Estudiaremos dos de ellos.

La geomancia

El *chi* es una fuerza que forma parte de la filosofía espacial china conocida como geomancia o *feng shui.* Es un aliento cósmico dador de vida que frecuentemente se asocia a los dragones que viven en la naturaleza. Según las creencias populares chinas, todas las personas están ligadas a la naturaleza y su bienestar depende de vivir en armonía con el mundo natural. Las desgracias se atribuyen a la falta de armonía con el lugar donde uno se encuentra. La gente consulta a adivinos para que estudien la influencia de los ríos, los lagos, las montañas y los vientos para así determinar el mejor sitio para construir sus casas, templos y tumbas. La práctica del *feng shui* no tiene implicancias morales.

Un ejemplo contemporáneo es la práctica del *feng shui* en Hong Kong. Allí, se cree que las riquezas están bien protegidas en los bancos con vista al puerto porque éste se asemeja a un gran saco de dinero. Se dice que la sede central del Banco de Hong Kong posee un *feng shui* extraordinario. La torre de su rival, el Banco de China, tiene muy poco *feng shui.* "Sus dos torres se elevan soberbias hacia el cielo, [opinan los adeptos al *feng shui*] como dedos que se burlan de los dioses, el diseño triangular de sus paredes asegura un encarnizado conflicto interno, y (...) quienes ocupan los pisos altos del Banco de China pueden ser poderosos, pero se sienten solos y tienen problemas digestivos" (*El Economista* 1995, p. 91). En una oficina, un ambiente iluminado y abierto evita que el *chi* malo se acumule en los rincones oscuros.

La suerte

La creencia en la suerte o la buena fortuna está muy difundida. Algunas personas nacen con suerte. Otros la adquieren por medio de acciones fortuitas. Se la puede encontrar en algunos objetos, como rocas con forma extraña y plumas brillantes, que atraen la buena suerte para sus poseedores. Se la puede perder si no se tiene cuidado. La creencia en la suerte es muy común en las comunidades chinas. Algunos días y meses son auspiciosos, mientras que otros son peligrosos. Mencionar la muerte sin lugar a dudas acarrea mala suerte.

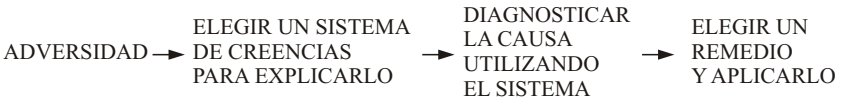
Muchos jugadores de béisbol creen en la suerte y para obtenerla usan fetiches, como pelotas y bates viejos, monedas, crucifijos y horquillas. Estos objetos comunes tienen poder por haber estado relacionados con una serie de bateos o de lanzamientos excepcionalmente buenos. Es posible que un jugador que no esté jugando bien encuentre una piedrita extraña justo antes de comenzar a acertarle a la bola y entonces atribuya su mejora a la influencia de este nuevo objeto. Otros jugadores relacionan la suerte con ciertos rituales. "Después de haber conseguido dos jonrones durante un mismo partido, el jugador Jim Davenport de los *Giants* de San Francisco se dio cuenta de que se había olvidado de abrocharse un botón. Por el resto de su carrera, siempre se dejó el mismo botón sin abrochar" (Gmelch 1989, p. 299). George Gmelch comenta lo siguiente:

> Cada día de partido durante los primeros tres meses de una temporada de victorias, Dennis Grossini, un lanzador de la reserva de los Detroit Tigers, se levantaba a las 10 en punto de la mañana. A la 1 de la tarde iba al restaurante más cercano y comía un emparedado de atún con dos vasos de té helado. Aunque tenía la tarde libre, se vestía con la camiseta y el suspensorio que había usado en su último partido ganado, y una hora antes del partido mascaba un puñado de tabaco Beech-Nut. Durante el partido tocaba las letras del nombre de su equipo impresas en su uniforme después de cada lanzamiento y se acomodaba la gorra después de cada tiro. Antes del inicio de cada entrada, colocaba la bolsa de resina del lanzador al lado de donde había sido la entrada anterior. Después de cada entrada en que dejaba anotar una carrera al otro equipo, se lavaba las manos (1989, p. 295).

Es frecuente que la gente que lidia con la incertidumbre y los riesgos crea en la suerte. Quienes juegan juegos de azar la mencionan a menudo. En la Segunda Guerra Mundial, los soldados estadounidenses usaban amuletos de buena suerte (cruces, Biblias, patas de conejo, medallas) para protegerse, y además realizaban "rituales" establecidos, de manera similar a los jugadores que se preparan para un partido. Todos éstos constituyen intentos para explicar y controlar el propio destino.

Cómo enfrentar las desgracias

Todos los seres humanos utilizan sistemas explicativos para obtener buena suerte. Muchos de éstos se emplean también para explicar y enfrentar las calamidades de la vida. Estas explicaciones de la adversidad se basan en las metáforas orgánicas o mecánicas que presentamos en el modelo analítico, pero la mayoría de ellas incluye el siguiente proceso:



La mayoría de las prácticas religiosas populares relacionadas con las desgracias se pueden interpretar en base a esta fórmula.

Tipos de adversidad

Todas las personas enfrentan crisis en sus vidas terrenales, sin embargo lo que se considera una crisis varía según las culturas. No obstante, hay varias temáticas en común.

Los nacimientos y las muertes prematuras

Muchas desgracias se vinculan a sucesos anormales. Siempre se cree que existe un estado "normal" de las cosas, que se da por sentado y no se cuestiona. En todos lados se temen los nacimientos de bebés muertos, las muertes por ahogamiento y los fallecimientos antes del matrimonio, entre otros sucesos.

Dar a luz mellizos es inusual y debe explicarse. El nacimiento humano normal consiste en un bebé por vez. Dos bebés no deben ser exactamente iguales. Parir dos bebés también se considera una sobreabundancia de fertilidad, además es difícil para una madre poder amamantarlos al mismo tiempo y por lo tanto uno o los dos carecerán de alimentación adecuada. Lo que es más, en el caso de los mellizos no es clara la distinción entre el hermano mayor y el menor, porque los dos quieren ocupar el mismo lugar (ver el caso de Jacob y Esaú, Gn. 25:23–26). Para resolver este conflicto, la tribu bosquimana del desierto del Kalahari acostumbraba a matar a uno o a ambos de los mellizos, porque se creía que dos ocasionarían desgracias. También se mataba a los mellizos nacidos en la familia real de los ashanti porque sólo podía existir un heredero al Taburete de Oro, la insignia suprema de la realeza (Rattray 1923, pp. 66–73). Para los nyakyusa, no sólo los mellizos son peligrosos, sino también sus padres y hermanos. Monica Wilson (1957, p. 152) comenta lo siguiente:

> Los padres de los mellizos y los propios mellizos son *abipasya*, los aterradores, que supuestamente son peligrosos para sus parientes y vecinos y para el ganado, causándoles diarrea o purga e inflamación en las piernas si ocurre algún tipo de contacto. Por lo tanto, los padres de mellizos son aislados y se lleva a cabo un elaborado ritual.

En algunas sociedades los mellizos son sagrados. Entre los ashanti de Ghana, las familias plebeyas otorgan a los mellizos del mismo sexo roles sociales especiales. Las niñas se convierten en candidatas para esposas del jefe y los muchachos en quienes portan las colas de elefante en la corte. La tribu nuer de Sudán identificaba a los mellizos simbólicamente con los pájaros, porque los pájaros ponen muchos huevos, y los llamaba "personas de las alturas". Los ndembu de Kenia construyen santuarios para los mellizos frente a sus hogares. En otras sociedades, se los alienta a que se conviertan en chamanes. Si los mellizos son varón y mujer, se cree que han vivido juntos en el vientre materno y entonces deben casarse.

Las muertes prematuras o inesperadas también se consideran trágicas. En todas las sociedades se considera una desgracia que una madre fallezca con su bebé en el parto, que una mujer muera sin haber tenido hijos o que un hombre fallezca sin haberse casado. En muchas sociedades, se teme que los espíritus de los difuntos permanezcan en la comunidad y atormenten a los vivos con sus celos: que la madre dañe a una mujer que da a luz hijos sanos, que la mujer estéril acose a las embarazadas y que el hombre soltero moleste a los novios. Las sociedades tienen formas de prevenir que esto suceda. En algunas castas en el sur de la India, si un hombre joven muere antes de casarse, antes de su funeral se lo casa con un árbol de plátano, un símbolo de fertilidad.

También se consideran una tragedia las muertes que ocurren durante la caza, la pesca o las batallas, especialmente si los cadáveres no se pueden recuperar para darles una sepultura apropiada, o si han sido llevados y comidos por el enemigo o por animales salvajes. En algunas sociedades se cree que todas las muertes humanas son causadas por enemigos, que a tal fin hacen uso de hechicería, magia, espíritus y maldiciones.[38] Los miembros de la familia deben reunirse para recoger los huesos y guardarlos, y cuando sea el tiempo apropiado, por lo general años más tarde, moler y comer los huesos para recibir inspiración y poder para vengarse y atacar el campamento enemigo. Los suicidios son especialmente trágicos, porque se los ve como ataques a la familia y la comunidad. Con frecuencia,

38 Mark Ritchie presenta una excelente descripción de esta cosmovisión en *The Spirit of the Rainforest (El espíritu de la selva).*

Figura 6.2

Enfermedades en una aldea en India

• enfermedades calientes (fiebre)	• enfermedades frías (escalofríos)
• forúnculos y cortes	• enfermedades mentales
• mal carácter	• familias peleadoras
• mala suerte	• accidentes frecuentes
• robos constantes	• ir a la quiebra
• posesión de espíritus	• molestias y dolores

en los casos de suicidio no se realiza una ceremonia fúnebre normal y se entierra a estos difuntos lejos de la comunidad.

En último lugar, también se consideran trágicos los fallecimientos por causas sobrenaturales porque son provocados intencionalmente y no pueden curarse con medicinas; entre sus causas se encuentran la brujería, las maldiciones, los tabúes rotos, la ira de los ancestros y otros.[39]

Los desastres naturales

Los desastres naturales amenazan la prosperidad. Los terremotos, las sequías, las hambrunas, los incendios, los tifones y las tormentas pueden arruinar en poco tiempo el esfuerzo de una comunidad para crear buenas condiciones de vida para todos. Con frecuencia se llevan a cabo rituales complejos para poner fin a la devastación causada por estas tragedias y así proteger a las personas.

Las enfermedades

En todas las sociedades la gente enfrenta el problema de las enfermedades. Cada sociedad define los síntomas y las causas de manera diferente, y prescribe los tratamientos que correspondan. Los occidentales creen que el cólera, la difteria, la malaria y la disentería son causados por microorganismos. Las comunidades tradicionales del sur de la India se refieren de enfermedades "calientes" y "frías" (Figura 6.2). Las enfermedades calientes producen fiebre alta y son causadas por el exceso de calor, por ejemplo, por comer muchas comidas calientes (como los picantes, la carne, el huevo, el alcohol, el té, el azúcar sin refinar, los cereales pesados y las comidas extranjeras como el helado: por lo general comidas baratas), y por mantener muchas relaciones calientes (reñir, desperdiciar el semen especialmente en relaciones extramaritales, tener trabajos muy estresantes) y por hacer actividades calientes (como el trabajo intenso que produce sudor o la hiperactividad). Para curarse de las enfermedades calientes, el paciente debe comer comidas frías, mantener relaciones frías y descansar.

39 El término moderno tanatomanía se emplea para referirse a las personas que no mueren de ninguna enfermedad orgánica, sino de un trauma mental. Son casos clínicamente registrados en los que ningún tratamiento médico ha sido efectivo.

Las enfermedades frías son causadas por la ingestión de mucha comida fría, como los productos lácteos, la harina de maíz, el azúcar y algunas frutas (por lo general alimentos más caros que sólo las castas altas y más ricas pueden consumir con frecuencia); por mantener relaciones frías (retener el semen); y por la inactividad. Estas afecciones se deben curar incorporando calor a las actividades y la vida del paciente. El mal humor también es una desgracia. Puede ser una reunión pacífica, pero cuando alguien llega de mal humor, esta enfermedad se propaga rápidamente en todo el grupo.

Los fracasos

Los fracasos constituyen una amenaza para la buena vida. La gente trabaja intensamente en la siembra, pero los campos son infértiles. Los hombres de negocios saben que a pesar de sus mejores esfuerzos muchas cosas pueden salir mal, por eso llevan a cabo ritos para evitar el fracaso. Los jovencitos y jovencitas necesitan ayuda para el cortejo y quieren evitar el rechazo, de modo que vierten pociones en la comida de sus amados y usan la magia amorosa para que estas personas los amen. Los adeptos a los juegos de azar usan diversos medios, como la magia del juego o las cartas astrales, para ganar sus apuestas. Los estudiantes usan amuletos para "romper el maleficio" y salir bien en los exámenes.

Las guerras y los ataques

En muchas sociedades, la vida está plagada de ataques y guerras interminables con pueblos enemigos. Cuando los guerreros atacan una comunidad confiada y tranquila, la quietud en el cultivo de las cosechas se altera súbitamente. Los atacantes emplean magia, amuletos, espíritus y medicinas para no ser descubiertos y recibir protección en la batalla, y los atacados también usan estos recursos para poder resistir el ataque y salvarse.

LOS HOMBRES SAMO PROTEGEN A LAS MUJERES

Toda la comunidad participa del trabajo en la huerta. Las mujeres arrancan la maleza mientras que los hombres cortan los árboles pequeños. Cuando el lugar está despejado se parece a un parque bien cuidado bajo la bóveda que forman los árboles altos. Se traen retoños de árboles de plátano u otras especies y se almacenan para ser plantados. Sin embargo, antes de plantarlos los hombres deben realizar rituales para proteger las plantas, promover el crecimiento y asegurarse una cosecha abundante.

Las mujeres hacen hoyos con palos especiales y plantan los retoños cada cinco o seis pies en toda el área que desmalezaron. Los hombres se turnan para cuidar la plantación y protegen los límites del área con sus armas, como siempre,

(cumpliendo así el aforismo samo: "los hombres protegen mientras las mujeres producen")… Esta actividad les permite recolectar una variedad de serpientes, lagartos, ranas, algún marsupial, y todo tipo de pájaros y roedores... que luego aportan para la cena comunal. (Shaw 1996, pp. 81–82)

Diagnóstico de la causa y selección del remedio

Frente a una calamidad, se elige un sistema de creencias para explicarla y poder encontrar un remedio. Las personas primero recurren a explicaciones simples e inmediatas y a remedios caseros. Si esto no funciona, recurren a expertos en el tema: adivinos, chamanes, brujos, herboristas, médicos, siquiatras o sacerdotes. Resulta útil emplear el modelo analítico presentado en los capítulos anteriores para examinar algunas de las causas y remedios correspondientes que son frecuentes en las religiones populares, analizando primeramente aquellos que usan analogías orgánicas.

Las explicaciones orgánicas y los remedios para la desgracia

A menudo se cree que el mal en todas sus formas (enfermedades, calamidades, sequías, accidentes y demás) es causado por los dioses, ancestros, espíritus u otros seres humanos, en lugar de tener origen en fuerzas impersonales, causas naturales o el azar. Según estas creencias, las palabras y acciones rituales tienen el poder de alterar la influencia que distintos seres ejercen sobre los individuos y la sociedad. Se cree que las relaciones rotas son la causa de las desgracias, mientras que para la cosmovisión popular hay muchas posibilidades de que una relación falle (Figura 6.3). Es importante interpretar estos sistemas como creencias serias, para luego poder brindar respuestas bíblicas a las calamidades humanas. A continuación analizaremos algunas de las desgracias que se atribuyen a causas orgánicas.

El pecado y la reconciliación

Con frecuencia las calamidades se atribuyen al pecado. En esencia, el pecado es una violación de la relación entre un individuo o una comunidad y los dioses, los ancestros, los espíritus, los seres humanos, los animales y las plantas, o la tierra. El pecado puede ser individual. Una persona puede ofender a los dioses o a otros seres y sufrir las consecuencias y experimentar un sentimiento de culpa. El pecado también puede ser grupal. La comunidad puede olvidarse de ofrecer sacrificios a los dioses, de aplacar a los espíritus locales con comida y bebidas, o puede ofender a los ancestros abandonando las costumbres tradicionales que

Figura 6.3

Causas orgánicas y remedios para las desgracias

CAUSAS	REMEDIOS
1. Pecado contra los dioses, los espíritus, la sociedad, la naturaleza y uno mismo	sacrificios y ofrendas
2. Espíritus malignos	aplacamiento con ofrendas
3. Brujería y hechicería	brujos, contra hechizo
4. Mal de ojo	evasión y amuletos protectores
5. Pérdida del alma	recuperación del alma
6. Intrusión de espíritus	exorcismo
7. Ancestros	aplacamiento de los ancestros
8. Enfermedad mental	orientación y psicoterapia

éstos les enseñaron. Entonces, el grupo, como un todo, sufre las consecuencias y siente vergüenza por el pecado. Los sufrimientos y las desgracias causados por los dioses y ancestros no son malos. Son castigos cuyo fin es corregir un comportamiento inmoral o restaurar el equilibrio alterado por el pecado. Los infractores deben arrepentirse y practicar los ritos necesarios para calmar el enojo de aquellos a quienes han ofendido y, de esta manera, restaurar las relaciones.

El remedio para las relaciones rotas es la reconciliación, la restauración del equilibrio o de la relación definida culturalmente con aquellos contra quienes se ha cometido la falta. La reconciliación se asocia comúnmente a términos como "redención", "reparación", "expiación" y "propiciación". (En el capítulo 8 se analizan en más detalle los conceptos de pecado y reconciliación).

El ataque de los espíritus

Muchas personas ven al mundo como un lugar hostil y peligroso, plagado de espíritus malévolos y fuerzas que se muestran agresivamente hostiles con los humanos. Objetos y actividades aparentemente inocuos tienen el potencial de causar daños, enfermedades y la muerte. Incluso las actividades cotidianas, como trabajar la tierra, pescar, cazar y comer, están envueltas en tabúes y circunscriptas a rituales para evitar los peligros que acechan por todas partes. Los niños que juegan con libélulas y mariposas pueden provocar un ataque del Espíritu del Trueno que produce viento, lluvias torrenciales e inundaciones. Los semai de Malasia, por ejemplo, creen en los *maras*, espíritus que comen seres humanos.

> Pueden atacar directamente, como los espíritus de la selva que disparan con sus cerbatanas, como el espíritu del suelo que retuerce y seca los miembros o como el espíritu del viento que acompaña al trueno para derribar casas y aplastar personas derribando árboles sobre ellos. Puede tomar forma material, por ejemplo, en el

> tigre que acecha en un camino en la selva; o bien el ataque puede ser más insidioso, como el espíritu de una cascada que causa tuberculosis colocando algún objeto en el cuerpo de la persona con cuya "alma" quiere casarse, haciendo que la víctima se consuma y muera. Cualquiera sea la modalidad, los *mara* son omnipresentes e indudablemente malévolos, y acosan a los humanos porque está en su naturaleza hacerlo. Uno debe cuidarse y estar alerta todo el tiempo, a fin de evitar toda acción que pueda precipitar el peligro que siempre acecha (Robarchek 1989, p. 912).

Los Dinka del sur de Sudán creen que las divinidades celestiales pueden poseer a las personas, causándoles enfermedades. La persona poseída corre violentamente, se tira al piso, salta frenéticamente y canta canciones ininteligibles. El sacerdote se dirige a la víctima, tratando de descubrir el nombre del espíritu para poder apaciguarlo y expulsarlo de la persona.

La gente procura defenderse de los ataques de espíritus de distintas maneras. Se cuelgan talismanes en el cuello, queman incienso para fumigar al paciente o toman medicinas especiales. Para repeler a los espíritus, pintan símbolos en las paredes y erigen piedras en los caminos que conducen a las aldeas. En el sur de la India, las mujeres dibujan *muggus* (diseños de líneas blancas hechas con harina de arroz) frente a la puerta de su casa para evitar que los espíritus entren y ataquen a las personas. Se cree que a los espíritus malignos les fascinan las líneas blancas porque quieren saber a dónde los llevan. Cuando ven un *muggu*, corren por las líneas todo el día y no entran a la casa. Las mujeres gitanas de esta misma región cosen espejos en su ropa, convencidas de que los espíritus malignos se asustarán cuando se vean a sí mismos y huirán.

En algunas partes de China, la gente cree que a los espíritus les gusta andar por líneas rectas, entonces construyen puentes con curvas para que los espíritus caigan al río. Por esta misma razón la puerta principal de sus casas nunca da a una calle que se dirija en dirección perpendicular a la casa, por miedo a que los espíritus que circulan por la calle entren en la casa.

En muchas culturas se realizan rituales de exorcismo para liberar a las personas que supuestamente están poseídas por espíritus. A estos ritos normalmente los realizan los chamanes, quienes son expertos en la esfera espiritual. El exorcista expulsa a los espíritus malignos recitando conjuros mágicos, rezando, suplicándoles u ordenándoles que salgan; mediante baños calientes, catárticos o eméticos para expulsarlos del cuerpo; entonando canciones para alejarlos; tentándolos a abandonar el cuerpo preparándoles una comida magnífica; azotándolos o encendiendo un fuego debajo del paciente; o colocando fruta en descomposición cerca, para que al olerla los espíritus se quieran ir.

Diagnóstico de la causa de una enfermedad

Magara, una joven mujer de las tierras altas de Papua Nueva Guinea, se enfermó a unas pocas semanas de haber quedado embarazada. Al principio, su marido y su familia utilizaron los remedios caseros habituales para tratar de curarla. Para que la enfermedad se aleje de ella, se emitió un mandato en forma de soplo sobre unas hojas dulces y luego ella comió las hojas. Le frotaron el cuerpo con ortigas y barro para que el dolor se fuera una vez que se calmaran las ronchas y el barro se secara. Pero Magara no mejoró.

Ombo comenzó a especular sobre el posible origen de la enfermedad y concluyó que se debía a un nuevo y poderoso amuleto que le había comprado a unos europeos y había escondido en su cama; entonces sacó el amuleto, pero no hubo mejoría.

Luego, Ombo derribó su casa de los espíritus porque no había cumplido con alimentar al *nokondisi* que vivía allí. Su padre le sugirió que el espíritu, enojado, se estaba vengando en Magara. Al derribar su casa, el espíritu tendría que albergarse en la selva donde no podía lastimar a nadie.

Al ver que Magara no se mejoraba, el hermano mayor de Ombo comenzó a especular que un fantasma malévolo podría haber causado esta enfermedad. Fumai luego relató un sueño que había tenido la noche anterior, en el que vio al fantasma de la tatarabuela de Ombo sentado en la selva cerca de los monumentos construidos en memoria de los ancestros. Se cubría con cenizas y gemía ruidosamente porque nadie había matado un cerdo en su honor durante los últimos rituales de los ancestros. Al día siguiente, Ombo sacrificó un cerdo y ofrendó batatas y taro en el lugar donde se había "visto" al fantasma. Magara mejoró y pudo regresar a su trabajo en la huerta.

Un mes más tarde, Magara se enfermó otra vez. Ombo ahora estaba convencido de que su esposa estaba siendo atacada por un hechicero. Llamó a un especialista en magia, quien trató de arrancarle el dolor del cuerpo y expulsarlo al suelo. El especialista concluyó que la enfermedad era causada por magia negra. Para atacarla, el especialista le dijo a Ombo que preparara un atado de carne de cerdo y plantas con propiedades mágicas y lo colgara en las vigas de la casa. El especialista encerró a Ombo y Magara en la casa, y dio vueltas alrededor de la casa, recitando conjuros y agitando una planta especial sobre su cabeza. Con mucha dificultad, le arrancó un objeto desconocido al hechicero desconocido. Le ordenó a Magara que abra el atado, donde encontró además de la carne, una araña y un pedazo de cordón. El especialista les dijo que la araña era su ayudante, y que ésta había traído el cordón de la casa del hechicero. Suponían que el hechicero era un pretendiente enojado que había cortado un pedazo de cordón del collar de Magara para usarlo como un maleficio cuando ella se casó con Ombo. La comunidad la consideró curada de su enfermedad. Cuando el bebé nació prematuramente y falleció dos días después, nadie relacionó el fallecimiento con la enfermedad de Magara.

(Adaptado de Philip L. Newman, "Sorcery, Religion and Man" ("La hechicería, la religión y el hombre"). Usado con el permiso de *Natural History*

Magazine [Febrero 1962]. Copyright: American Museum of Natural History [1962]).

Brujería y hechicería

La creencia en la brujería es casi universal en todas las sociedades.[40] Se cree que ésta puede causar tanto el bien como el mal. En los ritos públicos, se la utiliza para atraer lluvias, hacer madurar la cosecha, obtener la paz, proteger a los miembros de la familia de los ataques, y asegurar la victoria en las batallas. Por ejemplo, en Tanzania, los nyakyusa creen que se puede usar un poder personal oculto llamado *itonga* para proteger de ataques externos a los miembros de la comunidad y castigar a quienes no cooperen (Eliade 1976, pp. 59–60). Entre los azande de Sudán, la brujería se relaciona con todas las actividades, incluyendo la agricultura, la pesca, la caza, la vida doméstica y la vida en comunidad (Evans-Pritchard 1937). En la Europa medieval se creía que algunas brujas descendían al infierno para combatir a los espíritus malignos y traer a la tierra los bienes robados por hechiceros malvados: el ganado, el maíz y otros frutos de la tierra. Si no hacían esto, fracasaban las cosechas.[41] Las cosechas abundantes a menudo se atribuían a este poder.

En la esfera privada, las brujas atormentan a las personas, chupando la sangre de sus víctimas o comiendo sus hígados, corazones u otros órganos vitales, lo cual causa enfermedades que los "consumen". Para algunas comunidades de África Occidental, todas las muertes, excepto las de los más ancianos, son antinaturales y cuando una persona fallece es menester encontrar a la bruja "asesina". Los portadores del féretro preguntan al cadáver quién es el culpable y el difunto los empuja hacia la persona indicada, quien por lo general se sorprende ante tal acusación y la niega. Pero el difunto no miente, y la persona deberá asu-

40 Existen muchas discusiones sobre la relación entre la brujería y la hechicería. Muchos las consideran iguales. Otros establecen una diferencia: los brujos heredan su poder, los hechiceros lo buscan intencionalmente. Los brujos emplean un poder psicofísico, mientras que los hechice ros usan técnicas mágicas para comunicarse con los espíritus. Los brujos se valen de poderes in conscientes y los hechiceros de poderes conscientes. En este libro, nos referiremos a la hechicería como un tipo de brujería simple que existe en todo el mundo. Otros tipos son la bruje ría de fines del medioevo en Europa y el resurgimiento del paganismo en el siglo XX. Cada cul tura clasifica a los brujos de manera distinta. Por ejemplo, los lebedu de África Oriental distinguen entre el mal sin sentido del brujo de la noche y los actos destructivos intencionales del brujo del día.

41 Un ejemplo moderno es la rabdomancia, que intenta encontrar agua subterránea con una vara en forma de horquilla. Esta práctica se utiliza en Europa y se trasladó a Norteamérica en el siglo XVII (Hyman y Vogt 1967).

mir la responsabilidad y reconocer la mala acción. No obstante, no será necesario aplicar ningún castigo (Hill 1996, p. 331).

En casi todas las sociedades la brujería y la hechicería constituyen uno de los mayores temores de las personas. Estas creencias han causado literalmente víctimas mortales. A las brujas se las considera seres antisociales y malévolos, con vidas opuestas a las vidas normales de los humanos. Se cree que pueden recorrer largas distancias en tan sólo un instante, hacerse invisibles, matar a la distancia y dominar a los demonios. Tienen lazos especiales con las lechuzas, las serpientes, las hienas y los babuinos; se cree que se transforman en zorros, conejos, caballos, sapos y otros animales; y se las acusa de asistir a reuniones nocturnas secretas montadas sobre liebres, gatos y otros animales. Se las acusa además, de actuar con egoísmo y de negarse a compartir con otros lo que tienen. En la Europa medieval, se acusaba a las brujas de relacionarse con demonios y se creía que estaban despiertas toda la noche, tenían los pies al revés y volaban por el aire. En la Rumania precristiana se creía que cuando regresaban a sus hogares daban tres saltos mortales para recuperar su forma humana (Eliade 1976, p. 79). Los kurdos, tibetanos, esquimales, malgaches, ngadju dyaks, australianos y europeos las acusan también de realizar orgías rituales. En resumen, la bruja personifica el opuesto exacto de lo que una cultura determinada considera normal y normativo.

Se cree que tienen un gran poder que pueden usar en contra de los demás. Las brujas pueden inyectar cuerpos extraños a una víctima para que se enferme. Entran en una persona y "comen" sus órganos internos, causándoles enfermedades e incluso la muerte. Con frecuencia sus espíritus dejan sus cuerpos y adquieren la forma de un pájaro, un murciélago u otro animal comúnmente asociado con la noche. Bolaji Idowu comenta lo siguiente:

> Su propósito primordial es devastar a los otros seres humanos; y el accionar es el de espíritus sobre espíritus, es decir, son los cuerpos etéreos de las víctimas los que son atacados, extraídos y devorados, esto es lo que se implica cuando se dice que las brujas han chupado toda la sangre del cuerpo de la víctima. Por lo tanto, en caso de las brujas o sus víctimas, los espíritus se encuentran con los espíritus, los espíritus actúan sobre los espíritus, mientras los cuerpos verdaderos reposan "dormidos" en sus hogares (1975, p. 176).

El poder que ejercen las brujas no es como el de espíritus externos o el maná impersonal. Es el poder psíquico inconsciente del individuo, lo que los adyukru de Costa de Marfil llaman *agn*. Harriet Hill observa: "Puede considerarse neutral, de la misma manera en que los poderes intelectuales, físicos o emocionales se aceptan como neutrales" (1996, p. 337). Se lo relaciona generalmente con los

celos, el odio, y la envidia; y la cura es la confesión, la renunciación y el compromiso a una vida de rectitud.

Las personas que creen en la brujería le atribuyen casi todos los males sociales y personales. Las mujeres estériles, las personas cuyos hijos fallecen al nacer, las mujeres con irregularidades en su flujo menstrual, las víctimas de accidentes, los comerciantes que sufren pérdidas, los empleados de oficina que no obtienen ascensos en el trabajo, los candidatos políticos que no son electos, los estudiantes que no aprueban sus exámenes, las personas que descubren rasguños en su cuerpo, los cazadores o pescadores que no pueden traer carne para comer a su hogar, los granjeros que tuvieron una mala cosecha, los equipos de fútbol que siempre pierden los partidos: todos ellos sospechan que las brujas son la causa de su desgracia. Aun aquellas personas que tienen mucho éxito en los negocios o en su profesión temen constantemente ser embrujadas por parientes o amigos envidiosos (Offiong 1991, p. 78). No tiene sentido preguntarse si las brujas existen. Los miembros de culturas que no creen en las brujas pueden sostener la teoría que quieran, pero para muchas personas la brujería es una realidad que requiere toda su atención.[42]

La brujería entre los tewera

Cuando los hombres tewera llegaron a las Amphletts en uno de sus viajes, fueron a pasar una noche a un pequeño banco de arena cercano para recolectar huevos de aves marinas. La canoa no estaba varada correctamente. La corriente arrastró la canoa durante la noche, la base del tangón se rompió, y el tangón y la canoa se hundieron por separado. Afortunadamente, ambos fueron arrastrados hacia un banco de arena cercano. Los hombres culparon a las brujas voladoras. Ellas los hechizaban para que se durmieran profundamente y no amarraran bien la canoa. Ellas dicen: "vayan al mar", y las canoas van. Algunos culparon a sus propias mujeres de Tewera, declarando que sus hábitos eran viles. Otros culparon a las mujeres de Gumasila, que supuestamente se pusieron celosas porque ellos se llevaron los huevos de las aves de una isla cercana a Gumasila. (R. F. Fortune, "Sorcerers of Dobu," (Hechiceros de Dobu) in *Witchcraft and Sorcery (Brujería y hechicería),* ed. Max Marwick [Nueva York: Penguin Books, 1987], pp. 102–107).

La brujería por lo general está presente en sociedades donde las personas explican todo en términos de acciones humanas. No creen en "accidentes", "casualidades" o "causas naturales". Saben que un hombre se cortó la pierna

42 Consulte los siguientes autores: Young 1986, p. 67; Kato 1975, p. 22; y E. Bolaji Idowu 1975, p. 175 76.

porque su hacha rebotó en la madera y lo golpeó, pero se preguntan por qué esto le pasó a este hombre en esta ocasión, si había cortado madera durante años sin tener ningún accidente. En estas sociedades, tanto las desgracias como la muerte son culpa de alguna persona, y se cree que esa persona se vale de la magia o la brujería para causarlas. Con frecuencia creen que la tecnología moderna es el resultado de la brujería occidental. Si se les pregunta por qué sus brujas no pueden producir automóviles y aviones, responden que sus brujas tienen esta tecnología pero que se la reservan para su uso exclusivo en su mundo invisible (Masson 1995, p. 125).

La brujería también es común en sociedades pequeñas y muy unidas que experimentan situaciones de estrés severo como sequías, ataques enemigos y confrontaciones con la modernidad (Mukund 1988). En estas situaciones no se permite que las personas se critiquen entre sí, por miedo a que se debilite la solidaridad del grupo. Como resultado, se reprimen las hostilidades normales que surgen entre personas que viven juntas en relaciones estrechas, lo cual genera aún más estrés en la sociedad. Llega un momento en que este enojo reprimido explota, y alguien acusa a otro de ser un brujo y de ser la causa de todos los problemas (Kranft 1985). Otros se suman a esta acusación y el acusado es expulsado o asesinado. El estrés se alivia por un tiempo, pero pronto se acumula nuevamente y lleva a otra caza de brujas. Esta clase de chivo expiatorio social explica, en parte, la naturaleza cíclica del miedo y la acusación en estas sociedades. También ayuda a explicar la persistencia de la caza de brujas en Europa en la Edad Media y en Nueva Inglaterra en el siglo XVI, cuando la gente vivía atemorizada por peligros externos. Este tipo de brujería es tremendamente devastador, ya que sus víctimas son los pobres, los marginados y los forasteros.

Una forma especialmente maléfica de brujería es el movimiento satánico en Occidente. Los cultos satánicos surgieron a principios del siglo VII en Europa y continúan vigentes en la actualidad (Moody 1989, pp. 247–253). A diferencia del movimiento moderno Wicca, que reivindica la práctica de la magia para causar el bien, los satánicos se reúnen en secreto para oponerse a la obra de Cristo, alabar al Príncipe de las Tinieblas, y adquirir control sobre las fuerzas misteriosas que operan a su alrededor, por medio de magia ritual y no ritual que parodia los ritos cristianos.

Existe una amplia variedad de medios para lidiar con los ataques de las brujas. Por lo general se acude a un brujo o un adivino, que puede determinar la causa y proporcionar protección contra la brujería por medio de rituales poderosos, medicinas y hechizos. A menudo se buscan brujas más poderosas para desviar el poder maligno hacia la bruja que lo causó. En casos más difíciles, se puede emplear un contrahechizo para destruir a la bruja. En algunas oportunidades se

mata a las brujas culpables, y en otras ocasiones se les tiene tanto miedo que no se las molesta porque pueden descubrir y dañar a quienes procuran matarlas.

También se puede curar a las brujas. Entre los azande de Sudán no se realiza ninguna acción física.

> Con sólo dar a conocer la identidad y el poder de las brujas, éstas pueden curarse parcialmente. "La confesión abierta es buena para el alma". Luego de confesar la brujería y restaurar el alma de la víctima, se lava a la bruja con diversos remedios que prescriben los médicos y a veces es necesario sacrificar un animal (Parrinder 1958, p. 188).

La mayoría de las sociedades tienen defensas eficaces contra la brujería. Quien sospeche alguna brujería puede consultar al adivino o al brujo. Puede recurrir a la ley y acusar al sospechoso ante los ancianos, pero esto no siempre es satisfactorio. Esto profundiza el resentimiento y es probable que la corte considere el caso una acusación infundada. Además, la bruja puede contraatacar usando poderes aún mayores. Lo más aconsejable es utilizar repelentes de brujas y otras medidas protectoras para protegerse de los poderes de las brujas. Se puede camuflar la aldea para protegerla de las brujas que vuelan de noche. Otras defensas incluyen verter preparados medicinales alrededor de la aldea a fin de proteger lugares estratégicos como entradas y puertas, echar a los traidores de la comunidad e ingerir comidas y drogas especiales para proteger a las futuras víctimas. Si se produce un ataque, la persona o la comunidad debe tomar remedios eficaces contra las brujas para vencer sus peligrosos poderes.

La creencia en la brujería tiene una serie de propósitos religiosos y sociales. Proporciona a las personas un sistema explicativo que revela por qué les pasan cosas malas, es decir, la causa de las desgracias. Culpan por sus desgracias a personas antisociales y a enemigos externos. La brujería es un medio para ratificar los límites del grupo y ejercer control social. Evans-Pritchard (1937, p. 50) comenta que en las sociedades basadas en la vida en comunidad, la brujería es un método de sanción social que obliga a los individuos a cumplir las normas sociales y evita el descarrío del grupo. Las personas temen provocar la envidia de los demás y ser acusadas de ser brujas si son diferentes, polémicas o notoriamente exitosas.

La brujería también es un método socialmente estructurado para manejar hostilidades interpersonales. Es un canal mediante el cual se puede lidiar con el odio, la frustración, los celos y la culpa, y aprovechar oportunidades socialmente aceptadas para la agresión, la venganza y la obtención de prestigio y atención. Sirve para aliviar ansiedades permitiendo a los individuos expresar su temor de las ma-

las intenciones de otra persona y romper relaciones que se tornan intolerables, algo que ocurre con frecuencia en las sociedades pequeñas y cerradas.

Permite expresar el enojo reprimido que surge en este tipo de sociedades, que carece de formas de resolverlo que sean culturalmente aceptables.

Un hombre que odie a su vecino, puede acusarlo de brujería si la cosecha fracasa. También impide que las personas excesivamente ambiciosas o poderosas se fortalezcan demasiado, ya que puede acusárselas de adquirir sus poderes por medios prohibidos.

La brujería en Java

En 1970 una aldea sufrió una tormenta catastrófica y casi todos los arrozales se echaron a perder por la lluvia inesperada, excepto en un campo que había sido sembrado más temprano. Los aldeanos hicieron una fiesta especial para pedir bendiciones y mostrar solidaridad y reconciliación. El pueblo entero se considera una sola familia y se apoyan unos a otros. El campesino que había conservado su cosecha no asistió y lo acusaron de ser un brujo. Tuvo que hacer una fiesta especial y un espectáculo de títeres wayang para recuperar la solidaridad del grupo. (Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa.* Seri Ethnografie Indonesia [Yakarta: Balai Pustaka, 1984], 413 y sig.).

Por último, la brujería posibilita que los inadaptados sociales encuentren un lugar legítimo en la sociedad. Frecuentemente se los tilda de brujos por su comportamiento anormal, y con el tiempo pasan a enorgullecerse de este rol, que les otorga mucho poder y respeto. A veces la brujería es también una manifestación de desórdenes de la personalidad como la depresión o los sentimientos profundos de culpa.

A pesar de cumplir estas funciones, la brujería es una fuerza destructiva. Hill señala lo siguiente:

> Es espantoso vivir en un mundo que se supone repleto de brujerías. Existe la posibilidad de ser acusado injustamente y como consecuencia, ser alienado de la sociedad. Se pueden cometer actos atroces sin la intención de hacerlo. Existe el problema de determinar quién causó cada muerte o enfermedad antinatural, lo que genera una atmósfera de sospecha. Todos los sucesos extraordinarios están cargados de un significado sobrenatural (1996, p. 328).

Mary Douglas observa que entre los lele del Congo, "la brujería también es un agravante de todas las hostilidades y temores, un obstáculo para la cooperación pacífica" (1963, p. 141). En la mayoría de los casos, creer en la brujería genera

más tensiones de las que alivia. En estos casos, la brujería es socialmente patológica. Geoffrey Parrinder concluye:

> [La creencia en la brujería] resuelve ciertos problemas o conflictos: pero esto no implica que sea una buena solución. La agresión que produce creer en la brujería es tan dañina como cualquier otra práctica socialmente perjudicial; el alivio que produce la caza de brujas y su posterior castigo es temporal, y su capacidad para calmar ansiedades es ciertamente ilusoria: si bien creer en la brujería ayuda a superar ciertos miedos y tensiones, también produce otros (Parrinder 1958, p. 275).

Cuando los individuos viven con temor a ser acusados de ser brujos y de hacer enfadar a otros que podrían secretamente ser brujos, dichos temores producen antagonismo y odio, lo que debilita gradualmente la armonía de la comunidad. En estas circunstancias, el evangelio de la reconciliación en Cristo realmente representa buenas nuevas.

El mal de ojo, de boca y de tacto

La creencia en el mal de ojo es similar a la creencia en la brujería. Ambas sostienen que algunos humanos poseen poderes invisibles que pueden dañar a otros, a menudo a la distancia. Generalmente se cree que estos poderes se ubican en los ojos y que las personas con ojos malignos pueden dañar cualquier cosa que miren. Cuando tales personas miran alimentos cocidos, quienes los comen se pueden enfermar. Cuando miran a un niño, una mujer embarazada o una novia, éstas se enferman y pueden morir. Cuando miran fijamente los cultivos maduros, los granos se caen al piso.

A fin de protegerse del mal de ojo, las personas se aíslan para comer, se evita llamar la atención sobre los recién nacidos, las madres ponen nombres feos a sus bebés para que pasen desapercibidos, las embarazadas se aíslan, y las novias llevan amuletos coloridos que atraen la primera mirada de quienes tienen ojos malos y desvían el poder del mal. Los agricultores colocan señuelos para llamar la atención de los transeúntes y quitarles su fuerza. En la India, si varios hijos varones mueren en la primera infancia, es posible que al próximo se lo nombre, vista y críe como a una niña. Sólo cuando el niño haya crecido, cerca de los cuatro o cinco años, será seguro transformarlo en un varón porque el mal de ojo ya no le puede causar daño.

Es menos frecuente la creencia en que algunos tienen una boca malvada con la que pueden maldecir a otros, o un tacto maligno que puede provocar enfermedades o la muerte a otras personas. Aquellos atormentados por estos poderes deben ser tratados por un chamán que pueda curarlos. Para evitar daños futuros,

se extraen los dientes a los que tienen una boca maligna y se evita el contacto con quienes tienen tacto malo.

La pérdida del alma

Otra explicación para las enfermedades y otras desgracias es la pérdida del alma: la creencia en que una o más de las almas de una persona puede vagar errante. A menudo esto sucede a la noche, cuando las almas normalmente abandonan el cuerpo. A veces pierden el rumbo y no regresan antes de que la persona se despierte. Si se despierta a la persona bruscamente, es posible que su alma no tenga tiempo suficiente para regresar y el individuo se sienta enfermo y confundido. Las almas también se pueden robar, lo que causa enfermedades en las personas.

La separación prolongada del alma y el cuerpo es perjudicial para la salud de la persona. El remedio consiste en que el chamán entre en trance e ingrese al mundo de los espíritus, encuentre el alma y la traiga de vuelta, o que emplee la magia para evitar que el alma abandone el cuerpo. Entre los samo de Papua Nueva Guinea,

> Las madres aún les cuelgan amuletos y sonajeros a los sacos de cuerda donde sus bebés pasan la mayor parte del tiempo. Esto ayuda a que el espíritu que sale temporalmente (como ocurre en el sueño), regrese al niño al que pertenece. Este ritual generalmente va a acompañado de un hechizo que se susurra en nombre del bebé. Si el espíritu no regresa, los padres deducen que no estaba adecuadamente unido al niño y decidió regresar con los ancestros, en tanto que el cuerpo desprovisto del espíritu pronto muere (Shaw 1996, p. 97).

Los ancestros

Las enfermedades y otras calamidades se atribuyen al enojo de los ancestros. Si no se alimenta y entretiene a los ancestros, éstos se fastidian y causan problemas a los vivos para recordarles que deben ocuparse de ellos. Con relación a las religiones tradicionales africanas, Mikulencak escribe:

> La creencia en un mundo espiritual habitado por ancestros muertos también influye en gran medida en la percepción de los africanos sobre la asistencia médica. Los africanos tradicionales creen que los espíritus de los muertos poseen gran poder y fuerza. Están constantemente observando a los vivos para asegurarse de que respeten las costumbres tradicionales. Si los espíritus están descontentos, demuestran su enojo causando enfermedades u otras calamidades que acaecen sobre los vivos. Su poder ayuda a mantener la influencia que las costumbres tradicionales tienen sobre muchos africanos. El temor a las calamidades impide que las personas se rebelen contra las antiguas estructuras

> sociales. Esto explica por qué a menudo los africanos tradicionales se resisten a las prácticas científicas de la medicina occidental (Mikulencak 1987, p. 358).

Para evitar las desgracias, los vivos deben mantener contentos a los ancestros por medio de ofrendas de alimentos, bebidas y vestimenta, y mediante ofrendas especiales para quienes se ofendieron por haber sido desatendidos.

Con frecuencia se cree que las personas que sufren muertes trágicas regresan como fantasmas para atormentar a los vivos: las mujeres que mueren estériles o las madres que fallecen durante el parto acosan a las embarazadas, los avaros molestan a los mercaderes prósperos, las víctimas de asesinato atormentan a sus asesinos. Se utilizan diversos ritos para protegerse del ataque de los fantasmas o enviar a los espíritus disgustados al otro mundo.

Las enfermedades mentales

Muchas sociedades atribuyen las conductas aberrantes a enfermedades mentales. Algunas patologías son típicas de determinada cultura. Algunos esquimales polares exhiben ataques de histeria *(piblokto)* en los que se sacan la ropa y corren hacia el frío del invierno; los indios ojibwa experimentaban *windigo,* que consistía en fantasías caníbales; ciertos grupos humanos de Asia Central y Siberia son atormentados por *latah* o la "histeria ártica", que consiste en imitar vanamente a otros y violar las normas de modestia; y los melanesios e indonesios experimentan *amok*, un ataque temporario de violencia homicida (LeVine 1973, p. 29).

En Occidente, los pacientes con problemas mentales son derivados a siquiatras para que reciban terapia y tratamiento médico. En muchas sociedades, se cree que los individuos con personalidades anormales tienen el don de curar y de comunicarse con los espíritus, y por lo tanto, son candidatos a convertirse en chamanes que curan —en lugar de ser sanados ellos—.

Las explicaciones mecánicas y los remedios para la desgracia

Las personas explican las desgracias cotidianas en términos orgánicos o bien utilizan explicaciones mecánicas (Figura 6.4). Las creencias en fuerzas espirituales impersonales como el *mana* son muy comunes. John Mbiti comenta lo siguiente:

Todo africano que haya crecido en un contexto tradicional sabe, sin lugar a dudas, algo sobre este poder místico que frecuentemente se experimenta o se manifiesta en forma de magia, adivinación, brujería y fenómenos misteriosos

que parecen desafiar, incluso, explicaciones científicas inmediatas (1969, p. 194).

Figura 6.4

Causas mecánicas y remedios para las desgracias

CAUSAS	REMEDIOS
1. Destino	una vida cautelosa
2. Astrología	vivir según lo que marcan los astros
3. Mala suerte	amuletos protectores, precaución
4. Magia	contrahechizo
5. Contaminación	purificación
6. Violación de un tabú	restitución y limpieza
7. Intrusión de objetos	eliminación del objeto
8. Desorden biológico y físico	hierbas, medicamentos y cirugía

El destino

Una creencia muy difundida es que las vidas humanas están predeterminadas en última instancia por el "destino" y que uno no puede hacer nada para cambiarlo. En algunas regiones de Asia esto se llama "escritura de la frente": la creencia de que toda la vida de un individuo está escrita en su frente, y los adivinos pueden leerla. En Arabia, los musulmanes mencionan el *gismet*, una fuerza cósmica, similar al destino, que determina la suerte de una persona.

Hay infinidad de relatos acerca de cómo los humanos tratan de cambiar su destino, pero fracasan. Hay un relato persa sobre un príncipe. Cuando el príncipe nació, un adivino le leyó la suerte y dijo que en el día de su casamiento un gran toro vendría del desierto y lo mataría. Su padre tenía veinte años para prepararse para ese día. El rey ordenó construir un gran muro con una puerta enorme. Envió a sus tropas y a un canónigo frente al templo donde se realizaría la boda. Llegó el día y el príncipe se casó. Conforme a la profecía, un gran toro llegó corriendo del desierto y se abalanzó hacia la puerta, pero las tropas lo mataron y quedó tirado en un charco formado por su propia sangre. El príncipe se acercó para ver al enemigo a quien había vencido, pero se resbaló en la sangre, se cayó sobre un cuerno del toro y murió. La moraleja es: se puede retrasar el destino, pero nunca evitarlo.

La astrología

Es muy común la creencia, especialmente en Asia, de que la suerte de una persona en el presente está determinada por los ciclos del sol, la luna y los planetas. Éste es un sistema de tiempo según el cual las vidas humanas son un microcosmos dentro de un universo mayor, y el momento del nacimiento de un individuo determina su destino. Constituye un universo muy ordenado y predecible en el que todas las experiencias humanas cobran sentido.

El uso de los planetas y las estrellas para explicar los sucesos humanos era común en la antigua Grecia. Se propagó hacia la India, Europa y América del Norte. La astrología euroasiática se relaciona con dos sistemas diferentes: el de los

cielos y el de los destinos humanos, ambos individuales y colectivos. El principal determinante de la fortuna humana es el zodíaco, las doce constelaciones por las que circulan los planetas. Éstos giran en torno a las doce casas que representan los elementos clave de la vida, por ejemplo, la riqueza, la salud, el matrimonio, la muerte, los padres, los hijos, los honores y los amigos. Las combinaciones de los planetas determinan minuto a minuto la suerte que tendrá un individuo en su vida, con relación a estos elementos. La astrología representa un andamiaje conceptual profundamente simbólico y complejo que ofrece a las personas una visión significativa de su universo y les proporciona una interpretación del lugar que ocupan en él.

La rápida difusión de la astrología en el mundo moderno se debe, en parte, al hecho de que ofrece un sentido de identidad frente a la ausencia de normas en la sociedad moderna. En Estados Unidos, las estrellas de Hollywood y los políticos se recurren a la astrología al momento de tomar decisiones. En 1968, cien periódicos de Estados Unidos incluían una sección de horóscopos, mientras que en 1980, ya había 1.200 de 1.750 periódicos que la incluían (Truzzi 1989, pp. 405–406). Es habitual hallar una sección de cartas astrales en muchos directorios telefónicos. (En el capítulo 7 se examina el tema de la astrología en más detalle.)

La mala suerte

En muchas culturas las personas explican los sucesos de la vida en términos de buena y mala suerte. Algunos creen que la mala suerte es una enfermedad. Todos sufrimos desgracias o accidentes de vez en cuando, pero algunas personas parecen ser acosadas por infortunios. Sus casas se incendian y sus vacas se mueren sin causa aparente.

La creencia en la suerte está muy difundida en China. Algunos días y épocas del año son desfavorables; las personas deben tomar precauciones especiales en esos momentos. Algunos números, también, traen mala suerte, entonces la gente evita usarlos para sus domicilios. En Alhambra (un suburbio de Los Ángeles con una floreciente población china) las casas con el número "4" en la dirección no se venden. Algunos agentes inmobiliarios han solicitado a las autoridades un cambio en la dirección para poder vender una casa.

La magia mala

En todo el mundo existe el uso de la magia con malas intenciones. La magia puede usarse para vencer al enemigo, debilitar a un rival o causarle indigestión estomacal a un esposo infiel. La magia más poderosa puede causar la muerte y provocar desastres en comunidades enteras. No obstante, se la considera magia

mala sólo cuando se utiliza sin la aprobación de la comunidad. Los magos pueden ser muy respetados, pero corren el riesgo de que sus rivales los acusen de abusar de sus poderes secretamente.

La cura para la magia mala es un "contrahechizo". Las medicinas, los sacrificios, los exorcismos y la extirpación de objetos no funcionan. La cura debe pertenecer al mismo sistema explicativo que la causa de la desgracia (Figura 6.4). Algunos magos son famosos por su habilidad de curar a las víctimas de la magia mala o de evitar que ésta les cause daño. Por ejemplo, un santo musulmán del sur de la India es conocido en toda la región por su poder para contrarrestar las picaduras mortales de serpiente causadas por la magia. Cuando le informan sobre una picadura de serpiente, él entona una canción que obliga a la serpiente a regresar y chupar en forma simbólica el veneno que ha inyectado en la víctima. Si esto no es suficiente, realiza una magia más poderosa que garantiza los resultados, pero cada vez que recurre a ella, según él, su expectativa de vida se reduce.

La contaminación

Los conceptos de pureza y contaminación desempeñan un papel importante en muchas culturas, al momento de explicar los sucesos de la vida. Algunas situaciones —como el alumbramiento, la iniciación, la muerte y el adulterio— son profanos, y se debe tener cuidado de no deshonrar a otras personas durante ese período de contaminación. Algunos animales y plantas se consideran impuros y no deben emplearse como alimentos. (En el capítulo 8 analizaremos los conceptos de pureza y contaminación.)

La violación de un tabú

Los tabúes son prohibiciones o restricciones mecánicas asociadas a objetos sagrados o profanos, como los ídolos, las ofrendas y el aceite de los rituales. Manipularlos o faltarles el respeto equivale a atraer calamidades sobre uno mismo. Por ejemplo, en la época precolonial en Hawaii, el rey tenía tanto *mana* que sus posesiones y todo lo que tocaba se volvía peligroso para el pueblo. Allen Tippett comenta que los nuevos cristianos en las islas Solomón cortaron un árbol baniano que según las creencias contenía mucho *mana*, y al ver que los cristianos no habían muerto, los no cristianos concluyeron que los cristianos tenían un *mana* más poderoso que superaba el poder del árbol (Tippett 1967, pp. 100–102). En el Antiguo Testamento se cuenta que estaba prohibido tocar el arca, y cuando algunos la tocaron, Dios los castigó. (2 S. 2:2).

Los tabúes a menudo se asocian a ciertos períodos de la vida. Con frecuencia se aísla a las madres jóvenes y las mujeres menstruantes durante un tiempo, por

considerarlas impuras. Es posible que los guerreros tengan que abstenerse de las relaciones sexuales y las bebidas fuertes antes de una batalla.

La intrusión de objetos

La intrusión de objetos es una explicación común para las enfermedades, especialmente en el interior y el este de Asia y entre los nativos norteamericanos. Se cree que las brujas, los chamanes hostiles o los enemigos pueden introducir pedacitos de huesos, palos o piedras, o bien bolas de cabello u otros objetos dentro del cuerpo de una persona. Los pacientes deben acudir a un chamán, quien primero diagnostica la procedencia del objeto y luego averigua todo lo relacionado con el pasado del paciente y la comunidad. El chamán luego realiza una sesión de espiritismo en la que todos exponen sus rencores contra el paciente y los motivos de queja del paciente sobre los demás. Luego, rodeado de mucha expectativa, el chamán extrae el objeto frotando y masajeando el cuerpo del paciente, gesticulando sobre el área afectada o directamente chupando y luego escupiendo el objeto maligno, mostrándolo para convencer a todos de la efectividad del tratamiento. La sanación no sólo se relaciona con los síntomas físicos, sino también con las tensiones sociales que existen en la comunidad.

Los tabúes que se relacionan con el nacimiento en Taiwán

Las mujeres embarazadas no deben comer jengibre, o darán a luz a un bebé con enfermedades en los ojos o con once dedos.
Las mujeres embarazadas no deben presenciar una exhibición de títeres, o el bebé nacerá con los huesos blandos como un títere.
Las mujeres embarazadas no deben pisar la soga con la que se arrastra a un buey, o el embarazo durará doce meses.
Dos mujeres embarazadas no deben dormir en la misma cama, o una o ambas sufrirán calamidades.
Las mujeres embarazadas no deben mirar la luna a través de la neblina, o les faltará sangre en el cerebro o abortarán.
Las mujeres embarazadas no deben mirar a quienes están cavando un pozo, o éste no tendrá agua.
Las mujeres embarazadas no deben usar tijeras, u ofenderán al dios del feto y darán a luz a un niño sin orejas.
Las mujeres embarazadas no deben sacar la bañadera al exterior en el mes de julio, u ofenderán a los espíritus malignos y provocarán una desgracia.
Las mujeres embarazadas no deben observar un eclipse de la luna, o su hijo será discapacitado.
Nunca se debe decir "mono" a un bebé, o crecerá débil y delgado, o bien morirá prematuramente.

Nunca alimente a un bebé con carne, frijoles, huevos o comidas fermentadas, o tendrá úlceras, dientes débiles o mal aliento, o será difícil criarlo.

Los desórdenes físicos y biológicos

Por último, todas las sociedades reconocen los desórdenes físicos y biológicos. Un hacha se resbala y corta el pie de un hombre; un chorro de agua hirviendo escalda la mano de una mujer. La gente sabe que deben curar la herida con diversas medicinas y vendarla para que no sangre.

En Occidente, la principal pregunta que surge es qué causa la enfermedad y cómo se la puede curar. Las enfermedades y mala salud se atribuyen a los gérmenes, los virus, los desequilibrios hormonales, las heridas físicas y otras causas impersonales. En gran parte del mundo, la causa inmediata de la enfermedad es una cuestión secundaria. La cuestión fundamental es el por qué: por qué me sucedió a mí y por qué ahora.

El diagnóstico y el remedio

Una vez que las personas atribuyen la desgracia a un sistema explicativo en particular, consultan a los expertos en ese sistema: chamanes, médicos, herboristas, sacerdotes o siquiatras, quienes hacen un diagnóstico de la causa y prescriben un remedio. Como señala Staples:

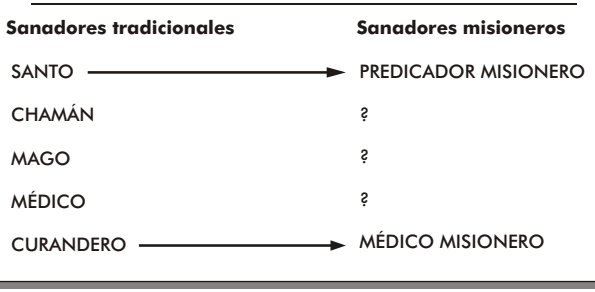
> Es esencial descubrir quién causó el problema y por qué. Sólo después de que esto se sabe se pueden tomar medidas destinadas a solucionarlo. Si se ha descuidado u ofendido a una deidad o un ancestro, se prescribe un sacrificio; si uno ha sido "embrujado" por un hechicero, se debe recurrir a un ritual o tomar una medicina que contrarreste el efecto. Por supuesto, el individuo reconoce que existen aspectos físicos de la enfermedad y no ignora la necesidad de tratarlos, pero esta dimensión de la enfermedad queda en un segundo plano (1982, p. 71).

Sólo una vez que se conoce la causa se pueden tomar medidas para solucionar el problema. Si se descuidó u ofendió a tal ancestro, entonces se prescribe tal sacrificio; si tal deidad está enojada, se debe hacer tal ofrenda; si alguien utilizó la magia para hacer daño, se debe recurrir a una magia protectora.

Podemos observar este proceso de diagnóstico y prescripción de un remedio en la manera en que los aldeanos reaccionan ante las enfermedades en la India. Cuando alguien se enferma, el primer paso es diagnosticar la causa: ¿se debe a malas acciones y pecados, a la posesión de espíritus, a una maldición, a comer comidas calientes, a ofender a un ancestro, a la mala suerte o a qué cosa? Si es un problema menor, generalmente la gente recurre primero a alguien que sepa de remedios caseros. Si esto no da resultado, consultan a chamanes, quienes

Figura 6.5

Médicos misioneros y médicos tradicionales



emplean soluciones más fuertes. El santo reza a uno o más dioses, y como los dioses conocen la causa, él no necesita hacer preguntas. Además, él cumple su ministerio como un servicio a un dios, así que no cobra honorarios. No obstante, los que son sanados le hacen regalos conforme a sus posibilidades para agradecer a los dioses y asegurarse de que éstos los ayuden la próxima vez que lo necesiten. El chamán tampoco hace preguntas. Entra en trance y su espíritu ingresa al mundo espiritual, donde encuentra y recupera el espíritu errante de la persona, o lucha contra el espíritu malo que causó la enfermedad. El mago emplea *mantras* y *yantras* poderosos para curar al paciente luego de diagnosticar la causa de la enfermedad: una maldición, la magia negra, la violación de un tabú o una mala conjunción de los astros. Él también hace su servicio como una ofrenda a los dioses y no cobra honorarios, pero acepta ofrendas que los pacientes curados dan a los dioses en agradecimiento.

El médico emplea el ayurveda (un sistema médico homeopático hindú) o el unani (un sistema médico árabe) para el diagnóstico y la cura del paciente. Cobra honorarios altos porque tiene muchos conocimientos, pero su práctica tiene garantía. Si los pacientes no se sanan, no pagan nada. Los curanderos populares, que los profesionales consideran charlatanes, prescriben remedios caseros. Hacen muchas preguntas porque no saben cómo diagnosticar una enfermedad por medio de métodos técnicos; cobran honorarios bajos porque poseen poco conocimiento especializado y sus prácticas no tienen garantía. El paciente debe pagar la medicina antes de recibirla y no le devolverán su dinero si ésta no funciona.

Dada esta visión del mundo, es lógico que cuando llegaron los primeros médicos misioneros, que practicaban la medicina alopática occidental, los aldeanos creyeran que eran charlatanes (Figura 6.5). Estos médicos extranjeros

hacían preguntas constantemente[43] (¿por qué el paciente iría al médico si ya sabía el problema?), y no daban garantías. En el hospital de la misión, los pacientes tenían que pagar los medicamentos, ya fuera que éstos dieran resultado o no. Para los habitantes de las aldeas de la India, la función más importante de un sanador es dar un pronóstico y enunciar con gran convicción una cura segura: "Esta persona se recuperará". Para ellos, la capacidad de sanar no es una habilidad técnica, sino un encuentro sobrenatural. No obstante, los médicos modernos sólo expresan sus opiniones y no hablan con la autoridad del poder sobrenatural. Esto nos lleva al análisis de las implicancias misionológicas de comprender estas cuestiones de la "zona intermedia" con relación al bienestar y las desgracias humanas.

La respuesta cristiana

¿Cómo deben responder los cristianos ante el deseo humano de tener una vida buena y protección contra las desgracias? Esta es una pregunta que deben contestar las iglesias jóvenes en todo el mundo, y también es una cuestión pastoral que se les plantea a los ministerios en Occidente.

Principios generales

Es importante ministrar a las personas durante sus crisis, pero las respuestas de los creyentes en Cristo deben basarse en principios bíblicos. Caso contrario, las oraciones y los ritos de los creyentes serán considerados un tipo de magia más poderosa, o métodos mejores de sobornar a Dios.

Los principios teológicos

Debemos examinar los principios teológicos relacionados con los ministerios de sanación, protección y provisión. Estos incluyen una visión trinitaria de Dios, una perspectiva bíblica de la naturaleza y las causas del bienestar y las desgracias humanas, y una teología del sufrimiento y la liberación.

Una visión trinitaria de Dios

En primer lugar, los cristianos deben basar su respuesta al bienestar y las crisis en una perspectiva trinitaria de Dios (Figura 6.6). Esto ratifica que la provi-

43 Russell Staples cuenta sobre un aldeano de Rodesia que se quejó después de haber consultado a un médico de la misión: "¿Cómo va a ayudarme? No hizo más que hacerme preguntas" (1982, p. 70). Él creía que un médico verdadero habría "adivinado" la causa y prescripto un remedio apropiado: un ritual apropiado y alguna medicina, y no habría perdido el tiempo haciendo preguntas aparentemente irrelevantes.

dencia de Dios es la consecuencia práctica de la creación. A lo largo de las Escrituras resulta claro que Dios rige los altibajos de la historia y las vidas humanas. Desde la creación hasta el juicio final, Dios tiene el control. Esto no niega a los humanos la libertad de elegir. No obstante implica que, en última instancia, Dios guía el curso general de la historia humana conforme a sus propósitos.

Para los primeros cristianos, la participación continua de Dios en la historia de la humanidad y en sus vidas personales era una realidad palpable. Esta seguridad guiaba sus vidas y los respaldaba en épocas de sufrimiento, persecución y martirio. También les brindaba respuestas a los problemas de su vida cotidiana. Hoy en día, con demasiada frecuencia, los creyentes dependen del poder de la ciencia y la medicina, y descuidan la oración y la dependencia en la obra de Dios en sus vidas.

La providencia divina ratifica el amor de Dios hacia todos los pueblos. Él envía lluvia y buenas cosechas, vida y salud. Dios lo hizo todo bueno y busca el bien para todos. Él se ocupa especialmente de sus hijos, quienes le permiten obrar en sus vidas. No abandona a su pueblo para que se valga por sí mismo en un mundo de azar y casualidades, ni tampoco delega los asuntos de la vida humana a los ángeles o a los santos.

Es importante recordar que Dios responde las oraciones de sus hijos para el bien de ellos. Él cura, provee y libera. A veces, sin embargo, utiliza la enfermedad, el sufrimiento y las pruebas para el bien de su pueblo (Ro. 8:28). Incluso sus castigos tienen como objeto hacer volver a sus hijos al camino de la rectitud, para su propio bienestar. Dios es el Dios de todos los aspectos de la vida: de las enfermedades, el fracaso, la opresión y la muerte (1 Co. 4:10–13; 2 Ti. 3:13; 1 P. 4:12–18). Los hijos de Dios no siempre sienten la mano de Dios en los momentos de prueba, pero al considerarlos en retrospectiva a menudo ven que Dios estuvo a su lado en esos períodos. No importa lo que suceda, los hijos de Dios saben que Él dispone todas las cosas para el bien de quienes lo aman (Ro. 8:28).

En segundo lugar, en este marco más amplio, los cristianos necesitan experimentar dentro de ellos la presencia de Cristo vivo. Como humanos, vivimos en un mundo que sufre las consecuencias de la caída. Las plagas, las hambrunas, las guerras y las enfermedades son parte de la vida humana (Ro. 8:19–23). La buena nueva es que en todas estas situaciones, Cristo está con nosotros (Mt. 28:7). Su presencia se manifiesta primero en nuestra salvación: Cristo nos salvó y nos salva del poder y el castigo del pecado. Se manifiesta en el hecho de que el Padre contesta las oraciones porque Cristo ruega por nosotros (Jn. 14-15), y el propio Cristo nos da la gracia y fortaleza para convivir con debilidades, insultos, penurias, persecuciones y calamidades (2 Co. 12:10). En la esperanza de

nuestra futura resurrección se evidencia una resurrección que nos liberará de las penurias de la vida terrenal.

En tercer lugar, los creyentes en Cristo deben enseñar que bajo la protección del Padre y la presencia de Cristo se puede experimentar el poder del Espíritu Santo. Este poder se demostró en la vida de Cristo y la primera iglesia por medio de señales y maravillas que daban testimonio de que el reino de Dios llegaba a la tierra, pero como lo señalan los autores del Nuevo Testamento, estas manifestaciones externas no son tan importantes como el poder del Espíritu Santo en los creyentes, que los guía a la salvación y a una vida victoriosa en Cristo. En las misiones, con frecuencia vemos cómo el poder del Espíritu Santo obra para convencer a las personas de sus pecados y atraerlas a Cristo. Pablo relaciona *pneuma* (Espíritu) y *dunamis* (poder) en contextos que tratan sobre la predicación misionera de los apóstoles. Él escribió: "porque nuestro evangelio les llegó no sólo con palabras sino también con poder, es decir, con el Espíritu Santo y con profunda convicción... a pesar de mucho sufrimiento, recibieron el mensaje con la alegría que infunde el Espíritu Santo" (1 Ts. 1:5–6). Dios a menudo demuestra su poder en formas extraordinarias a aquellos que le buscan y a los creyentes jóvenes que necesitan dichas señales para confirmar su fe. A medida que su fe como creyentes madura, sin embargo, deberían depender menos de estas señales visibles para sostener su fe y más del estudio de las Escrituras y una relación personal con Dios.

La obra del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres obras separadas. Es la obra de un mismo Dios. Si descuidamos la totalidad de la obra de Dios en la tierra y nos enfocamos sólo en nuestro bienestar inmediato, corremos el riesgo de distorsionar el evangelio.

Una perspectiva bíblica del bienestar y las desgracias

Los creyentes necesitan una definición bíblica de bienestar. En las Escrituras la salud no se define en términos de bienestar personal, sino en términos de *shalom*, que se traduce como completitud, solidez, paz, bienestar, salud, prosperidad y salvación. Comienza cuando aceptamos a Dios y a nuestros enemigos. Se manifiesta en nuestro sometimiento mutuo a los demás en la iglesia y en nuestro servicio abnegado a los necesitados. Su fruto es la salud física, sicológica y social. Daniel Fountain señala: "El plan de Dios para el mundo es éste: Que todas las personas, en todo lugar y toda nación, conozcan la salud salvadora de Dios y sean liberados de la desobediencia, el desorden, la desesperación, la enfermedad y todo lo que destruya nuestra integridad (1989, p. 221). Centrarse en el bie-

nestar y la prosperidad personal en lugar de hacerlo en *shalom* es predicar un evangelio que trata los síntomas pero no cura la enfermedad.

Al tiempo que reconocen que Dios procura la integridad, la sanación, la paz y la justicia en la tierra, los creyentes deben tener presente que la liberación completa sólo ocurrirá después de la muerte, cuando reciban un cuerpo nuevo. Para los hijos de Dios, la muerte es la liberación final porque no queremos vivir para siempre en nuestro mundo actual, aunque gocemos de perfecta salud y prosperidad.

Una teología del sufrimiento

Por último, los cristianos necesitan una teología del sufrimiento, la enfermedad y el dolor. Estas consecuencias del pecado no pueden separarse la una de la otra. El proceso de envejecimiento y muerte está presente en los humanos desde el momento de su concepción. Sus efectos secundarios son las enfermedades y el sufrimiento físico. Los creyentes viven en un mundo caído y experimentan las consecuencias del pecado. Pablo menciona a hermanos en la fe que no fueron sanados (Fil. 2:26-27; 2 Ti. 4:20). Job estaba enfermo pero Dios usó su sufrimiento para que su fe creciera y madurara (Job 42:5–6).[44]

Los creyentes también pueden experimentar dificultades, pobreza y persecución por seguir a Cristo (1 Co. 4:10–13; 2 Ti. 3:12; 1 P. 4:12–18). Se los llama a tomar su cruz y seguir a Cristo (Mt. 10:38–39; 16:24–26), lo que a menudo implica sufrimiento y muerte, como nos advirtió el Señor. La tendencia humana es juzgar el sufrimiento y la muerte como algo totalmente malo. Es cierto que en el cielo esto ya no existirá, pero en un mundo pecaminoso Dios puede usar incluso estas cosas para sus propósitos divinos y para el beneficio humano. Con mucha frecuencia, para los primeros cristianos seguir a Cristo implicaba sufrimiento, enfermedad y muerte, en lugar de salud, prosperidad y una larga vida. Lamentablemente, muchos cristianos han adoptado el énfasis cultural occidental en la salud y prosperidad personal como verdaderos fines en sí mismos. En consecuencia, los occidentales tienden a concentrarse en ellos mismos, mientras que millones en todo el mundo mueren por la pobreza, la opresión y la violencia.

Dios puede usar las crisis para guiar a sus hijos a la madurez cristiana. Muchas personas dan testimonio de que en tiempos de enfermedad y sufrimiento, cuan-

44 La verdadera pregunta no es "¿Por qué les pasan cosas malas a las personas buenas?"; sino "¿Por qué tantas cosas buenas nos suceden a nosotros los pecadores?" ¿Por qué continuamos con vida, gozando de la luz del sol, la lluvia, los amigos, los momentos felices, los días de salud y los alimentos, si nos rebelamos contra un Dios que nos provee de todo esto? Desde esta perspectiva podemos agradecer a Dios por las muchas bendiciones que recibimos sin merecerlas, en lugar de culparlo por los problemas que nosotros mismos ocasionamos.

do estaban más vulnerables, se acercaron a Cristo y aprendieron lecciones de fe importantes. En esos momentos las personas reconocen su propia vulnerabilidad y dependencia de Dios. La salud y la prosperidad a menudo crean una sensación de independencia que impide a los cristianos crecer espiritualmente. Desgraciadamente, una teología que rechaza la enfermedad y el sufrimiento se adecua bien a nuestra época moderna, con su negación de la muerte y énfasis en el pensamiento positivo.[45]

Los principios ministeriales

Los principios bíblicos deben guiar la forma en que los cristianos ministran a los necesitados. Es necesario que estos principios reflejen la naturaleza grupal, pública e integral de la mayoría de las sociedades.

Las comunidades de sanación

El *shalom* se manifiesta en la iglesia como una comunidad de sanación. El corazón pastoral constituye la parte central del ministerio de la iglesia. La iglesia, en forma individual (el pastor) y colectiva (el rebaño), debe demostrar amor por la gente y un deseo de ser partícipes de sus luchas y ayudarlos a sobrellevar sus cargas. Se exhorta a los creyentes a "atender a los huérfanos y a las viudas" (Stg. 1:27). Una iglesia debe preocuparse por las necesidades diarias de la vida humana, y su ministerio —tanto individual como grupal— debe estar orientado a suplir estas necesidades.

Las crisis humanas raramente son sólo asuntos personales. Las enfermedades, la posesión de espíritus y la pérdida de trabajo afectan a la familia, y las sequías, las malas cosechas y las plagas afectan a toda la comunidad. Lo que le sucede al individuo le sucede a todo el grupo, y lo que le sucede al grupo le sucede al individuo. El ministerio debe responder no sólo a las necesidades de cada individuo en particular, sino también restaurar las buenas relaciones dentro de la comunidad. Por esta razón, las oraciones por la sanación a menudo son un testimonio del cuidado y el poder de Dios para toda la comunidad.

El ministerio cristiano debe llevarse a cabo en el contexto de la iglesia como una comunidad humanitaria. A menudo el problema de las desgracias no es el sufrimiento en sí, sino el hecho de que las personas deben sobrellevarlo solas. Los cristianos deben aprender que las crisis pueden ser oportunidades para que la comunidad de fe se acerque a quienes están sufriendo, y les ayude a sobrellevar las cargas y dolencias de la vida orando por ellos, amándolos y alentándo-

45 Consulte la obra de Ernest Becker: *Denial of Death* [*Negación de la muerte*] (New York: Free Press, 1973).

los. Mansell Pattison (1989) descubrió que para muchos que oraban para ser sanados, lo importante no fue que se curaron físicamente (en realidad muchos de ellos no fueron sanados), sino que sintieron el apoyo de los demás en ese momento difícil. Las iglesias de Occidente tienen mucho que aprender de las sociedades basadas en la vida en comunidad sobre los efectos terapéuticos de preocuparse por las personas.

Se puede ministrar a las personas en crisis de diversas maneras. Durante algunos servicios se puede dedicar un momento de oración para los necesitados. Los creyentes pueden ministrar a sus vecinos y las iglesias pueden organizar ministerios de atención médica, educativos, agrícolas y muchos otros para ayudar a las personas a vivir mejor. No obstante, hay que evitar prometer que todos los necesitados serán sanados o prosperarán. Las expectativas de los creyentes modernos son generalmente muy bajas en cuanto a lo que Dios hará, pero la iglesia debe estar preparada para ministrar a quienes Dios no decide librar.

Un ministerio integral

Debemos ministrar de forma integral, atendiendo a las necesidades biofísicas, sicológicas, sociales y espirituales de las personas, ya que éstas están interrelacionadas. Los misioneros de Occidente deben comenzar por cambiar su propia cosmovisión segmentada, con su dualismo de explicaciones sobrenaturales y naturales, la salvación por fe y la sanación por la ciencia, los ministerios espirituales y los problemas sociales. En muchas partes del mundo, no se establece una diferencia entre las explicaciones naturales y las sobrenaturales y se considera que la sanación implica tanto transformaciones materiales como espirituales. Con frecuencia rechazan la medicina occidental y la ciencia agrícola porque las ven como técnicas ajenas a las realidades espirituales. Por lo tanto, es importante demostrarles la plenitud de la salvación de Dios, tanto aquí en la tierra como en la vida venidera.

Es importante distinguir entre "enfermedades", que consisten de un mal funcionamiento de los procesos biológicos o sicológicos, y "malestares", que se refieren a la experiencia psicosocial y el significado cultural que circunda a la enfermedad. Todas las enfermedades y desgracias se tratan en el contexto de sistemas culturales que determinan su naturaleza y remedio, y de sistemas sociales constituidos por interacciones interpersonales. El malestar, las reacciones ante él, los individuos que lo experimentan y lo tratan, y las instituciones sociales relacionadas con él están todos sistemáticamente interconectados (Kleinman 1980). Por lo tanto, quienes ministran a los enfermos deben ocuparse no sólo de sus alteraciones físicas y sicológicas, sino también de las redes so-

cioculturales involucradas en el cuidado de la salud. Aquí es donde la congregación local puede participar como una comunidad de sanación.

Es necesario también establecer una distinción entre los síntomas inmediatos y las causas subyacentes de las desgracias. El estrés social puede causar malestares biológicos, y si bien es importante tratar los síntomas biológicos, hasta que no se identifique y trate la causa subyacente, la persona no experimentará una verdadera sanación. De forma similar, vivir en pecado puede causar problemas físicos, sicológicos y sociales. Estos problemas no desaparecerán hasta que las personas no se arrepientan de sus pecados y los abandonen. Tratar las causas subyacentes con frecuencia ayuda a los creyentes a desafiar las creencias animistas sobre la causalidad.

En el ministerio integral es importante no separar las actividades de asistencia médica, educativas y espirituales, ni asignar las primeras a profesionales de la ciencia y las últimas a ministros. La oración y otras prácticas religiosas deben constituir una parte natural del trabajo de los médicos, maestros y trabajadores agrícolas, a fin de demostrar a la gente que la bendición de Dios está presente en todas las cosas materiales. Para lograr un ministerio efectivo y holístico es crucial mostrar cómo la fe en Cristo domina e integra todas las partes de la vida.

El ministerio de la enseñanza

Un tercer ministerio de vital importancia es la enseñanza. En momentos de crisis, la gente está abierta a nuevas ideas y la enseñanza adecuada los capacita para enfrentar las dificultades de manera apropiada. Muchas personas están dispuestas a escuchar el evangelio cuando se enferman y sus antiguas costumbres no les proporcionan alivio. Otros buscan nuevas respuestas al ver que sus antiguas explicaciones fracasan. En estas ocasiones es importante presentar a Cristo como la respuesta, pero esto debe hacerse sin ningún tipo de manipulación. Es nuestro deber conducir a la gente a Cristo. Cuando las personas se acercan a Jesús, Él es la respuesta para los anhelos de sus corazones.

Los líderes deben comenzar ministrando a las personas según sus necesidades específicas. Esto es especialmente importante cuando queremos alcanzar a personas que nunca han oído sobre Cristo y necesitan señales que les muestren su realidad y poder. Sin embargo, estos ministerios corresponden a la etapa del preevangelismo, y los creyentes deben usar estas situaciones para transmitir a las personas las buenas nuevas de la salvación divina del pecado.

Las enfermedades, los fracasos, las pérdidas y otras tragedias también son ocasiones para enseñar a la gente las verdades bíblicas con relación a la naturaleza y las causas de las desgracias y aflicciones. Muchas personas atribuyen todas las desgracias a causas espirituales o humanas. Necesitan explicaciones

científicas que los ayuden a comprender la naturaleza de las enfermedades, pero estas explicaciones se deben enmarcar en una comprensión bíblica más amplia sobre la manera en que Dios obra en su creación. Las desgracias constituyen oportunidades para el diálogo abierto, y para ayudar a las personas a enfrentar sus problemas de manera cristiana.

El ministerio de la oración

Finalmente, debemos orar confiadamente por la ayuda de Dios y no temer los resultados. Muy a menudo los occidentales temen pedir públicamente a Dios sanación o liberación. Existe el miedo frecuente de que las personas no se curen o las crisis no puedan evitarse, lo que puede llevarlos a rechazar a Dios. Sin embargo, Dios no necesita que lo defiendan. Somos llamados a guiar a las personas hacia Él, para que Él obre en las vidas de quienes acuden a su presencia. La oración no consiste en lograr que Dios haga lo que los humanos quieren, sino en enseñarles lo que Dios quiere y darle a Dios la oportunidad de obrar en sus vidas.

Cosmovisiones transformadoras

Los creyentes deben trascender los ministerios específicos y realizar la larga y ardua tarea de transformar las cosmovisiones animistas de las personas en una cosmovisión bíblica. Si sólo trabajamos dentro de los sistemas explicativos tradicionales, existe el peligro real de que el evangelio se transforme en cristopaganismo: un animismo con apariencia de cristianismo. Los nuevos creyentes a menudo ven las plegarias cristianas como fórmulas mágicas, los versículos bíblicos como amuletos, y los pastores como magos más poderosos que sus magos anteriores. Creen que cristianismo es brujería y espiritismo poderosos, pero el miedo a la brujería y los espíritus continúa. Las ideas de la gente en cuanto al bienestar, la desgracia y el mal deben ser transformadas por medio de la enseñanza bíblica, como así su interpretación de la naturaleza de Dios.

En el Antiguo Testamento encontramos un ejemplo de este cambio de cosmovisión. Dios comenzó transformando las creencias de Abraham cuando lo llamó, pero luego empezó la larga transformación de la cosmovisión de los israelitas para prepararlos para la venida de Cristo. Dios condenó la creencia y la práctica de la magia (Ex. 9:11), la brujería (1 S. 15:23; Gá. 5:20), la adivinación (Dt. 18:10), el fetichismo (Ex. 20:3–6), y el chamanismo (Lv. 20:6) que practicaban las tribus vecinas a Israel. Les dijo muy claramente que los otros dioses no eran dioses (2 R. 19:18; Is. 44:6-20; Gá. 4:8). Les enseñó que sus sufrimientos no eran por causa del poder de los dioses y los espíritus paganos, sino por su voluntad de acercarlos a Él.

A fin de transformar las cosmovisiones animistas, los misioneros deben comprender las creencias subyacentes en los espíritus, la magia, la adivinación y la brujería. Muy a menudo los extranjeros consideran que esto es producto de la imaginación de la gente y debe ser erradicado por medio de la ciencia y el cristianismo. Los misioneros no pueden simplemente ignorar o condenar estas creencias sin dar explicaciones, porque si lo hacen, la gente continuará encubiertamente con sus antiguas prácticas. Los cristianos deben tomar en serio estas creencias, no porque sean ciertas, sino porque son las creencias de la gente sobre la realidad y no desaparecerán simplemente por el hecho de ser confrontadas con otras creencias. En Sudáfrica, aproximadamente cuatro quintos de la población consulta a los curanderos tradicionales con regularidad (*El Economista* 1995, p. 86)

Al intentar comprender los sistemas explicativos de otras culturas, los misioneros no deben colocar estas creencias a un mismo nivel que la verdad ontológica. No todos los espíritus nombrados en otras culturas son, en realidad, espíritus reales. Algunos son disfraces de Satanás y sus huestes; otros —como el espíritu de la viruela y el espíritu del rayo— se explican mejor en términos científicos y otros, inclusive, son fantasías culturales.

Los occidentales también deben analizar su propia perspectiva sobre la causalidad y evaluarla a la luz de las Escrituras. Deben abandonar el dualismo que divide su mundo en realidades sobrenaturales y naturales, y delega los problemas espirituales a la religión y los naturales a la ciencia. Pattison explica:

> El sistema naturalista del mundo occidental, fundado en el racionalismo del humanismo actual, proporciona explicaciones aproximadas y limitadas de fragmentos aislados de la vida humana. Es incapaz de brindar a la humanidad occidental una visión cohesiva de la vida humana. Además, sin una base ontológica no puede proporcionar un fundamento, ni un propósito ni un significado a la vida (1989, p. 264).

La ciencia occidental y su construcción de la realidad no pueden responder las preguntas más profundas de la existencia humana. Rechazar el dualismo moderno no implica que los occidentales deban rechazar el conocimiento de la medicina moderna ni tampoco aceptar la cosmovisión animista, con su miedo constante a los espíritus, las sombras, la brujería y la magia. La Biblia ofrece una tercera alternativa al secularismo moderno y al animismo. Rechaza el secularismo de la cosmovisión moderna. Desafía la cosmovisión mágica que domina las religiones populares. Llama a las personas a encomendarse al cuidado del Dios de la justicia y el amor. El evangelio les ofrece mucho más que salud y éxito en la tierra. Les brinda *shalom* en el sentido más completo de la palabra.

Los ministerios específicos

Partiendo de estos principios generales, los misioneros y líderes de iglesias necesitan desarrollar ministerios específicos con una base bíblica y que tengan presente la cultura.

Los ministerios de la sanación

¿Cómo deben los misioneros lidiar con las enfermedades y la sanación desde una perspectiva cristiana? La Biblia es clara en cuanto a las desgracias humanas, dice que las causa el pecado, fundamentalmente (1 Co. 11:30; Mc. 2:1–12; Stg. 5:14–16). Algunas veces Dios envía las enfermedades como un correctivo, para acercar a las personas a Él y ayudarlos a crecer espiritualmente (Hch. 9:1–18; 1 Co. 11:30–32). A veces las produce la influencia del demonio (Mt. 12:22–24; Mc. 9:14–29; Lc. 13:10–16), pero Dios las permite para que las personas recurran a Él (1 Co. 5:5; 1 Ti. 1:20). La Biblia también es clara en cuanto al rol de la sanación en la iglesia y la misión. A través de Cristo, Dios ha cargado sobre sí mismo los pecados y las dolencias de toda la humanidad (Mt. 8:17). Él puede sanar y lo hace milagrosamente (Hch. 14:8–10). Dios también sana por medio del cuidado de los creyentes hacia los demás (Col. 4:14; 1 Ti. 5:23; Lc. 10:34–35). Dios no cura a todos (Gá. 4:13; Fil. 2:25–30). Algunas de las razones para esto son: para mostrar la gloria de Dios (Jn. 9:11), para probar la fe de un creyente (Job), para preparar a su pueblo para el ministerio (He. 5:11; Is. 53:4–5; 1 P. 2:24) y para guiarlos (Gá. 4:13). Aquellos que no oran o que oran mal (por motivos egoístas y carnales) no deberían esperar ser sanados (Mt. 17:14–21), como tampoco recibirán respuesta aquellos que persisten en sus pecados y no se arrepienten y limpian sus vidas (Stg. 4:3). El propósito supremo de Dios para los seres humanos es la justicia y la pureza, no simplemente la sanación física.

También se advierte a los creyentes sobre las falsas curaciones (Mt. 24:24; Ex. 7:11, 22; Ap. 16:14; 19:20). Dios sana como una señal de lo que su reino realmente es. Su reino aún no se ha completado, por consiguiente, los cristianos no siempre son sanados. Más bien, Dios sana en algunas ocasiones clave, para mostrarnos cómo será su reino cuando alcance su plenitud. A menudo Dios muestra su poder en la vida de aquellos que afirman su fe en Él. Esto es evidente en las conversiones de adeptos a las religiones tradicionales en todo el mundo.

Los enfoques misionológicos de la sanación deben ser integrales. Por un lado, la medicina científica debe utilizarse en todas sus posibilidades, ya que esto demuestra la forma en que Dios obra en su creación. Por otra parte, las enfermedades son causadas por y afectan no sólo el cuerpo, sino también la psiquis, el

espíritu y las relaciones sociales de los enfermos. Pattison (1989, p. 276) señala que nuestros enfoques modernos ante la desgracia están segmentados, aislados, son naturalistas e individualistas. Esta atomización y particularización llevaron a una fragmentación de la sanación, que no sólo separa cuerpo, mente y espíritu, sino que también produce numerosas especializaciones dentro de la medicina. Esta crisis de la sociedad moderna se refleja en el hecho de que las ciencias médicas tratan principalmente el cuerpo, y no proporcionan un sistema de creencias conforme al cual las personas puedan vivir.[46] Los médicos no pueden sanar a una persona en el sentido completo del término. La persona que cura no sólo debe sanar el cuerpo, sino también restaurar relaciones rotas y así ayudar a los pacientes a reincorporarse a sus comunidades.

Los misioneros cristianos deben orar ferviente y públicamente por los enfermos, ministrarlos y brindar atención médica como parte de su servicio. No podemos simplemente ignorar a los enfermos y decirles que la curación no es parte de nuestro ministerio. Es propio de un cristiano ministrar a las personas por amor a Cristo, quien nos amó primero. El ministerio refleja el carácter de Cristo y sus seguidores, y debería llevarse a cabo no sólo para inculcar la fe. Debemos admitir que muchos que son sanados nunca llegarán a ser hijos de Dios.

Cómo enfrentar la posesión de espíritus

Cuando los misioneros se encuentran con casos de posesión de espíritus deben estar preparados para orar a Dios a fin de que libere a las víctimas. Para quienes han crecido en Occidente, esto a menudo significa repensar su comprensión de las realidades demoníacas a la luz de las Escrituras. Bíblicamente, resulta claro que los demonios son reales y que acosan a las personas, pero deben someterse a la autoridad de Cristo.

El primer paso al ocuparnos de personas que parecen estar oprimidas por demonios es el discernimiento. No debemos confundir la fenomenología con la ontología. Un individuo que parece estar poseído, en realidad, puede estar subconsciente o conscientemente buscando atención. Éste es frecuentemente el caso cuando el exorcismo parece ser temporal, y las víctimas vuelven repetidas veces por más exorcismos. Otros casos son los de personas con enfermedades mentales. Intentar exorcizar a estos pacientes frecuentemente empeora la situación. Sin embargo, otros casos de opresión demoníaca son reales, y deben ser tratados como tales. Una cosa es clara: Satanás es un experto en engaños y quie-

46 Esto explica en gran parte la explosión de tratamientos médicos alternativos y de la Nueva Era en Occidente. La mayoría de ellos intenta recuperar un enfoque holístico del tratamiento de las enfermedades.

re que los humanos le teman aún cuando no está presente. Cuando se diagnostican casos que aparentan ser de posesión de espíritus, es prudente conformar un equipo, por ejemplo, de un médico, un consejero y un ministro. El exorcismo no debe ser la primera respuesta ante un problema, sino que debe aplicarse sólo una vez descartadas otras causas biofísicas (Augsberger 1986, p. 307).

Discernir la opresión demoníaca es difícil debido a la complejidad de la personalidad humana y la tendencia al autoengaño. Los individuos que padecen enfermedades psicológicas sufren alucinaciones y creen estar poseídas por el demonio. Los que están realmente endemoniados generalmente no se refieren a ello.

El segundo paso para lidiar con la posesión de espíritus es estar preparados antes de practicar un exorcismo. Los misioneros deben examinar sus actitudes y su relación personal con Cristo. Los ministerios de liberación nunca deben llevarse a cabo meramente por curiosidad o como un experimento. Los demonios conocen los pecados ocultos y los secretos íntimos del consejero (Hch. 19:13–16). Se necesita una completa honestidad y apertura, y un corazón recto ante Dios. El pecado no confesado, el resentimiento y un espíritu inclemente obstaculizan el ministerio.

Por otra parte, la persona poseída debe querer ser liberada para que el exorcismo tenga éxito. Dios no libera a las personas en contra de su voluntad. Además, hay que evitar involucrarse sentimentalmente, manteniendo tanta objetividad como sea posible. Dado que estos ministerios son subjetivos y se prestan a los excesos y al sensacionalismo, los misioneros no deberían involucrarse en ellos con demasiado entusiasmo.

En tercer lugar, los exorcismos deben estar acompañados de oraciones que pidan protección, discernimiento y ministerio. Nosotros no tenemos poder, es Dios quien debe expulsar a los espíritus. Por lo tanto, debemos hablar primero con Dios, no con los espíritus. Algunos líderes cristianos simplemente ordenan a los espíritus que salgan, bajo la autoridad de Cristo. Debemos recordar siempre que los espíritus malignos son mentirosos y no podemos confiar en su palabra. No hace falta que sepamos el nombre del espíritu para expulsarlo.

Debemos evitar todas las tendencias mágicas en el proceso de liberación. No depende del uso de palabras especiales o de la gesticulación correcta. La liberación es por medio de Cristo y el Espíritu Santo, no por nuestras acciones. Jesús, por ejemplo, simplemente reprendió a los espíritus (Mt. 4:24; 8:16–17; 9:32–33; 12:22; 15:21–28; 17:14–18; etcétera). Debemos evitar el sensacionalismo que comúnmente se asocia a los ministerios de sanación y exorcismo. La liberación es más eficaz cuando se realiza por medio de un ministerio pastoral integral que guía a la persona liberada hacia la fe y madurez en Cristo.

Los ministerios de liberación no deben centrarse en el exorcismo en sí, sino en proclamar a Cristo. Jesús realizó exorcismos y sanó a los enfermos como parte de su ministerio. No salió a buscar a los poseídos, sino que ministraba a quienes se acercaban a Él. Su propósito principal era proclamar la llegada del reino de Dios para la salvación, la rectitud, la paz y la justicia. Cuando la gente buscó sus milagros y no su mensaje, Jesús dejó de hacer milagros.

Al encontrarnos con la posesión de espíritus, es importante tratarla "con total naturalidad". Debemos reconocer la realidad de estos casos, pero no salir a buscarlos. Tampoco debemos temer a la posesión demoníaca. Los endemoniados son dignos de lástima más que de temor. En el Nuevo Testamento se los agrupa junto con los enfermos. La verdadera oposición a la obra de Dios no viene de ellos, sino de aquellos que racional y conscientemente eligen oponerse a Cristo porque deciden seguir a Satanás y al mal, o porque están envanecidos (2 Ti. 4:1).

Es importante reconocer que la batalla entre el bien y el mal, Dios y Satanás, es real y seria. Sabemos, sin embargo, que cuando estamos en Cristo, Satanás y los demonios no tienen poder sobre nosotros si Dios no lo permite. Satanás procura tentarnos, llenarnos de miedo y engañarnos. Los cristianos deben permanecer firmes ante los ataques del enemigo (Ef. 6:10–18).

Luego de la liberación es importante integrar a los que han sido liberados a una comunidad cristiana de apoyo e instrucción que no los estigmatice. Esto implica meses de ministerio de seguimiento a cargo de creyentes maduros.

Cómo lidiar con la brujería

La brujería ha representado un problema serio para la iglesia desde sus comienzos. Estaba muy difundida en el Imperio romano, y durante la era Constantina se la castigó con penas muy duras. A comienzos de la Edad Media la brujería simple y la magia natural se trataban con relativa indulgencia. Los líderes eclesiásticos asumían que estas prácticas desaparecerían cuando las personas se afirmaran más en su fe cristiana. Pero la persistencia de la brujería llevó a la iglesia a reprimirla durante la Inquisición, por medio del juicio y la ejecución. Los colonizadores la introdujeron en América, quienes a principios del siglo XVII experimentaron una manía por las brujas, cuando cientos de personas murieron quemadas en la hoguera. En parte, esta persistencia de la brujería durante más de mil años en Europa se debió al hecho de que la iglesia simplemente trató de erradicarla y no de comprenderla ni de proveer una mejor respuesta bíblica a las necesidades humanas que generaban la brujería.

En la actualidad, la brujería es uno de los mayores problemas que enfrentan las iglesias jóvenes en todo el mundo. Aún en las iglesias cristianas es común la

creencia en el poder de la brujería y el miedo a ser embrujado. A menudo los rituales cristianos se consideran una protección más nueva y poderosa en contra de los ataques de los enemigos y de quienes están celosos. ¿Cómo debemos enfrentar este problema persistente?

En primer lugar, es importante tomar a la brujería en serio y ministrar a aquellos que creen estar embrujados. Esto no debe ignorarse ni tratarse como mera superstición, ya que existe muy vívidamente en las mentes de los que creen en la brujería. Negar esta realidad sólo hace que estas creencias se practiquen en la clandestinidad. Los misioneros deben mostrar a los creyentes que el poder de Dios es mayor que cualquier otro poder que ellos enfrenten, y que Él puede librarlos de las maldiciones. En este proceso, quienes son liberados de la opresión deben ser integrados a comunidades de creyentes que los puedan ayudar a tomar una postura en contra de la brujería.

> Jorge, el predicador laico de la aldea donde viví entre 1984 y 1986, se había casado cuatro veces. Cada una de sus esposas llegaba fértil y gorda, pero después de unos años se iba delgada y estéril. Tuvo sólo dos hijos de estos matrimonios y uno falleció a la edad de cinco años. ¿Por qué? La madre de Jorge, una integrante del coro de la iglesia, era una bruja y mataba a sus nietos por medio de la brujería. Ella lo confesó y la iglesia la castigó por seis meses. Pero el problema continuó. Ella ya falleció, pero su hija continúa haciendo lo mismo. Jorge dice que la Biblia no enseña nada con respecto a la brujería (Hill 1996, p. 323).

En segundo lugar, los misioneros deben denunciar el mal que puede generar la brujería (Dt. 18:10). Esto no es algo que la iglesia pueda aceptar. David Bosch comenta que la figura de Satanás no existe en las tribus subsaharianas de África, no hay ningún ser demoníaco que sea totalmente malo. Para ellos la personificación que más se acerca al mal es la bruja.

En tercer lugar, los misioneros deben reconocer que a muchos se los acusa falsamente de ser brujos o brujas. En tales casos, es importante defender y apoyar a quienes son inocentes y convocar a los acusadores a hacerse cargo de sus acusaciones. Durante los juicios por brujería en Salem, la mayoría de las acusadas eran viudas mayores y mujeres jóvenes que no tenían quién las defendiera; muchas de ellas proclamaron su fe en Cristo hasta la muerte. Unos pocos líderes poderosos de las colonias fueron acusados, si bien a menudo eran menos piadosos que los que morían.

En cuarto lugar, los misioneros deben formar a la iglesia como un cuerpo de amor y una comunidad. Los miembros de la iglesia deben perdonar y reincorporar a los que caen. La iglesia debe desarrollar métodos para tratar la hostilidad reprimida que engendra y sustenta la brujería. La brujería se encuentra más a

menudo en sociedades unidas y cerradas que enfrentan peligros externos. En este tipo de grupos las personas no pueden descargar su enojo por temor a que esto destruya la unidad del grupo y los haga vulnerables a las amenazas del exterior. En consecuencia, los celos y odios continúan de manera encubierta y empeoran aún más. Finalmente, la hostilidad explota y alguien acusa a otra persona de brujería; el enojo reprimido se descarga en estos desdichados individuos.

Para evitar que el odio y los celos se acumulen en las iglesias, es importante que los líderes busquen formas de expresar estos sentimientos y tratarlos de maneras adecuadas a la cultura. Debe haber una reconciliación. En la región oeste de Estados Unidos esto ocurría a menudo durante reuniones de avivamiento espiritual, cuando las personas "arreglaban cuentas" con Dios y con los demás: personas que no se habían hablado por años lloraban y se abrazaban en amor y perdón cristianos. Muchas iglesias africanas independientes enfrentan este problema a través de rituales que alientan a los miembros de la iglesia a confesar sus pecados de odio, celos, brujería y magia, y les ofrecen limpieza y perdón. Como dijo un africano: donde hay celos, envidia y odio, allí hay brujería (Hill 1996, p. 337). Cuando éstos se quitan de en medio, el amor y la comunión en la iglesia se renuevan.

Por último, debemos ocuparnos de la cosmovisión que subyace la creencia en la brujería. Analizaremos esto en detalle en el capítulo 14.

Ahora examinaremos la tercera pregunta que las religiones populares buscan responder: la necesidad de conocimiento y dirección en un mundo incierto.

7

LA NECESIDAD DE DIRECCIÓN Y LO DESCONOCIDO

¿Qué querrían conocer los seres humanos si pudieran adentrarse en lo desconocido? La respuesta, obviamente, depende de la sociedad a la que pertenecen quienes formulan esta pregunta. Pero en general, ésta es una pregunta común a todos los seres humanos. ¿Qué pasaría si pudiéramos saber con anticipación las alzas y bajas en el precio de las acciones, los ganadores de las carreras de caballos, o que vamos a sufrir un accidente durante un viaje? Sólo unos minutos nos separan de la posibilidad de ser ricos y evitar accidentes terribles. ¿Qué ocurriría si nos casáramos con esta persona o aquella otra, o si aceptáramos este empleo o aquel otro? Si tuviéramos las respuestas a estas preguntas, podríamos tomar decisiones informadas que afectarían completamente nuestra vida. ¿Pero cómo podemos conocer el futuro, el presente y el pasado para tomar las decisiones correctas en la vida?

La búsqueda de orientación

En todas las sociedades, los individuos hacen planes para evitar los peligros y alcanzar el éxito, pero todos se enfrentan con lo desconocido. Sucesos inesperados, dificultades imprevistas y peligros ignotos pueden frustrar los mejores planes, especialmente en sociedades donde se cree que los espíritus son caprichosos, las muertes son frecuentes y la vida se concibe como una existencia precaria. La ciencia moderna ayuda a las personas a controlar cada vez más sus vidas, pero no puede predecir el futuro, prevenir desgracias o revelar completamente el pasado. Al momento de tomar una decisión, todos se enfrentan a lo desconocido. ¿Qué empleo debería aceptar? ¿Qué les está pasando a los amigos que no frecuentamos? ¿Quién robó mi billetera? ¿Cómo puedo recordar lo que olvidé? Éstas y mil preguntas más sobre lo desconocido atormentan nuestra vida cotidiana.

La búsqueda de dirección

¿De qué manera se puede conocer lo desconocido y emplear ese conocimiento para controlar el futuro? En todo el mundo se han elaborado una variedad increíble de métodos para develar lo desconocido. Los adivinos tiran huesos y guijarros y leen hojas de té. Los quirománticos leen las líneas de las manos de la gente. Los analistas de la bolsa de valores usan fórmulas complejas para predecir el mercado. Los entrenadores de béisbol usan estadísticas para incrementar el éxito en sus partidos. ¿De qué manera los misioneros interpretan todas estas creencias y comportamientos? Examinaremos algunas de estas prácticas basadas en las metáforas relacionales y mecanicistas desarrolladas en el capítulo 3 y empleadas a lo largo del libro.

A menudo, tratar de develar lo desconocido es una actividad pública. La comunidad lleva a cabo rituales públicos donde convoca a chamanes, astrólogos, adivinos y otros agoreros para revelar lo desconocido para el bien público. Con mayor frecuencia, la adivinación es un asunto privado. Los individuos acuden a especialistas o usan técnicas de diagnóstico caseras para obtener la información que necesitan para planificar sus vidas.

Para la gente, resulta muy importante la habilidad del adivino para diagnosticar correctamente. En algunos casos, lo buscan personas que necesitan orientación y le piden que "adivine" la razón de su visita. Si acierta, le permiten que continúe con la adivinación, si no acierta, los clientes se van a otro lado. Generalmente, los adivinos conocen en profundidad los sucesos, enfermedades y remedios locales, y usan preguntas tendenciosas y respuestas imprecisas para descubrir las expectativas de los clientes. En muchos casos, la revelación es ambigua y las personas compiten para lograr la aceptación pública de las interpretaciones que las favorecen.

Métodos orgánicos para obtener orientación

En todo el mundo las personas buscan la sabiduría oculta de los dioses, los espíritus, los ancestros y otros seres, que supuestamente conocen lo desconocido. Los métodos orgánicos que usan varían mucho según la cultura, sin embargo, surgen algunos patrones en común.

Los juramentos y las maldiciones condicionales

Los miembros de muchas sociedades usan juramentos para revelar lo desconocido. Los sospechosos de un delito deben hacer un juramento de su inocencia. Los juramentos contienen dos elementos: una afirmación o promesa, y un

pedido a una autoridad espiritual de que juzgue y castigue las falsedades. La creencia es que si la persona miente, los dioses o ancestros la castigarán con enfermedades, mala suerte, o incluso la muerte. Las maldiciones condicionales son lo opuesto a los juramentos. Son sentencias que se dictan sobre aquellos acusados de hacer un mal. Después de que se echa una maldición, la comunidad espera para ver si la sentencia se cumple. Si se cumple, la gente queda convencida de que el acusado era culpable, ya que la maldición no tiene poder sobre un inocente.

La necromancia

La necromancia consta de ritos para obtener información de los difuntos. La comunicación con los muertos es corriente en muchas religiones africanas. De acuerdo con Adelowo:

> Los Yoruba y los africanos en general creen que sus difuntos, en especial los que murieron a edad avanzada, pueden aparecer en los sueños y los trances y pueden conceder explicaciones o información o dar instrucciones sobre cualquier asunto o problema que represente un dilema serio para la familia. También pueden transmitir mensajes a sus familiares y amigos en la tierra a través de otras personas o mediante ciertos cultos. Se cree que los difuntos pueden aparecérsele a una persona que va por la calle sola o a altas horas de la noche, ya sea para brindarle orientación, instrucciones, ayuda o soluciones, o para molestarla (1987, p. 79).

Entre los sisala del norte de Ghana, tres hombres cargan el cuerpo del pariente difunto sobre sus hombros en el funeral, creyendo que mientras ellos caminan por el funeral repleto de gente, el cuerpo señalará al asesino de la persona (Mendosa 1989, p. 279).

Dentro del judaísmo y el cristianismo, consultar a los muertos estaba condenado por ley (Lv. 19:31; 20:6), los profetas (Is. 8:19–20), y los libros históricos (1 Cr. 10:13, Dt. 18). A pesar de dicha prohibición, los israelitas siguieron acudiendo a los muertos en busca de orientación (Ez. 21:21; Zac. 10:2). El ejemplo más conocido en la Biblia es el de Saúl y el médium de Endor (1 S. 28:·3–25).

Los presentimientos

Se cree que algunas personas tienen el poder de discernir lo oculto mediante sentimientos o presentimientos. Estos individuos observan acciones corporales tales como estornudos, tics, hipos y los interpretan como predicciones de lluvia, mala suerte, sequía, o de algún otro suceso futuro. Se cree que los adivinos temne en Ghana tienen "cuatro ojos". Además de los ojos normales con los que nacen, tienen dos ojos invisibles que les otorgan una visión aguda y sobrenatural de otros tres mundos: el mundo de los espíritus, el mundo de los muertos y el

mundo de las brujas. Ellos usan estos ojos para encontrar a las brujas, diagnosticar enfermedades e interactuar con los espíritus. Los yoruba creen que las cosas que les ocurren a las personas están predestinadas, de modo que un adivino puede predecir el futuro con su ojo interno y mostrar a las personas cómo mejorarlo. El adivino emplea dieciséis frutos de palmera para ver el futuro, y le recita poemas proféticos al cliente. Los clientes deben interpretar y aplicar uno o más de estos poemas a su propia situación. A menudo eligen un curso de acción y le piden al adivinador que tire los frutos nuevamente para ver si tendrán éxito (Ray 1976, pp. 108–109).

Las profecías

En la mayoría de las religiones se encuentran profetas, videntes, adivinos y otros transmisores de mensajes divinos. A diferencia de los adivinos, que usan varios mecanismos para esclarecer lo desconocido, sirven a la sociedad y esperan que sus clientes inicien la acción; los profetas transmiten los mensajes que les son revelados en forma directa.

Por ejemplo, en el pasado, los profetas nuer de Sudán y Etiopía atraían muchos seguidores e iniciaban acciones a gran escala que trascendían los límites de la aldea. Organizaban robos de ganado a sus vecinos, los dinka, realizaban rituales para detener las epidemias y lideraban movimientos de resistencia contra los esclavistas árabes y los colonialistas británicos. Uno de ellos fue Ngundeng, que vivió cuatro semanas solo en la selva, rechazando alimentos y entrando en trances. Él convocaba a la gente y les daba instrucciones de construir un montículo alto de tierra, sobre el cual realizaban sus rituales para destruir a los esclavistas árabes que asolaban su tierra (Ray 1976, p. 111).

No todos los profetas son profetas genuinos: siempre existe el peligro de que sean un fraude. Muchas culturas tienen pruebas para determinar si un profeta es falso o verdadero. Esto se ve en el Antiguo Testamento, donde se advierte constantemente sobre los falsos profetas (Mi. 3:5–7, Jer. 14:14, 26:9–10, Ez. 13:1–9).

Los sueños, las visiones, los trances

En todo el mundo, las personas creen que los sueños pueden revelar información oculta sobre el mundo espiritual a la que no se puede acceder por otros medios. Con frecuencia se piensa que el espíritu o sombra de la persona abandona el cuerpo temporalmente e ingresa al mundo espiritual y regresa con un mensaje. A menudo se considera a las visiones y trances inducidos por drogas alucinógenas como fuentes de información privada y oculta.

Los nativos norteamericanos siempre le han atribuido gran importancia a las visiones. Los jóvenes de las tribus de las llanuras y los bosques iban a sitios solitarios en busca de visiones que les otorgaran conocimiento y poderes sobrenaturales. Buscaban un espíritu guardián que los guiara a lo largo de sus vidas. Con este fin empleaban drogas, purgantes, autotorturas, ayunos, se quedaban despiertos por días o bailaban hasta caer exhaustos. Ante la persona expectante aparecía el espíritu de un búfalo, un alce, un oso, un águila, un gavilán u otro espíritu animal con poderes sobrenaturales, que le enseñaba una canción sagrada y le indicaba cómo debía vestirse para la batalla. Si más tarde la persona desobedecía estas instrucciones, perdería la protección del guardián y sufriría terribles calamidades. Con visiones sucesivas el guerrero armaba un "atado medicinal" que contenía pipas, tabaco, maíz y las plumas de ciertas aves.

Los mensajes de los sueños y las visiones a menudo son imprecisos y extraños, y deben ser interpretados por especialistas y líderes religiosos. A menudo se dice que los profetas recibieron su mensaje a través de un sueño, y la interpretación de ese sueño se torna un elemento clave en las enseñanzas de sus seguidores. También se asocia a los sueños con los chamanes, los sanadores y otros (Curley 1974).

La posesión de espíritus

Como se comentó en el capítulo 6, la posesión de espíritus es dañina y por lo tanto, debe evitarse. No obstante, a menudo se la desea, por las recompensas que implica. La posesión acorta la distancia entre los humanos y los dioses, los espíritus y los ancestros, dando a los humanos un sentido profundo de la presencia y participación de éstos en las vidas humanas.

A menudo se cree que los chamanes adquieren su conocimiento a través de espíritus de adivinación o ancestros. Un ndembu del noroeste de Zambia se convierte en chamán después de haber estado gravemente enfermo de la enfermedad del espíritu de Kayong'u. Una vez que un adivino diagnostica que ésta es la causa de su dolencia, se aísla al paciente y se lo lava con agua y medicinas. Al amanecer, empiezan a sonar los tambores y el hombre empieza a sacudirse espasmódicamente, una señal de la posesión de Kayong'u. Su cuerpo se marca con arcilla roja y luego él arranca la cabeza de un pollo de un mordisco. Después, los ancianos ponen a prueba sus dotes adivinatorias. Usando una canasta llena de diversos objetos, debe identificar los agentes espirituales y humanos que son responsables de las desgracias pasadas y las muertes en la comunidad. Como el adivinador atribuye la mayoría de las calamidades al pecado de las relaciones rotas, no sólo se lo considera un sanador de enfermedades sino un defensor de la moral (Ray 1976, pp. 105–106).

El viaje espiritual de los samo

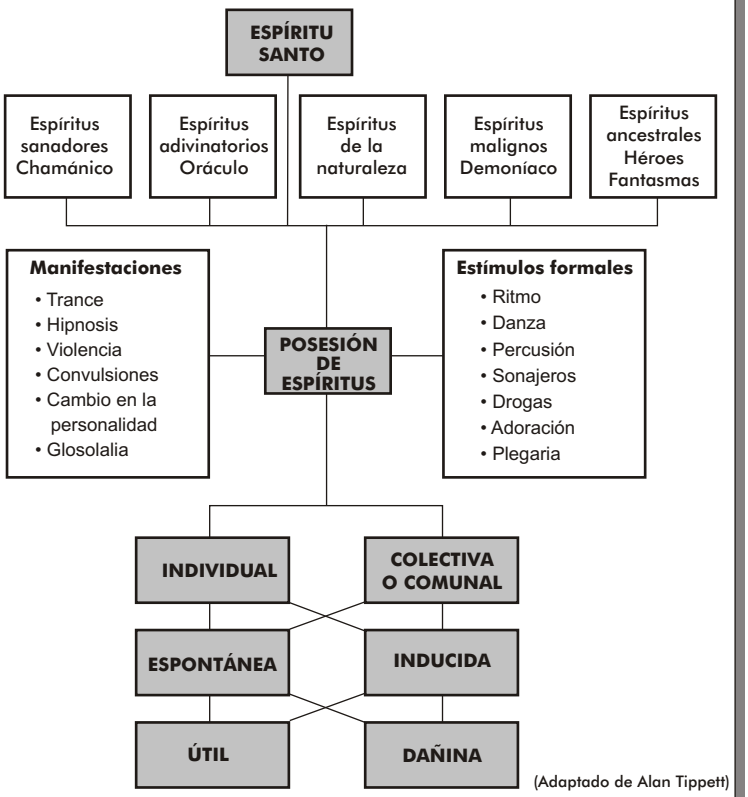
En épocas de penuria, los chamanes samo asisten a sus parientes entrando en un trance que transporta a su espíritu hacia la morada de los ancestros, donde están en comunión con ellos. Dado que los ancestros comprenden las dificultades de ser humano porque lo fueron en el pasado, pueden dar información valiosa al chamán, quien puede regresar al contexto humano e interpretarla para sus parientes. Esta comunicación celestial es una forma de glosolalia que a menudo suena como cantos de pájaros y vocalizaciones que normalmente exceden el registro del aparato vocal humano. Estos sonidos, que cualquiera puede escuchar en una reunión, indican a todos los presentes que el chamán está, realmente, hablando con los ancestros. Más tarde, una vez que regresa al cuerpo del médium, el espíritu poseído comienza a cantar el mensaje que recibió de los ancestros, de modo que todos los presentes entiendan lo que se dijo. Cuando la gente común escucha la canción, se reúne alrededor del chamán para escuchar cada una de las frases, y luego las repiten para reforzar el mensaje. En ese momento, este proceso de interpretación toma la forma de un coro antifonal, con el médium cantando una frase y la audiencia entera repitiéndola. Todas las personas presentes comprenden el contenido del mensaje y por lo tanto pueden actuar de manera acorde. Por esta razón los samo denominan a estos eventos "cantos de los espíritus ancestrales" (Shaw 1996, p. 101).

Los médium yoruba de Nigeria predicen el futuro mientras están poseídos. Pierre Verger (1969) cuenta el caso de una mujer cuyos niños murieron uno tras otro, pocos días después de su nacimiento. Un día ella empezó a hacer gestos sin control, y cayó rígida al piso, frente al templo de Ogun. Los ancianos dijeron que Ogun la había elegido, de modo que comenzó el proceso de iniciación. Tres semanas después, apareció en la festividad de Ogun, lista para ser su médium y "esposa" para servir a los habitantes de la aldea. También se busca la posesión de espíritus para obtener éxtasis personal. Este es el caso del vudú en Haití y el culto zar en el sur de Irán.

Alan Tippett creó una taxonomía muy útil de los espíritus que se cree poseen a las personas. Se clasifican en cinco grupos (Figura 7.1): (1) espíritus sanadores que poseen a chamanes, (2) espíritus adivinatorios que hablan a través de oráculos, (3) espíritus ancestrales, (4) espíritus de la naturaleza y (5) espíritus malignos. A éstos debemos añadir una categoría separada, la del Espíritu Santo, que es la manifestación espiritual suprema y representa a la divinidad en todo el universo.

La posesión a veces provoca letargo, trances y sueño. Con mayor frecuencia produce éxtasis, cambios de personalidad, glosolalia y comportamiento lin-

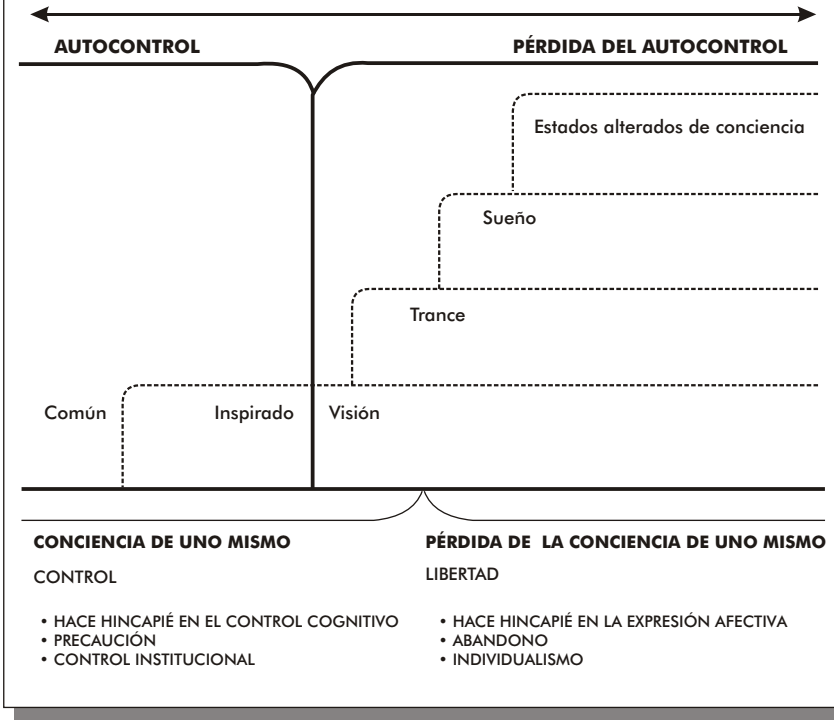
Figura 7.1
Naturaleza de la posesión de espíritus



güístico anormal. Se la encuentra con frecuencia en personas expectantes en un contexto social donde la posesión regularmente se espera en ciertos momentos y bajo determinadas condiciones. La gente la induce por medio de danzas, aplausos, cantos y el consumo de drogas. A veces la posesión es individual, pero con frecuencia es colectiva.

Hay distintos grados de posesión (Figura 7.2). En un extremo se encuentra la inspiración, en la que la persona conserva la conciencia de sí misma y el control de su cuerpo y mente, pero experimenta una gran claridad mental y estimulación emocional. En algún momento durante el paso hacia el otro extremo, las personas pierden el control de su cuerpo, pero siguen conscientes de sus actividades. Algunos tiemblan, otros manifiestan glosolalia o escritura de espíritus y otros bailan o corren. El siguiente paso es la pérdida de la conciencia, en tanto

Figura 7.2
Inspiración y posesión



continúan las actividades corporales. Tales personas a menudo demuestran gran fortaleza, hablan con la voz alterada y manifiestan conductas extrañas.

Un ejemplo de comportamiento inconsciente tuvo lugar en una aldea del sur de la India, cuando los ancianos decidieron mudarse del valle plagado de mosquitos donde vivían a una colina cercana. Sin embargo, antes de que pudieran hacerlo debían preguntarle a la diosa de la aldea *(grama devata)* si ella estaba dispuesta a mudarse. Todas las noches realizaron una danza para escuchar su respuesta. En la décimoprimera noche, uno de los hombres fue poseído y comenzó a correr. Varios hombres intentaron contenerlo, pero él los arrastró hacia la colina y señaló un sitio, y les dijo con una voz aguda que allí quería vivir la diosa. Esto confirmó la decisión de los ancianos, y la aldea se mudó a las tierras altas.

Cuando se habla de posesión, es importante diferenciar tres clases de fenómenos. Primero, están los casos genuinos de posesión por parte de espíritus. Segundo, algunas personas supuestamente poseídas sufren en realidad una

psicopatología. Tercero, hay casos espurios en los que alguien simula una posesión por beneficio propio.

La glosolalia

El término glosolalia está compuesto por dos palabras griegas: *glossa,* que significa lengua y *lalia,* que significa habla. En español, este término define el uso de la vocalización humana que se atribuye a seres divinos o espirituales. Hay líderes poderosos de las religiones formales que hacen uso de ella, y les sirve para validar su autoridad. También se la encuentra en las religiones populares, en personas corrientes que se sienten abrumadas por las cargas de la vida. En muchas sociedades brinda a las personas una sensación de cercanía a sus ancestros y dioses durante rituales públicos.

El fenómeno tiene lugar en todo el mundo y en todas las épocas. Los documentos de los mari del primer milenio a.C. mencionan a oráculos llamados *muhhum,* que usaban música y alcohol para inducir estados de éxtasis a fin de revelar lo desconocido. En Egipto, Heródoto se refiere al culto de Isis, en el cual los fieles se causaban heridas a sí mismos y emitían sonidos incomprensibles (Bunn 1973, p. 40). Los profetas cananeos empleaban el frenesí extático y la autoflagelación para recibir mensajes de Baal. Los griegos recurrían a oráculos y sibilas que hablaban en lenguajes extraños que eran luego interpretados por un sacerdote.[47] Hoy en día, los *kahin* de Arabia son videntes que comunican mensajes de los *jinn;* los *derviches* buscan comunicarse personalmente con Alá recitando lentamente sus nombres y pasajes del Corán, y luego adquiriendo velocidad hasta que alcanzan un estado de posesión; y los chamanes del centro y este de Asia reciben mensajes de los espíritus.

Alan Tippett distingue entre la pseudoglosolalia, en la que alguien finge hablar en lenguas desconocidas, y la glosolalia genuina. Divide a esta última en cuatro tipos fenomenológicos según la naturaleza de los sonidos (Figura 7.1).[48] El primer tipo es el lenguaje sacerdotal. Aquí se dicen oraciones coherentes donde se introducen palabras sagradas antiguas. Emplean este lenguaje los chamanes de los esquimales, dyak, malasios e indonesios, los sacerdotes de las aldeas indias que cantan mantras en sánscrito que no entienden y los sacerdotes haitianos que usan vestigios de lenguas africanas. El segundo tipo son los sonidos animales, como los del leopardo, jabalí, lobo, perro, pájaros y serpientes, como en los cultos a la pitón. Esto es común en sociedades totémicas como los

47 Consultar a Esquilo en *Agamenón.* Los oráculos eran comunes en las religiones misteriosas que surgieron en el primer siglo a.C.

48 La taxonomía de Tippett se basa en la que sugiere May en 1956.

chukchee y los ainut. El tercer tipo son sonidos incomprensibles como gruñidos (los chamanes de Sudamérica y Australia), fragmentos de palabras y sonidos aliterados que se repiten con frecuencia (región Ártica, norte de Borneo, centro de África y Micronesia). El discurso espiritual esotérico es común en la Polinesia, el este de Malasia y el centro y este de Asia. El cuarto tipo de glosolalia consiste en idiomas extranjeros coherentes que el hablante no sabe hablar conscientemente, si bien él o ella puede haber tenido algún contacto con ellos. Hay ejemplos documentados de estos casos tanto en contextos cristianos como paganos.

Otro tipo de discurso espiritual apareció a fines del siglo diecinueve en algunas iglesias del centro de EE.UU., donde había pastores que predicaban dormidos. Se acostaban en un sofá y se quedaban dormidos, los ancianos de la congregación luego los ubicaban detrás del púlpito, donde predicaban mensajes extensos y poderosos, después los ancianos los volvían a acostar. Luego de un tiempo, los pastores se despertaban y manifestaban no recordar nada del hecho. El hecho de que estos sermones no consistían de pensamientos humanos conscientes fortalecía la creencia de los fieles de que el mensaje provenía, realmente, de Dios.

Métodos mecánicos para obtener orientación

Los métodos mecanicistas para discernir el futuro y revelar lo desconocido son diversos y están muy difundidos. Podemos analizar sólo algunos tipos generales.

La adivinación

El término "adivinación" se refiere a una amplia variedad de prácticas mecánicas diseñadas para revelar lo desconocido a los adivinos (Figura 7.3). Esto incluye lanzar palitos, mirar el reflejo de velas en gotas de ámbar, observar bolas de cristal, leer cartas de tarot, examinar entrañas de pollo y observar ondas en el agua.

La adivinación juega un papel fundamental en las creencias de muchas sociedades. Por ejemplo, los naskapi de la Península del Labrador limpian y secan huesos de animales, en especial el omóplato del caribú, y los ponen sobre carbones ardientes por un rato, lo que causa grietas y pedazos quemados. Estas marcas son leídas por un adivino a fin de responder preguntas importantes, tales como si los hombres deben salir de cacería o si la comunidad debe acampar. Esta clase de escapulimancia también se practicaba en América del Norte, la India y Europa.

Figura 7.3
Tipos de adivinación

AEROMANCIA	• observación de las ondas en el agua
ALECTRIOMANCIA	• observación de gallos en un círculo
ANGANG	• ver a una persona o un animal en un viaje
ASTRAGALOMANCIA	• tirar huesos para ver cómo caen
AUGURIO	• observación del vuelo de las aves
BENGE	• envenenar a pollos para ver si mueren
BOTANOMANCIA	• mirar cómo vuelan las hojas
GEOMANCIA	• leer grietas en fango seco
HARUSPICIA	• leer las entrañas de animales sacrificados
CLEROMANCIA	• echar suertes (Jue. 20; Jos. 7; 1 S. 10:13, 23-46)
LITOMANCIA	• leer formaciones de rocas
NECROMANCIA	• comunicarse con los muertos (1 S. 28:7 y sig.; Is. 8:19)
NUMEROLOGÍA	• observación de combinaciones de números
OLEOMANCIA	• leer guijarros lanzados en la arena
ONEIROMANCIA	• interpretar sueños
QUIROMANCIA	• leer las líneas de la mano de una persona

[Estos sólo son algunos de los numerosos tipos de adivinación]

En Taiwán, la gente común concurre a templos para hallar respuestas a preguntas relacionadas con sus empleos, enfermedades, matrimonios, mudanzas, exámenes escolares, prosperidad, tragedias, nacimientos, muertes y el destino en general. Consultan a un adivino, quien descubre la causa y prescribe un remedio.

Muchos pueblos sudafricanos usan hachas para revelar lo desconocido. El hacha se coloca en el suelo y el adivino la toma por la punta. A continuación el adivinador mueve el hacha suavemente hacia adelante y hacia atrás, mientras formula preguntas. La resistencia del hacha a moverse ante la presión de la mano del adivino proporciona la respuesta. El adivino le da golpecitos con los nudillos, soltándola, y luego formula otra pregunta. Otros adivinos observan espejos hasta que ven el espíritu o el reflejo de las brujas. Los azande de Sudán usan oráculos de veneno antes de emprender cualquier empresa importante. Se envenenan dos aves de corral pequeñas. De acuerdo con su comportamiento y quizás su muerte, los azande reciben las respuestas a las preguntas que plantearon al oráculo.

Echar suertes

Hay muchas maneras de echar algo a la suerte para saber lo desconocido. Los sacerdotes budistas arrojan palitos, los adivinos de África occidental tiran huesos y conchas de cauríes y los musulmanes árabes echan suertes para conocer la voluntad de Alá cuando dividen tierras durante el reparto de una herencia.

Como en otras formas de adivinación, echar algo a la suerte implica hacer interpretaciones complejas de los sucesos que se observan. En el sur de la India, una mujer estéril acude a un templo para averiguar la causa y el remedio para su mal. Lleva en una bolsa la misma cantidad de flores blancas y rojas. Se le pide a un niño cualquiera que saque una flor de la bolsa. Si la flor es roja, la mujer sabe que su esterilidad es temporaria y que tendrá un niño a su debido tiempo. Si es blanca, sabe que tiene un problema serio. Entonces se le pide al niño que saque otra flor. Si la flor es roja, el diagnóstico es que debe consultar a un médico y se curará. Si es blanca, significa que los médicos no pueden hacer nada por ella. Luego, el niño saca una tercera flor. Si es roja, la mujer ha ofendido a los dioses y debe ofrecerles un gran sacrificio para curarse. Si es blanca, su esterilidad no tiene remedio. Pero quedan algunas dudas: después de tres flores blancas seguidas, ¿la prueba es legítima o es pura coincidencia? Entonces, el niño saca una cuarta flor. Si la flor es roja, la prueba es verdadera. Si es blanca, la prueba es falsa y debe repetirse todo el proceso. En la mayoría de los métodos de adivinación hay un grado de ambigüedad en la interpretación de los resultados, y las respuestas a menudo brindan esperanza a aquellos que la han perdido. Pero son finalmente los clientes quienes deben adaptar las respuestas a su propia situación.

Los presagios

Los presagios son mensajes o augurios sobrenaturales que se escuchan de casualidad y que tienen cierta influencia en la vida cotidiana de las personas: premoniciones que auguran bendiciones futuras o advertencias sobre peligros potenciales. A menudo se necesita un especialista para interpretarlas. En el ámbito público, los presagios sirven para advertir a la gente sobre terremotos, eclipses, cometas y guerras. En el ámbito privado, ayudan a las personas a determinar qué matrimonio será exitoso, qué día es más apropiado para viajar y cuándo iniciar un negocio para asegurarse el éxito.

Los presagios a menudo se asocian al comportamiento animal. En el caso de la ornitomancia, los adivinos observan el vuelo de las aves e interpretan su dirección de vuelo, su formación y cantidad, sus chillidos y su posición con respecto al observador. Por ejemplo, los samoanos observaban aves antes de iniciar una guerra. Si veían una lechuza, una garza o un martín pescador volando hacia adelante, esto significaba victoria, pero si volaban en la dirección opuesta, el ataque planeado se posponía.

También es común la costumbre de leer las entrañas de animales muertos (arúspices). Está generalizada la creencia de que los animales expiatorios van hacia los dioses, quienes anuncian sucesos específicos, favorables o premoni-

torios, mediante la forma, el color y la presencia o ausencia de partes específicas de las vísceras.

Otras señales del futuro se relacionan con el cielo, como los eclipses, los cometas, las estrellas fugaces, los relámpagos y los truenos. El agua corriente y ondulante también se usa mucho para develar lo desconocido, al igual que el lanzamiento de palitos, semillas y dados. A menudo se consideran de mal agüero los terremotos, las sequías y las aberraciones de la naturaleza (como los animales con dos cabezas o cinco patas) y se los observa con espanto. Leer las líneas de la mano, mirar las hojas caer, notar las señales auspiciosas y desfavorables el día de una boda, éstas y muchas otras son maneras de predecir el futuro.

Otro modo de adivinación es extraer presagios de textos sagrados. Los expertos seleccionan al azar pasajes del Corán, la Biblia u otro libro, y los aplican a la situación del cliente.

La astrología

La astrología es la creencia de que las vidas humanas están influenciadas por las posiciones de los planetas en el cielo, y que el momento del nacimiento de una persona determina su destino a lo largo de la vida. Cada uno de los cuerpos estelares ejerce influencia sobre un área específica de la vida. Por ejemplo, uno gobierna los asuntos económicos de una persona, otro la influencia política, un tercero el estatus social y un cuarto el bienestar religioso. Cada uno de éstos tiene ciclos buenos y malos, pero la duración de los ciclos varía de uno a otro. El ciclo económico de una persona puede durar dos semanas, el ciclo político tres, el social cinco y el religioso seis (Figura 7.4). Por lo tanto, cada momento es una combinación de éstos. Este martes, los ciclos económicos y políticos de alguien pueden ser positivos, pero los ciclos sociales y religiosos negativos. Está bien emprender un nuevo negocio el martes, pero no es el día apropiado para visitar parientes lejanos.

La práctica de la astrología es especialmente popular en el sur de Asia. Una vez al año el sacerdote local determina el rendimiento de los cultivos para el próximo año y la salud general de la aldea. Los individuos acuden a él para que estudie los horóscopos y establezca cuáles son los matrimonios convenientes, para que elija el día y hora apropiados para comenzar a construir una nueva casa, para que precise un día bueno para los negocios y los viajes y para que los oriente en decisiones que producen incertidumbre y riesgos. El suceso más importante en la vida de una persona es el matrimonio. La fecha de casamiento debe ser elegida de modo que los ciclos de la novia y el novio sean óptimos. Dado que hay muchos ciclos y que éstos se superponen, es casi imposible hallar

un momento en el que todos sean plenamente positivos. Por lo tanto, el astrólogo debe hallar un momento que sea al menos satisfactorio en las principales áreas de la vida.

Los sufrimientos

Los sufrimientos son pruebas dolorosas y a menudo mortales que deben superar las personas sospechadas de delitos, a fin de probar su inocencia. Algunas de esas pruebas consisten en meter una mano en aceite caliente, ingerir veneno, o apoyar un cuchillo al rojo vivo en alguna parte del cuerpo.

Los sisala del norte de Ghana usan la prueba del escorpión para adivinar robos o delitos menores. Los maridos lo usan para averiguar cuál de sus esposas entró a robar en secreto el granero del caserío. Los sospechosos se ponen en línea y el escorpión empieza a caminar sobre sus brazos. El aguijón es a la vez la prueba y el castigo. Los sisala acusados de un delito dicen "Si soy culpable, que me pique una serpiente". Las picaduras de serpiente se consideran castigos enviados por los ancestros (Mendosa 1989, p. 280).

En una sociedad en las Islas de los Mares del Sur, los sospechosos de asesinato o robo son llevados al río, y ante una señal se introducen sus cabezas en el agua. La primera persona que sale del agua para respirar es el culpable, naturalmente. Los fon de Benín apoyan un machete al rojo vivo sobre la lengua del acusado para ver si se hacen ampollas, lo hacen sacar una semilla de una olla con aceite hirviendo para ver si su mano se quema, o le ponen un pimiento debajo de un párpado para ver si se forman lágrimas.

Los usos de la orientación

La adivinación, los sueños, los presagios, la astrología y las profecías proporcionan respuestas y liberan de ansiedad en un mundo lleno de interrogantes, donde la medicina moderna no puede controlar las enfermedades, donde los pozos de agua pueden secarse y los cultivos están a merced de los elementos. Mendosa descubrió cuáles eran las razones principales por las que los sisala del norte de Ghana consultaban a los adivinos: enfermedad (38%), matrimonio (12%), viaje (12%), nacimiento (4%), esterilidad (3%), muerte (1%) y predecir el futuro, solucionar conflictos y problemas generales (4%) (1989, p. 284). De alguna manera, la búsqueda de orientación no difiere demasiado de los modelos que los corredores de bolsa usan para predecir el mercado, o las fórmulas estadísticas que usan los ingenieros, los fabricantes y los entrenadores de béisbol para tomar decisiones. Éstas proporcionan formas concretas de calcular la probabilidad de sucesos futuros y desconocidos.

La adivinación se emplea en todo el mundo por una serie de razones. Sólo analizaremos unas pocas aquí.

1. *Para diagnosticar las causas de la desgracia, la enfermedad y la muerte:* Como comentamos en el capítulo 6, existen muchísimas causas por las cuales ocurren las desgracias, como por ejemplo: los fantasmas, los espíritus, los ancestros, los dioses, la brujería, el destino, la mala suerte y la influencia de los astros. Muchas personas recurren a la adivinación, los sueños, los presagios y métodos para determinar cuál de estas causas es la responsable de sus enfermedades, tragedias o fracasos.
2. *Para determinar cursos de acción:* La gente vive en un mundo incierto y debe tomar decisiones importantes que involucran muchos factores desconocidos. Deben elegir a su esposo o esposa sin saber qué clase de persona será cada candidato o candidata años después. Los guerreros de una aldea deben decidir cuál es la mejor época para atacar a sus enemigos, los mercaderes cuándo es más conveniente hacer un viaje de negocios y los granjeros cuál es la época más propicia para plantar sus cultivos. Los samo de Papua Nueva Guinea buscan la orientación de parientes que murieron recientemente, a fin de obtener información que estos ancestros quizás no pudieron darles mientras vivían. Esto se hace durante un "canto espiritual" que dura toda la noche, donde un médium se comunica con el espíritu del individuo para obtener la información necesaria.
3. *Para evitar el peligro:* ¿De qué manera los humanos pueden evitar problemas futuros, tales como los desastres inminentes? ¿Pueden los seres y poderes transempíricos ser de utilidad en este proceso? Se estudian las cartas astrales para determinar las épocas poco propicias para emprender nuevos negocios o construir edificios gubernamentales. Los presagios son señales naturales que advierten sobre sucesos inminentes.[49] Por ejemplo, en China, si alguien muere en una casa, su fantasma puede acosar el lugar y hacer que sea un sitio no conveniente para vivir. En las aldeas indias, si muere un buey en la casa del novio o la novia el día anterior a la boda, o si alguno de ellos ve un lobo, un chacal o una serpiente en el camino a la boda, ésta se suspende, porque ésos son indicios de un mal matrimonio.
4. *Para determinar la culpabilidad o la inocencia:* En la mayoría de las sociedades, determinar la culpabilidad no es simplemente un problema

49 Consultar, por ejemplo, Broster 1947.

que se resuelve en la corte. En la mayoría de las comunidades rurales y de parentesco, con frecuencia se expulsa al culpable mediante chismes y otras formas de sanción aprobadas socialmente. A menudo se emplean los sufrimientos, las maldiciones y las pruebas de verdad como métodos sobrenaturales de determinar si una persona es inocente o culpable. En otras ocasiones, los astrólogos, nigromantes y adivinos establecen quién es el culpable.

5. *Para elegir a una persona para un cargo público:* A menudo se busca orientación para ayudar a una sociedad a elegir a alguien para un cargo público. En las culturas occidentales, se asume que la mejor forma de elegir a los líderes es mediante el voto popular. No obstante, muchas veces la gente conoce poco a las personas que elige o no sabe cómo serán después de unos años en el cargo. Otras sociedades buscan orientación en el mundo de lo oculto para llevar a cabo este tipo de elecciones. Un ejemplo en el Nuevo Testamento es la ocasión en que echaron suertes y la elección recayó en Matías para reemplazo de Judas (Hch. 1:26). En América, en el siglo XIX, algunas iglesias protestantes seleccionaban sus pastores entre aquellos que eran nominados haciéndolos elegir un himno en el que colocaban tiras de papel. La persona que elegía la tira más larga era el elegido por Dios para esa iglesia.
6. *Para hallar personas u objetos perdidos:* Un problema común entre la gente es que las personas y los objetos se pierden. Se pierden los cazadores en el bosque y se pierden las armas. Hacen falta conocimientos especiales para encontrarlos. Por ejemplo, una vez un grupo de hermanos samo no podía encontrar una escopeta. Durante una sesión de espiritismo, se le preguntó al espíritu del difunto dónde estaba el arma. Al día siguiente, los hermanos fueron a la cabaña que les fue indicada y encontraron el arma debajo de cierto tronco (Shaw 1996, p. 102). Para el catolicismo popular, San Antonio es el santo que ayuda a encontrar objetos perdidos.
7. *Para adquirir conocimientos sobrenaturales:* Los métodos sobrenaturales se usan para obtener conocimientos secretos especiales, o *gnosis*. En muchas culturas, el conocimiento oculto se valora mucho porque el conocimiento más poderoso y eficaz es secreto. A menudo tal conocimiento se encuentra bajo el control de sociedades secretas, jefes y especialistas en rituales, adivinos, herreros y cazadores. Se cree que aquellos que lo poseen tienen poderes especiales que pueden usar para tener éxito, pero a menudo se sospecha que lo usan ilícitamente con fines personales a expensas del resto de la comunidad. Esta oposición

> entre el conocimiento secreto y el conocimiento abierto refuerza el orden social jerárquico, que coloca a los jefes sobre los plebeyos, los ancianos sobre los jóvenes, los hombres sobre las mujeres y los miembros de las sociedades secretas sobre los que no son miembros. Un ejemplo de esto en la primera iglesia cristiana era la amenaza de gnosticismo. Pablo trataba de mostrar que todos los creyentes somos uno en Cristo y que a través de Él todos tenemos acceso al Creador que hizo a los seres humanos, que los conoce y quiere que todos lo conozcan y tengan comunión con Él (Gá. 3:26–29).

La respuesta cristiana

¿Cómo deben responder los cristianos ante el problema de lo desconocido y el deseo humano de saber? ¿Qué respuestas dan las Escrituras sobre la forma en que Dios guía las vidas humanas? Cuando los nuevos conversos preguntan cuándo deberían salir de cacería para conseguir las presas que tanto necesitan (¿deberían ir mañana o pasado mañana, y deberían ir hacia el norte o el este?), ¿cómo deben responder los misioneros? Si les preguntamos dónde consiguieron caza la última vez o les decimos que se arriesguen, les estamos informando que no tenemos respuestas religiosas. Ellos volverán a sus adivinos, quienes tirarán los huesos y les dirán que vayan mañana y hacia el este. Los creyentes deben proporcionar respuestas mejores a las preguntas reales que hace la gente.

Antes de analizar los principios bíblicos respecto a la guía de Dios, es necesario hacer unos comentarios preliminares. En primer lugar, los cristianos como líderes deben mostrar a la gente formas concretas de conocer la voluntad de Dios. Necesitamos una teología orientadora que influya en las acciones humanas, pero la teología sola no es suficiente. Debe hacerse realidad en la vida diaria. Al igual que otras disciplinas espirituales, aprender a descubrir la guía de Dios implica tanto aconsejar como instruir.

En segundo lugar, debemos tener en cuenta que Dios habla a los seres humanos de manera comprensible. En culturas donde se atribuye importancia a los sueños, Dios puede emplear sueños, y de hecho lo hace. En culturas donde las manifestaciones de poder se consideran acciones divinas, Dios se revela en formas extraordinarias. Debemos cuidarnos de restringir la comunicación de Dios a formas que nos resultan familiares.

En tercer lugar, la manera en que Dios guía a su pueblo va cambiando a medida que ellos adquieren madurez en la fe. Con frecuencia, en las sociedades tradicionales Dios se manifiesta a quienes lo buscan en forma de curaciones milagrosas, liberación de espíritus malignos y visiones. ¿Quién en algún mo-

mento no "tendió un vellón de lana" o echó algo a la suerte, por ejemplo, al abrir su Biblia y señalar un versículo para ese día al azar? A medida que la fe aumenta, los creyentes confían más en la comunión diaria con Dios a través de las Escrituras, la oración y el consejo de los hijos de Dios, que en los milagros y las intervenciones divinas. Esta madurez es parte del problema de la orientación. Debe alentarse a las personas a formular preguntas y debemos reconocer su necesidad de señales extraordinarias que los guíen. Gradualmente, a medida que desarrollan madurez espiritual, quizás dejen de necesitar milagros para confirmar su fe. Por el contrario, caminarán diariamente con el Señor en constante comunión espiritual con Él.

En cuarto lugar, el discernimiento es la base de la orientación divina. No todos los métodos de discernimiento están abiertos a los creyentes. Las Escrituras prohíben la necromancia (hablar con los difuntos, Is. 8:19–20), la astrología (Is. 47:13), la adivinación (Dt. 18:10–12), y la idolomancia (consultar a los ídolos, Ez. 21:21). Además, no todos los sueños, las visiones, las voces internas o las profecías son verdaderos. Las Escrituras nos advierten sobre los falsos profetas y adivinos (Mi. 3:5–7, Jer. 14:14, 26:9–10, Ez. 13:1–9), los videntes (Is. 47:13), y los hechiceros (Hch. 8:11). Lo que hace falta, entonces, es una teología de orientación que pueda ayudar a los creyentes a lidiar con las realidades de la vida.

Las ideas falsas con relación a la orientación divina

Una teología de la orientación divina no sólo debe afirmar las creencias de los cristianos en base a las Escrituras, sino que debe enfrentar las ideas falsas que provienen de sus culturas. Esto se aplica a todos los creyentes e iglesias que traen consigo las creencias de sus entornos culturales sin cuestionarlas, y no sólo a los creyentes y las iglesias más nuevos. Antes de desarrollar una teología de la orientación, tenemos que considerar algunas ideas falsas que están generalizadas.

Una idea falsa muy común es que los humanos deben adivinar la voluntad del Señor. Muchos cristianos tienen la idea equivocada de que deben averiguar la voluntad de Dios para con ellos de alguna manera, y de que si no lo hacen, fracasarán y quedarán fuera de la voluntad de Dios por el resto de sus vidas. Una versión de esto es la aplicación literal del Salmo 32:8, que dice que Dios nos guiará y fijará sus ojos sobre nosotros: esta perspectiva nos obliga a mirar todo el tiempo al cielo, a Dios, para asegurarnos de darnos cuenta si está mirando en otra dirección. Pero a menudo ocurre que debemos mirar hacia abajo para evitar los baches del camino, y al hacerlo, perdemos la mirada de Dios. Las Escrituras lo

dejan claro, Dios no espera que los creyentes adivinen su voluntad. Él quiere que *sepamos* su voluntad, y está preparado para decírnosla si estamos dispuestos a escuchar y obedecer.

La segunda idea falsa es que Dios mostrará su voluntad a aquellos que confían en Él como una opción entre muchas que son dignas de consideración. Dios no hace eso. Primero, le pide a los creyentes que decidan si van a hacer su voluntad cuando se las revele. Sólo cuando se comprometan a hacerlo les mostrará el camino. Dicho en términos metafóricos, cuando los humanos ponen su fe en Dios, se unen al ejército del Señor y renuncian a su derecho de tomar sus propias decisiones. Todo se reduce a obedecer órdenes cuando nos son dadas. Es la responsabilidad de Dios revelar su voluntad, y seguramente así lo hará.

Una tercera idea falsa es que Dios tiene sólo un plan perfecto para sus hijos, y si se apartan de la voluntad de Dios para sus vidas, deberán conformarse con el segundo, tercer o cuarto plan posible. De modo que los creyentes buscan el esposo perfecto o la esposa perfecta, el empleo perfecto, la vida perfecta, y al hacerlo se pierden de tener una relación con Quien es dueño de sus planes. La vida debería fluir a partir de la relación con Dios, de conocerlo y amarlo para siempre. Si nos concentramos en el plan, éste fracasará. Las Escrituras aclaran, sin embargo, que Dios comienza con los creyentes donde éstos se encuentran, y tiene un plan para sus vidas a partir del momento en que se entreguen a Él. Esto no significa que las pérdidas pasadas queden sin efecto. Significa que los creyentes pueden estar seguros de que a partir de ese momento están viviendo según la voluntad de Dios.

Una cuarta idea falsa que está aún más arraigada en nosotros, los humanos caídos, y que es más difícil de erradicar, es el enfoque mágico a la orientación divina. Ya sabemos lo que queremos y en nuestras plegarias simplemente le pedimos a Dios que nos lo otorgue. La oración en este caso no es una sumisión a la voluntad de Dios, sino un intento de controlar las acciones de Dios. Las Escrituras son claras: debemos procurar conocer la voluntad de Dios, cualquiera que ésta sea, a fin de cumplirla. La oración también autoriza a Dios a usarnos para responder los pedidos que le hacemos.

La última idea falsa es que Dios es un padre sabio que toma todas las decisiones por sus hijos, quienes deben obedecerlo sin cuestionarlo. Hay una tendencia a querer que Dios nos diga qué hacer. Esto priva a los cristianos del mayor regalo que les dio Dios, la libertad de relacionarse con Él como adultos. Así lo expresa Philip Yancey:

> Su deseo no es manejar nuestras vidas, sino que nosotros, con total control sobre nuestra vida, se la ofrezcamos a Él en un acto de obediencia y servicio... No hay

> atajos, ni magia… Sólo existe la posibilidad de una búsqueda eterna de intimidad con Dios... [Dios] quiere amor y un compromiso duradero de tomarlo seriamente, todos los días, pase lo que pase (1983, pp. 25–27).

Es interesante que Jesús en sus parábolas haya hablado de mayordomos, no contadores. Hay una diferencia importante. Los contadores son calculadoras humanas que llevan la cuenta de cada centavo para asegurarse de que haya sido registrado correctamente. No toman decisiones sobre inversiones basadas en riegos y ganancias. A los mayordomos, en cambio, se les dan recursos y se les encomienda que los empleen para beneficio de su amo. Tienen muchas opciones ante sí, y deben tomar decisiones. Dios llama a sus hijos a ser mayordomos. Les ha dado dones, y facultades mentales para usarlos. Brinda su sabiduría cuando se la piden, pero les da la libertad de usar estos dones para su gloria. Cuando se lo piden, los asiste para evitar que estos dones se desperdicien, y ayuda a los creyentes a madurar, capacitándolos para usar sus dones con sentido y propósito en una amplia variedad de maneras culturalmente apropiadas. Muchas veces, al brindarle recursos a las iglesias jóvenes, los misioneros demostraron tener un enfoque de contadores más que de mayordomos.

Una teología de la orientación divina

Dios quiere que los creyentes conozcan Su voluntad, ¡no que la adivinen! ¿De qué manera la revela, entonces? Debemos contestar esta pregunta tanto a nivel general: vivir la vida según la orientación de Dios, como a nivel específico: lo que los cristianos deben hacer en una situación específica.

Los principios generales de la orientación

Dios revela sus propósitos en pocas palabras. Él ha entregado su Palabra (las Escrituras) como la guía y la norma según la cual deben vivir los cristianos. Dios ha comunicado claramente su voluntad sobre la rectitud, el amor, la humildad y la paz. Estos principios deben estar presentes al momento de tomar decisiones cristianas. Dios ha creado una comunidad de fe, formada por otros creyentes, para que se relacionen y se aconsejen entre sí. Por sobre todo, la iglesia en sí misma debe convertirse en una comunidad que desee seguir la guía divina y ayude a sus miembros a conocer la voluntad de Dios para ellos de manera concreta. Esto se puede lograr mediante momentos especiales para la oración y el discernimiento, por parte de la iglesia o grupos de individuos; escuchando a líderes que posean una comprensión de los tiempos y que interpreten sus mensajes a la luz de las Escrituras; y tomando decisiones y pidiendo a Dios que cierre las puertas si éstas no son acordes con su voluntad.

Dios abre y cierra puertas mediante circunstancias que pueden cambiar los planes humanos y brindar oportunidades fortuitas de servir a Dios. De la misma forma, las puertas cerradas pueden ser el método de Dios para que las personas vayan en otra dirección. Dios nos ha creado con mentes y corazones para que busquemos su voluntad, y cuando lo hacemos, Él nos habla con la voz calma de la convicción y la certeza. Yancey comenta: "[Él] orienta de manera sutil, por medio de ideas en nuestra mente, hablando a través de una sensación persistente de insatisfacción, inspirándonos a elegir mejor de lo que lo hubiéramos hecho, trayendo a la superficie el peligro oculto de la tentación" (1983, p.27). Los creyentes necesitan tener muy en cuenta estos principios generales por ser las maneras en que Dios habla a sus hijos. Antes de actuar, sin embargo, debemos rogar a Dios que nos manifieste claramente si el curso de acción que elegimos no es lo que Él quiere. Así los creyentes pueden avanzar con convicción y la conciencia tranquila, sabiendo que Dios puede guiarlos y así lo hará.

Los principios específicos de la orientación

Como comentamos antes en este capítulo, el tema de la orientación al nivel de las religiones populares mayormente se relaciona con tomar decisiones específicas en la vida diaria. Por eso, ¿Qué deben decir los misioneros cuando los nuevos cristianos les pregunten dónde y cuándo salir de cacería? Si no damos respuestas, la gente dará por sentado que el cristianismo es irrelevante y volverán a sus antiguas costumbres de adivinación, que les darán respuestas inmediatas y definitivas.

Los misioneros deben ayudar a los nuevos conversos a discernir formas concretas de buscar la orientación de Dios. Se les debe enseñar a buscar en las Escrituras y orar, a pedir el consejo de sus hermanos y hermanas en la fe y a buscar señales de la guía de Dios. Esto se les puede brindar mediante opiniones, consejos y sucesos que confirmen sus convicciones.

Hoy en día se debate mucho sobre las revelaciones personales: profecías, palabras sabias, visiones, sueños, hablar en lenguas desconocidas, demostraciones de poder, echar suertes y pastores que predican dormidos. Tenga en cuenta que Dios usa todos estos métodos distintos en diferentes contextos y los creyentes pueden responder a la guía de Dios como sea que ésta se manifieste. Por otro lado, Satanás imita todas estas formas. Hay profecías, visiones, lenguas y sueños falsos. Satanás cura a los enfermos y resucita gente de entre los muertos. Debemos recordar que no hay un solo fenómeno visible que garantice que el mensaje dado proviene de Dios, sin importar cuán auténtico parezca ser. John Wesley comenta que "las grandes experiencias religiosas no prueban en sí mismas su validez o que necesariamente provienen de Dios" (1959, p. 127). Lo úni-

co que Satanás no puede imitar es la adoración a Dios y una vida en justicia. Lo importante es el discernimiento de los líderes de la iglesia reunidos en oración y el estudio de la Biblia y que buscan juntos escuchar la Palabra de Dios. Lo importante también son las prioridades, la voluntad primera de Dios para aquellos que viven vidas santas y obedientes en servicio a Él. La voluntad de Dios es que su pueblo le sirva. Pero su preocupación más importante es la relación de ellos con Él. De nuestra relación con Él y crecimiento espiritual surge la orientación.

Desafiar las antiguas costumbres

Los nuevos convertidos al evangelio traen consigo sus formas tradicionales de buscar orientación. En la mayoría de las sociedades, los adivinos, profetas y otros intermediarios lidian con los poderes trascendentes impersonales y las deidades y espíritus menores, los que supuestamente tienen un contacto más directo con los humanos y sus problemas. Raramente los adivinos buscan la orientación del dios supremo que, según se cree, se ocupa de las realidades cósmicas y no le interesan los sucesos cotidianos de las vidas humanas.

En la actualidad, la importación de estas antiguas cosmovisiones es un problema serio para los cristianos en las iglesias jóvenes de todo el mundo. Los creyentes nuevos a menudo siguen con sus viejas prácticas pero reemplazan sus símbolos tradicionales con símbolos cristianos. Estas formas nuevas, no obstante, aún se asocian a los significados antiguos. No leen la Biblia para comprenderla, sino como un método para adivinar un curso de acción. Consideran a la cruz un presagio y la usan para protegerse de espíritus y otros peligros. El discipulado cristiano no sólo debe ofrecer a los jóvenes creyentes formas nuevas de hallar orientación, sino que también debe desafiar sus viejas cosmovisiones. La fe cristiana implica una relación directa con Dios mismo. No debería haber intermediarios. Las Escrituras exhortan a los creyentes a evitar los enfoques mágicos a la orientación y los alientan a seguir la voluntad de Dios.

El sincretismo no ocurre solamente en las iglesias jóvenes. Muchos adivinos y sanadores tradicionales usan la frase "en el nombre de Jesús" al inicio o al final de sus ritos y tienen Biblias a mano y recitan palabras de Jesús a sus clientes.[50] No obstante, no se consideran a sí mismos como testigos de Cristo, sino como mediadores entre el mundo oculto de los seres y las fuerzas espirituales y Jesús (Etuk 1984). Como dicen dar orientación en el nombre de Jesús, sus servicios atraen a muchos cristianos. Un ejemplo de esto es Subba Rao en el sur de la India, quien asegura haber tenido una visión directa de Jesús y quien supuesta-

50 Se observa un patrón similar en el Islam popular, donde los adivinos locales usan capítulos y versículos del Corán en sus ritos (Adelowo 1987).

mente ha curado a miles de enfermos de lepra, tuberculosis, hepatitis, enfermedades de la piel, epilepsia y mordeduras de cobra en nombre de Jesús. Él también expulsa demonios. Subba Rao niega que Jesús sea Dios, pero dice que es el gran gurú que puede ayudar a los humanos a ser reabsorbidos en Dios mediante el proceso de meditación, renuncia al mundo y a sí mismos, y el servicio a los otros (Baago 1968). Muchos de los movimientos independientes que surgen en los márgenes del cristianismo tienden a mezclar creencias cristianas y costumbres tradicionales.[51]

Las iglesias de Occidente enfrentan otro peligro. Están muy influenciadas por la mentalidad de ingeniería de su mundo, y creen que si saben cómo funcionan las cosas y hacen lo correcto, pueden controlar el futuro y develar el pasado. En consecuencia, planificar, presupuestar, medir, evaluar y planificar de nuevo muchas veces constituye el foco de las reuniones de la iglesia. Lo mismo puede decirse de muchos cristianos occidentales que creen que pueden controlar sus vidas con la ciencia. Como los cristianos de todo el mundo, los occidentales necesitan aprender nuevamente a depender de Dios y a buscar su guía, y a no confiar en sus propios esfuerzos.

51 Consultar Sundkler 1961 quien presenta un excelente análisis de este fenómeno en África.

8

LO CORRECTO Y LO INCORRECTO

Las tres preguntas que hemos analizado hasta ahora se relacionan con explicaciones de la realidad. En casi todo el mundo, la religión se relaciona en gran medida con asuntos del orden moral, lo correcto y lo incorrecto, la rectitud y el pecado, la santidad y la profanación. ¿Cuál es, por ejemplo, la persona ideal? ¿Cómo deben los humanos relacionarse con los dioses, los espíritus, los ancestros y la naturaleza? ¿Cuál es la forma apropiada de relacionarse entre ancianos y jóvenes, hombres y mujeres, ricos y pobres? ¿Cómo deben las personas relacionarse con los parientes, los vecinos, los extraños y los enemigos?[52]

Todas las sociedades deben tener un sentido de orden moral para sobrevivir. Sin una distinción entre el bien y el mal, sería imposible relacionarse en las comunidades humanas. De igual manera, todas las sociedades poseen un sentido de orden cósmico que organiza el mundo del modo en que esas personas consideran correcto. De esto surgen algunas preguntas clave: ¿Cuál es la base para las creencias en el bien y el mal, la pureza y la contaminación, y cuál es la relación entre estos dos conceptos del orden? Para el pueblo, lo correcto y lo incorrecto no es una cuestión filosófica que debe responderse en términos abstractos. Es una realidad existencial en la cual viven sus vidas. Como dijo el salmista: la gente se pregunta por qué los malvados prosperan y los justos sufren. Como señala Laurenti Magesa (1997), muchas creencias religiosas populares se centran en conservar el orden moral en la vida cotidiana.

La legitimidad del orden moral a veces depende de seres trascendentales como los dioses, los ancestros y otros seres, de principios morales cósmicos o leyes de recompensas justas, y de otras fuerzas impersonales. La relación entre el orden moral estructural y el orden moral orgánico es compleja y varía en cada

52 Después de la Ilustración, la ciencia y, en gran medida también, la teología sistemática bus caron la verdad objetiva y lo hicieron separando el pensamiento de los sentimientos y los valo res. El pensamiento moderno y, lamentablemente, gran parte de la teología cristiana, cada vez dejan más de lado la moralidad y la formación del carácter. Hay pocos cursos sobre el carácter moral y el estilo de vida.

religión. Analizaremos en primer lugar las perspectivas orgánicas y mecanicistas del orden moral, y luego la relación entre ambas.

La rectitud y el pecado

En gran parte del mundo, la moralidad se define en función a relaciones correctas. Todos los humanos se esfuerzan por mantener buenas relaciones con los demás seres humanos, los dioses, los espíritus, los ancestros, los animales, las plantas y la naturaleza. Detrás de esto existe un sentido de protocolo u orden moral que establece qué es bueno o malo en cuanto a las relaciones entre los seres: lo que es equitativo y no equitativo, justo e injusto, generoso y avaro, agradable y aborrecible. Todo lo que fortalezca las buenas relaciones es correcto, por ejemplo, la generosidad, la lealtad, la hospitalidad y la honestidad. Se considera pecado todo lo que quebrante o altere estas relaciones, como el odio, los celos, la desobediencia y el egoísmo.

A menudo encontramos conceptos relacionales de moral en sociedades que ponen más énfasis en el grupo que en el individuo. En muchas sociedades basadas en las relaciones de parentesco, no está mal robar, dañar o matar a personas de otros grupos. Esto ayuda a los occidentales a comprender los estados-nación de África, donde los funcionarios de gobierno roban fondos del estado para beneficiar a su propia tribu.

Las distintas culturas definen la moral de diversas maneras, pero para existir todas deben tener una definición de lo que son las relaciones buenas, correctas y justas. Además, todas deben explicar la existencia del mal, lo incorrecto, la injusticia y la falsedad. Existen diversas perspectivas sobre la moral que debemos analizar.

La santidad y el pecado

No sólo los conceptos de rectitud y pecado varían mucho de una sociedad a otra, sino que también sus supuestos culturales se manifiestan en una diversidad de formas. Es importante que establezcamos la diferencia entre los preceptos naturales que regulan la naturaleza, las normas y pecados sociales que reflejan las expectativas culturales, y los pecados teológicos que reflejan las creencias religiosas.

Las normas y los pecados naturales

En muchas sociedades, el mundo es un universo moral en el que los humanos, los ancestros, los que aún no han nacido, los dioses, los espíritus, los animales y la naturaleza interactúan en una red de relaciones en la que cada ser y cada cosa

se relaciona con cada uno de los demás. Toda la vida se origina en y es parte de la vida natural, y por lo tanto la misma estructura de la naturaleza es sagrada. Según Russell Staples:

> La vida buena es la que se vive en armonía con el orden moral de la realidad. Infringir ese orden es traer calamidad no sólo sobre uno mismo, sino sobre toda la comunidad. Se deben impedir y hacer que pierdan su poder las fuerzas malignas de la realidad, y se deben apoyar las fuerzas benéficas y hacer que sean favorables a la comunidad. Esto se puede lograr por medio del ritual religioso (1982, p. 71).

Los humanos son esenciales en la tierra, pero deben vivir en armonía con el mundo que los rodea. Si el orden natural es alterado, los humanos son los que más sufren.

El pecado, según esta perspectiva, es violar la tierra y la naturaleza. Es matar a los animales sin agradecerles por su sacrificio para el sustento humano, es arar la tierra y talar los árboles sin pedirles perdón por el dolor que esto les causa, y es matar más presas de las que se necesitan para vivir.

Las normas y pecados sociales

Todas las sociedades tienen sus propias definiciones de pecado social y actúan para recuperar el equilibrio o eliminar las conductas inapropiadas cuando las personas van más allá de lo culturalmente aceptable. La mayoría de las sociedades consideran las infracciones como delitos contra sus propios miembros. Éstas pueden incluir daños físicos, enojos, robos, asesinatos, mentiras, faltas de respeto y generosidad, comportamiento antisocial y rehusarse a compartir. Las sociedades también tienen sus propios "pecados capitales". Por ejemplo, la iglesia estadounidense considera que los pecados sexuales son los peores, mientras que en la India el peor pecado es enojarse y perder los estribos. Ciertos pecados además se asocian a ciertas edades, sexos, roles o estratos sociales, y al castigo lo imponen generalmente líderes reconocidos socialmente.

Las normas sociales varían mucho de una sociedad a otra. No obstante, Robert Spencer sostiene que los Diez Mandamientos del Antiguo Testamento resumen los principios básicos que todas las sociedades deben poner en práctica para sobrevivir. "No matarás": ninguna sociedad puede permitir la matanza descontrolada, si bien cada una define el "asesinato" y cuándo se justifica matar según su cultura. "No robarás": todas las sociedades deben regular la posesión de los bienes. "No cometerás adulterio": todas las sociedades deben establecer normas que regulen las relaciones sexuales. "No codiciarás": todas las sociedades deben controlar la codicia y la avaricia, y estimular el compartir y un senti-

do de equidad. De esta manera todas las sociedades tienen un sentido de rectitud y ley moral.

Las sociedades con un marcado individualismo se centran en los derechos del individuo y la ética se define principalmente en cuanto a las relaciones interpersonales y el respeto a las "leyes de la tierra". El pecado consiste en dañar a otros y la armonía se restituye cuando se restablecen las relaciones; o el pecado consiste en quebrantar las leyes de la comunidad y los infractores deben pagar el precio necesario para restituir la justicia. Este sentido dual de justicia se mantiene por medio de un sistema de jurisprudencia que distingue entre código penal y civil. En cualquiera de los casos, el infractor experimenta un sentimiento de culpa personal.

Otras sociedades consideran al grupo como la realidad humana más importante. Las personas son consideradas completas e íntegras cuando viven en armonía y paz con la comunidad. Según esta visión, el bien es lo que sustenta la vida en la comunidad. Se expresa por medio de la hospitalidad con la que las personas comparten el don y la energía de la vida con los demás miembros del grupo. El mal es todo lo que destruye la vida y la comunidad. Por encima de todo está la codicia, el antónimo de la hospitalidad y la sociabilidad. Por ejemplo, los principales valores para los kalenjin de Kenia son *sobondo* (el bienestar y la armonía social) y *teegisto* (el respeto). Las personas se consideran completas sólo si mantienen una relación correcta con los ancestros y espíritus locales que los rodean, con las demás personas en la comunidad y con el mundo natural en el que viven. Esta completitud, estar completos y correctamente ordenados, se asocia a todas las esferas de la vida e incluye la armonía espiritual, moral, mental y física, y la salud. El delito a menudo se considera contagioso. Cuando un individuo infringe las leyes, el mal se difunde entre los parientes, la familia, el clan y la comunidad. Pero se puede poner freno al mal y erradicarlo en cualquier etapa mediante rituales apropiados (Cox 1994).

Según la perspectiva relacional de la moralidad, el pecado se define socialmente. En esencia, el mal es romper las relaciones con los demás en la comunidad espiritual, social o natural. Las personas pecan contra otros miembros de su grupo mediante agravios, como los daños corporales, la ira, los robos, las matanzas y la mentira. Esto es lo opuesto a los pecados contra su comunidad, como la falta de respeto y de generosidad, y las conductas antisociales. Pecan contra los ancestros al insubordinarse, contra los espíritus locales y los animales al descuidarlos, y contra la tierra al ser indiferentes. El pecado no sólo priva a los individuos y la comunidad de paz, felicidad, bienestar y prosperidad, sino que también altera la armonía social.

Uno de los principales pecados en las sociedades basadas en la vida en comunidad es descuidar a los padres o los ancestros, quienes —como castigo— pueden ocasionar desgracias o negar bendiciones a la familia. Ignorar a los ancestros es un pecado que acarrea desgracias a toda la familia, así como a su ganado, sus cabras y ovejas y sus cosechas (Moyo 1996, p. 39). El incesto también representa una profanación para la comunidad y afecta a toda la creación. Como castigo, las lluvias cesan y se producen grandes sequías.

El asesinato es una ofensa grave contra la comunidad. Los shona creen que *ngozi,* los espíritus de los miembros de la familia que murieron injuriados o fueron asesinados, regresan y matan a los parientes o individuos responsables hasta que se confiesa el crimen y se compensa a la familia del difunto. Si una familia considera que alguien ha pecado contra ella, puede convocar a uno de sus ancestros para que regrese como un *ngozi* y castigue a los miembros de la otra familia hasta que reconozcan su pecado y reparen el daño. El bien fundamental es mantener la armonía y el bienestar del grupo. El pecado es socavar la comunidad: la familia, el clan, la sociedad.

En las sociedades africanas tradicionales los ancianos y los ancestros tienen la responsabilidad de mantener el orden moral. Se los considera más fuertes y capaces de demandar la lealtad de los más jóvenes. Todos deben someterse a Dios, pero los ancestros son los intermediarios entre Dios y los seres humanos vivos. Magesa comenta lo siguiente:

> Los ancestros son los protectores de la sociedad, como así también sus críticos más temidos y el origen del castigo. Por sobre todo, son los guardianes directos de la conducta moral del individuo, la familia, el clan y toda la sociedad con la que están relacionados. Ningún mal comportamiento grave o actitud contraria a la vida de sus descendientes, ya sea en pensamiento, palabra u obra, escapa su mirada (1997, p. 48).

En las sociedades que tienen un sentido del grupo sólido, quebrantar las normas relacionales produce vergüenza a individuos y grupos, porque han fallado a su comunidad. Una mujer descubierta en adulterio se avergüenza porque ha causado deshonor a su familia, y su familia se avergüenza de haber criado a una hija que es capaz de cometer semejante acción. La vergüenza es una reacción humana a la crítica y los comentarios de los demás y una gran desilusión personal por no poder cumplir con las obligaciones y las expectativas de los otros. En las sociedades comunales, el respeto por uno mismo es vital para la identidad y el lugar personal en la sociedad, y debe conservarse eligiendo lo que la sociedad define como correcto e incorrecto.

Según esta visión de la moralidad, la salvación es el restablecimiento de las buenas relaciones entre los miembros de la comunidad, tanto los vivos como los difuntos. Cuando la comunidad peca, el arrepentimiento, el perdón y la reconciliación deben involucrar a todos los miembros de la comunidad y no sólo a algunas personas en particular.

Las normas y los pecados teológicos

En muchas sociedades, los humanos son considerados parte de comunidades cósmicas que incluyen a los ancestros, los nonatos, los dioses, los espíritus, los animales y la naturaleza. Esto lleva a una perspectiva teológica del bien y el mal según la cual la rectitud y el pecado no se definen principalmente en términos sociales sino religiosos, es decir, vivir en obediencia o desobediencia a la voluntad y los mandamientos de Dios. Según esta visión, el pecado no sólo quebranta las relaciones humanas, sino que altera el orden cósmico creado por Dios. Por ejemplo, en Occidente, donde hay un fuerte énfasis en el individualismo, muchas personas consideran al matrimonio un contrato entre dos personas que cualquiera de las partes puede rescindir: es una relación estrictamente personal. En las sociedades basadas en la vida en comunidad, el matrimonio es una alianza entre dos grupos familiares y el divorcio destruye la mismísima estructura de la sociedad. En otras sociedades hay cuestiones teológicas que subyacen los conceptos de matrimonio. En estas sociedades se cree que los matrimonios se forman en el cielo, y que el divorcio es una ruptura cósmica de relaciones fundamentales que amenaza con destruir la armonía de todo el universo. Para estas personas, el matrimonio es un sacramento, no simplemente un decreto social o un contrato personal. Un ejemplo de esto es la visión sacramental de las relaciones que tienen los masai de Kenia. Cuando un joven le entrega vacas al padre de su novia, no sólo está expresando agradecimiento por el derecho de casarse con esa mujer o repitiendo lo que sus ancestros han hecho a largo de los siglos. Ante todo, este hombre está ratificando el mandato moral de devolver regalo por regalo, un mandato dado a las personas por el mismo Dios.

Quebrantar los mandamientos divinos a menudo produce miedo. La salvación, en este contexto, es la reconciliación con Dios y la restauración del orden moral cósmico. Frecuentemente, esto implica sacrificios y ritos de sumisión a los mandamientos divinos.

Las ofensas sociales y teológicas

Los pecados sociales y teológicos a menudo están íntimamente relacionados. Algunas normas son esencialmente de naturaleza social; son la forma en que

una sociedad hace las cosas. Quebrantarlas es cometer una infracción o un delito.

Una clasificación de los pecados en Japón durante el período Engi

Éstos son sólo algunos de los pecados enumerados en los setenta volúmenes de *La liturgia del gran exorcismo y la purificación:*

Pecados celestiales: (pecados contra el orden cósmico)
ahanachi: derribar las divisiones entre los arrozales.
mizoume: destruir las acequias de los arrozales.
hihanachi: destruir las tuberías de madera para el riego de los arrozales.
shikimaki: sembrar en las plantaciones donde algún otro ya ha sembrado.
kushisaki: usurpar los arrozales ajenos.
tikihagi: desollar un caballo sagrado vivo.
sakahagi: desollar un caballo que yace boca abajo.
kusohi: orinar o defecar en un lugar sagrado.
Pecados terrenales: (pecados contra la comunidad)
ikihadatachi: matar o lastimar a una persona.
shihadatachi: profanar el cuerpo de los difuntos.
shirabito: ser albino.
kokumi: tener una joroba en la espalda.
onogahaha okaseru tsumi: tener relaciones sexuales con la propia madre.
onoga ko okaseru tsumi: tener relaciones sexuales con la propia hija.
onoga ko okaseru tsume: tener relaciones sexuales con una mujer y su hija.
ko to haha okaseru tsumi: tener relaciones sexuales con una mujer y su madre.
kemono okaseru tsumi: tener relaciones sexuales con un animal.
hau mushi no tsumi: ser picado por un insecto.
takatsu kami no wazawai: ser alcanzado por un rayo.
kemono taoshi majimono suru tsumi: echar una maldición a alguien enterrando un animal en el suelo.

—Minoru Hayashi

Otras reglas están basadas en sanciones religiosas y es pecado quebrantarlas. Y otras vinculan a las sanciones sociales con las religiosas. Esto a menudo ocurre en sociedades con un fuerte sentido de grupo que ven la vida en términos religiosos. Los mandamientos divinos se usan para legitimar algunas leyes sociales, por ejemplo, aquellos que prohíben el adulterio, el crimen y el robo. Por el contrario, las religiones rara vez se ocupan de otros pecados sociales como no cortar el césped regularmente, los malos modales o conducir por el lado correcto de la carretera. Saber qué ámbitos cuentan con restricciones reli-

giosas y cuáles no es un área de investigación importante en la comunicación transcultural.

Al analizar los pecados sociales y teológicos, resulta útil establecer la diferencia entre pecados personales y grupales. Los primeros consisten en una infracción individual en contra los dioses u otros miembros de la sociedad, por la cual sólo el individuo es responsable. El resultado es un sentimiento de culpa personal y generalmente el individuo sufre las consecuencias. El pecado grupal es la violación por parte de una persona o grupo en contra de los dioses y los ancestros, en la que todo el grupo comparte la culpa y sufre las consecuencias.

Los mandamientos y la desobediencia

Una segunda perspectiva orgánica de la moralidad se basa en la autoridad. Los dioses, ancestros, reyes, jefes y otras autoridades emiten mandatos que sus subordinados deben obedecer, y los hacen cumplir mediante los consejos, las cortes, la policía y otros medios judiciales. Las leyes, según esta visión, son creadas para reflejar el carácter y los deseos de quienes gobiernan. Lo incorrecto se considera desobediencia, rebelión y traición. Un ejemplo de esta visión de la ley se encuentra en el Antiguo Testamento, donde la ley fue otorgada por Dios (Ex. 20 – 23) como una manifestación de su ser y fue administrada por los representantes que Él designó (Ex. 24). Según veremos más adelante, esta visión de la ley, como los mandatos de autoridades cósmicas o sociales, difiere claramente de la perspectiva de la ley como un orden moral trascendente e impersonal.

El sacrificio y la reconciliación

Ya hemos analizado cómo la estructura moral de la sociedad puede ser dañada por la ruptura de las relaciones y el incumplimiento de los mandamientos, pero ¿cómo se la puede restaurar? ¿Cómo se restaura la justicia, la rectitud y la paz (*shalom*)? Una respuesta universal es por medio del sacrificio. Puede ser un sacrificio de sangre: una cabra, un pollo, un buey o incluso un ser humano. Puede ser una ofrenda de granos, incienso, dinero o un niño. Habitualmente se cree que estos sacrificios recomponen las relaciones rotas y restablecen el orden moral.

El sacrificio es una categoría amplia que adquiere diversos significados según el contexto. Estos significados recurren a diversas metáforas para describir el modo en que se restablecen las relaciones. Analizaremos algunos de estos significados.

Los homenajes

Uno de los sentidos del sacrificio es rendir un homenaje. Una analogía clave es el regalo que un subordinado da a su superior, por ejemplo: un vasallo al rey, un hijo a su padre. El sacrificio aquí es un símbolo de alianza, alabanza y agradecimiento a los superiores (dioses, espíritus, ancestros, humanos o la naturaleza) como una súplica por su ayuda y protección. Las personas ofrecen los primeros frutos de sus cosechas, la mejor presa de la caza o el primer sorbo de agua como libación a los dioses y ancestros, y de este modo reconocen sus bendiciones.

Se rinde homenaje a los dioses y ancestros para ganar su buena voluntad y recibir sus bendiciones. Por ejemplo, los nuer de Sudán sacrifican bueyes durante la época de lluvias para obtener el favor de los dioses, y para expiar sus pecados y purificar al pueblo. Otras sociedades de esa región ofrecen sacrificios y oraciones para tener éxito en la caza y la pesca. Se pueden ofrecer sacrificios para apaciguar a los espíritus y demonios poderosos y caprichosos que pueden afectar el bienestar de los seres humanos. A menudo se rinde homenaje para aplacar el enojo de los dioses y espíritus que supuestamente causan enfermedades y la muerte. Se hacen ofrendas a Dios en nombre de los enfermos, los estériles y los que sufren para asegurar el favor divino.

Según esta analogía, el pecado es la insubordinación, la rebelión y la arrogancia. Es elevarse uno mismo a un nivel de igualdad y quebrantar la relación de sumisión.

En Occidente, con su énfasis en el individualismo, el igualitarismo y el temor al compromiso, es difícil para las personas poder pensar en términos de sumisión y homenaje. Se cree que pedir la ayuda de otro con frecuencia es mendigar. En muchas sociedades las relaciones verticales entre el proveedor y el cliente se consideran ideales. Los proveedores son responsables del bienestar de sus clientes, y a cambio, los clientes les son fieles y los apoyan. Si el cliente pide ayuda a su proveedor no está mendigando o rebajándose, sino que esto es una actividad normal de la relación.[53] Además, este tipo de relaciones no es contractual. No existen cálculos según los cuales se intercambien bienes y servicios similares. El vasallo rinde homenaje, el señor otorga beneficios. El vasallo obtiene seguridad, el señor obtiene honores. De alguna manera, esto se asemeja a la relación entre padres e hijos en el hogar.

53 En un sentido, los occidentales comprenden esto. No dudan en pedir constantemente la ayuda de Dios por medio de la oración, y no lo consideran mendigar.

Los regalos

Una segunda analogía al acto de ofrecer sacrificios es el intercambio mutuo de regalos a fin de conservar relaciones estrechas. La entrega de regalos está presente en todas las sociedades. No sólo simboliza las relaciones entre individuos y grupos, sino que las genera y fortalece. Rechazar un regalo generalmente se considera hostil. Aylward Shorter comenta:

> Un regalo es importante para quien lo da. Es como poner una parte suya en manos del quien recibe el regalo. Por otra parte, el que lo recibe queda comprometido y en deuda con el que le dio el regalo. Los regalos tienen el poder especial de crear lo que representan. Rechazar un regalo es rechazar una relación, tal vez una declaración de guerra. El simbolismo de un regalo es particularmente significativo cuando involucra alimentos o bebidas, como un banquete ritual, por medio del cual el anfitrión y el invitado alimentan sus procesos vitales por el mismo medio (1985, p. 65).

Anthony Gittins señala que las ofrendas tienen que ver con obligaciones en las que el donante, en el acto de entregar y recibir, crea un lazo espiritual con el destinatario. Este autor dice: "gran parte de los bienes y servicios en este contexto social [intercambio de regalos] se pueden considerar 'cosas que se entregan y reciben y devuelven', algo bastante extraño para el concepto 'occidental' de bienes y servicios como 'cosas que se adquieren y retienen e incrementan'" (1993, p. 82). Esta edificación de relaciones se evidencia en la entrega de regalos de Navidad, las invitaciones a comidas y la entrega de hermanas como novias.

Los regalos generalmente implican algún tipo de reciprocidad. Lo que se intercambia no necesita ser del mismo tipo. Las personas entregan los primeros frutos de sus cultivos y esperan recibir buenas cosechas a cambio. Un mercader provee de comida a un sacerdote y, a cambio, su estatus mejora. El pecado en esta analogía consiste en rechazar el intercambio de regalos, una señal que indica que no se está interesado en la relación. El sacrificio es el restablecimiento de las relaciones simbolizado por la entrega de regalos.

Algunos ejemplos de sacrificios en forma de regalos son: verter una libación en el suelo en África, enterrar bienes en China, Egipto y Fiji, y llevar ofrendas a los dioses en Fiji cuando se construye una nueva canoa para la guerra. En Fiji, era la obligación del jefe ofrecer sacrificios a un árbol antes de talarlo y en cada una de las etapas de la construcción de la canoa. Cuando la canoa se sacaba al mar, se sacrificaba un ser humano (un prisionero de guerra o una mujer) por cada una de las tablas de la canoa (que podían llegar a cien). Se hacía "rodar" la

canoa hacia el mar sobre los cuerpos de las víctimas y los tallos de plátano. Los dioses, al ver estas ofrendas, proveían protección, éxito en la guerra y honores al jefe que los había honrado.

La compensación

Una tercera analogía del sacrificio es la compensación: el castigo o la indemnización por el sufrimiento y daño causados por el pecado. La idea central es la justicia. Cuando una persona peca, está violando la ley y esto causa daños que deben ser reparados para mantener la justicia. El pago puede ser una indemnización para compensar cierta pérdida. Por ejemplo, una familia que ha asesinado a un miembro de otra familia puede entregar un hijo como compensación, o un delincuente puede devolver el dinero que robó. O puede ser un sacrificio de abnegación y compensación en el que el pecador sufre para compensar el sufrimiento de los agraviados. En estos casos, la persona culpable es golpeada, encarcelada, esclavizada o muere por su propio pecado. La compensación puede consistir en descargar los pecados personales en un chivo expiatorio que se sacrifica en lugar del individuo (ver el chivo expiatorio de los dyak).

El sacrificio del chivo expiatorio de los dyak de Borneo

Mientras la población de Anik se reúne, un anciano elige dos pollos de la parvada de la aldea. Verifica que ambos pollos estén sanos, asesina a uno y esparce su sangre en la playa. El otro pollo es atado vivo a un extremo de la cubierta de un pequeño bote, con algunos granos de arroz para tranquilizarlo.

Otra persona trae un pequeño farol, lo ata al otro extremo de la cubierta y lo enciende. En este momento los habitantes de la aldea se acercan uno a uno al barco y colocan algo, algo invisible, sobre la cubierta, entre el farol encendido y el pollo vivo.

Pregunte a un dyak qué ha colocado entre el farol encendido y el pollo sin mancha, y le responderá: *¡Dosaku!* (¡Mi pecado!).

Una vez que todos los habitantes de Anik colocaron su *dosa* sobre el pequeño bote, los ancianos de la aldea lo levantan con cuidado y lo llevan caminando hacia el río. Luego dejan ir al bote con la corriente. A medida que el bote desaparece río abajo, los dyaks que miran desde la playa se ponen muy tensos. Los ancianos que están metidos en el río con el agua hasta el pecho contienen la respiración. Si el botecito vuelve a la playa o choca contra algún escollo y se da vuelta a la vista de la aldea, la gente de Anik vivirá invadida por la ansiedad ¡hasta que la misma ceremonia pueda repetirse el año próximo! Pero si el bote desaparece en alguna curva del río, todos los reunidos levantan sus manos al cielo y gritan: '¡Selamat! ¡Selamat! ¡Selamat!' (¡Somos salvos! ¡Somos salvos!). [*Eternity in Their Hearts* (*Eternidad en sus corazones)* por Don Richardson. Copyright 1981. Regal Books, Ventura, CA 93003. Usado con permiso].

Manifestaciones comunes de remordimiento y pago por el pecado incluyen: ayuno, abstinencia de actividades seculares y autoflagelación. Los penitentes se arrastran sobre sus manos y rodillas hasta un altar, se sientan sobre rocas en el frío o calor extremo, se laceran con látigos y caminan sobre fuego para mostrar su remordimiento. Los sacerdotes del antiguo México hacían ayunos nacionales para pedir el perdón de los dioses. Mahoma admitía dos meses de ayuno cuando un esposo se divorciaba de su esposa (*zihar*) y dos meses cuando un musulmán mataba a otro involuntariamente. Acab ayunó en señal de arrepentimiento (1 R. 21:27–29) y la ley establecía ayuno en el Día de la Expiación (Esd. 10:6).

La comunión

Una cuarta analogía del sacrificio es la comunión. Comer y beber juntos no sólo sirve para establecer una relación estrecha, sino que también la expresa: son actos performativos y demostrativos al mismo tiempo. Rechazar comer y beber con alguien demuestra una falta de interés por la persona que nos invita. Es rechazar la amistad. El pecado en esta analogía es la pérdida de la comunión. El sacrificio es compartir una comida como señal de que la relación ha sido restablecida. Robertson Smith (1889) calificaba la comida compartida en la cual los miembros de un grupo totémico comían el tótem sacrificado como un acto de comunión en el que se restablecía la solidaridad entre el grupo y su tótem. En muchas sociedades, se ofrece comida a los dioses y se cree que ellos la comen como invitados regios a un banquete comunitario.

Un ejemplo de sacrificio en forma de comunión es el que practican los lugbara en África oriental después de que se ha sanado a una persona (Middleton 1960, pp. 88–128). Los lugbara creen que todas las enfermedades se deben a infracciones morales que causaban el enojo de los ancestros. El sacerdote del oráculo debe decir quién era el infractor, ya sea un fantasma o una persona viva, y realizar un ritual para mostrar a los ancestros que el orden moral ha sido restaurado. Si los ancestros quedan satisfechos, ayudan a la víctima. Luego se sacrifica una oveja como una ofrenda de comunión. Se colocan porciones de carne y cerveza en los altares de los ancestros y se vierte sangre sobre las piedras ancestrales. Los miembros del linaje comen lo que queda de la carne para mostrar que los vínculos morales debilitados por las malas acciones del infractor han sido restablecidos y la solidaridad entre los vivos y los ancestros ha sido restaurada. En este proceso, se reafirman las normas morales de la tribu.

La regeneración

Una quinta analogía del sacrificio es la regeneración o el rejuvenecimiento. Esta analogía se centra en la restauración que se cree ocurre en el proceso de la muerte y la resurrección. Un paradigma serían las semillas, que mueren y vuelven a nacer como plantas que producen muchas semillas. Un ejemplo del sacrificio como regeneración es cuando los dinka entierran vivo a un señor de la lanza[54]. Mientras él se mantenía fuerte y sano, el pueblo prosperaba. Cuando envejecía o se debilitada, ellos se debilitaban también. En consecuencia, cuando el señor de la lanza se enfermaba, solicitaba al pueblo un modo especial de morir, para bien de ellos, no del señor. Si moría de manera común, la vida de su pueblo se iba con él (Douglas 1966, pp. 67–68). Todos debían regocijarse en esta ocasión, ya que por medio de este sacrificio el dinka se enfrentaba a la muerte y la vencía.

Se realizan sacrificios similares en sociedades tradicionales de África oriental, como por ejemplo, entre los banyoro, shona, amhara, y otros. En estos grupos, el jefe o rey también era el símbolo de la vida y la vitalidad de la sociedad. Cuando la figura de autoridad envejecía, se debilitaba o enfermaba, lo mismo le sucedía a la sociedad. Por lo tanto, se debía dar muerte al gobernante en un ritual, y se debía elegir a otro, joven y viril, para que el pueblo prosperase. En este paradigma, el pecado es la disminución o pérdida de la vitalidad, y el sacrificio es la restauración de la vida por medio de la muerte y la resurrección o la sustitución.

La obligación

Un sexto significado del sacrificio es crear obligaciones. Como señala Marcel Mauss (1967), en muchas sociedades las personas entregan ofrendas a quienes están por encima de ellos: la cabeza de la familia, el jefe, el rey, los ancestros o Dios, a fin de obtener algún beneficio mayor a cambio. Algunos sacrificios, como ofrecer un niño, un esclavo, un buey, o una parcela de tierra, contienen algo del espíritu de quien entrega el sacrificio, y el hecho de aceptarlos obliga al que lo recibe a dar algo mayor a cambio. Es una semilla que se planta y que luego de un tiempo produce una cosecha abundante. Las ofrendas a Dios y los ancestros ponen a éstos en deuda con quienes las ofrendan, por lo que deben otorgarles salud, riquezas y éxito en compensación. En cierta forma, esto es

54 N. de la T: A cada subclan dinka se le asigna un señor de la lanza. El mito es la representa ción del ciclo de la vida. Desde el punto de vista etimológico, los señores de la lanza "sostienen la vida"; realizan oraciones, invocaciones o sacrificios, simbolizando al enemigo en la batalla. Cualquier que se una a alguno de ellos se asegura su ayuda.

como el homenaje, pero se diferencia en que la persona que ofrenda, lo hace por interés personal. Como sugiere Mauss, ésta quizás sea la razón más frecuente por la que las personas ofrecen sacrificios en las sociedades tradicionales.

La comunicación

Por último, el sacrificio a veces se considera una comunicación entre dos mundos. En muchas culturas, se ve al mundo espiritual como radicalmente distinto del mundo humano, y la comunicación entre ambos mundos es dificultosa y costosa. Los faraones egipcios se comunicaban con el mundo espiritual transmitiendo sus mensajes a esclavos que luego sacrificaban. Cuando se daba muerte a los jefes en África oriental, con frecuencia sus esposas, sus esclavos, algunos súbditos, su ganado y sus prisioneros eran también asesinados para acompañarlos y satisfacer sus necesidades. En la India se alentaba, e incluso forzaba, a las viudas a inmolarse en las piras funerarias de sus maridos. En China se quema comida, dinero, ropa, y recientemente automóviles y computadoras para enviarlos a los ancestros.

La pureza y la contaminación

Los conceptos de un orden moral basado en nociones mecanicistas de pureza y contaminación son casi universales. Éstos se basan la creencia de que existe un orden correcto para todas las cosas y que transgredir ese orden es hacer el mal y profanar. La pureza y la contaminación están íntimamente relacionadas, son dos caras de la misma moneda, una es positiva y la otra negativa. En primer lugar analizaremos el tema de la contaminación y después las nociones de pureza.

La contaminación

En todas las sociedades las personas ven algunos objetos, actos y estados como puros y otros como impuros. La contaminación se asocia frecuentemente a ideas de desorden, maldad, suciedad, profanación, ausencia de ser, ausencia de forma y muerte. ¿Qué subyace este concepto de impureza?

Mary Douglas (1966) señala que los occidentales han reducido las nociones de pureza y contaminación a cuestiones de higiene y salud física. Se cree que la comida que queda en un plato está contaminada por las moscas y que el pus contiene gérmenes que pueden contagiarse. Los occidentales sostienen que la prohibición levítica de no comer cerdo se debe a que a menudo estos animales

tienen triquinosis.[55] En el mundo occidental, la enfermedad y la salud se ven como el resultado de causas y efectos naturales, y la higiene juega un papel clave para interrumpir el ciclo de la enfermedad. Esta preocupación por la pureza y la contaminación como reglas de higiene ha producido una obsesión por la limpieza. Los occidentales tienen distintos tipos de jabón: para el cuerpo, los dientes, el cabello, la vajilla, las ventanas, los pisos, las alfombras, los autos, los perros y muchas otras cosas.

Sin embargo, en Occidente la noción de contaminación va mucho más allá que la enfermedad. Los occidentales califican muchas otras cosas de "sucias", "contaminadas", y "profanas". Les disgustan las manchas en los manteles y alfombras, las hojas en el césped, la suciedad en los automóviles, las manchas en las bañeras, aunque estas cosas no sean intrínsecamente antihigiénicas. No comen la comida del plato de otra persona, aunque no haya sido tocada. En los restaurantes, los mozos traen comida "limpia" para todos en la mesa, pero ésta no puede servirse a la gente de otras mesas porque ya está "sucia" para ellos. Lo que es comida limpia para alguien, se considera sucia para otros una vez que ha sido tocada. Lo que queda en el plato ya no es comida; es "basura" y debe ser desechada.

Las nociones occidentales de limpieza se basan más en un sentido de orden que de higiene. No comer carne de caballo, de asno, de mono o de insectos; no pisar el sofá con los zapatos; no comer puré de papas con las manos; rastrillar las hojas del césped; separar la ropa para lavar; todas estas prácticas tienen muy poco que ver con la salud. Además, estos conceptos de suciedad occidentales preceden al descubrimiento de los organismos patógenos.

Para comprender el concepto de contaminación presente en la mayoría de las culturas, hace falta una definición que excluya el vínculo de la suciedad con la higiene que establecen los occidentales. Mary Douglas define la suciedad como todo lo que confunde o contradice las clasificaciones culturales establecidas, en otras palabras, todo lo que los miembros de una sociedad consideran que está "fuera de la norma". Toda cultura impone un esquema o estructura mental de supuestos, a la luz de la cual se interpretan las nuevas experiencias. La suciedad es todo aquello que confunde o contradice las clasificaciones culturales establecidas, en otras palabras, todo lo que los miembros de una cultura consideran que altera el orden. En un sentido amplio, la impureza es toda desviación que altera

55 La evidencia indica, como lo expresa Mary Douglas (1966, pp. 41 57), que los israelitas no evitaban comer cerdo por razones de salud debido a alguna enfermedad conocida, aunque algu nos comentaristas sostienen que sí lo hacían. Más bien, revela esta autora, la prohibición de co mer cerdo estaba más relacionada con un sentido de orden moral y material que Dios le daba al pueblo por medio de prohibiciones de consumir ciertos alimentos.

el orden sociocultural o cósmico, y la desviación es tabú porque representa una amenaza para ese orden. Según señala Douglas, pensar en la suciedad implica pensar en la naturaleza del orden y su relación con el desorden, del ser con el no ser, de la forma con la ausencia de forma, y de la vida con la muerte (Douglas 1966, p. 5).

Algunos ejemplos de las culturas occidentales nos ayudarán a comprender este concepto de contaminación. Los zapatos no son sucios en sí mismos, pero es sucio colocarlos sobre la mesa; la comida no es antihigiénica en sí misma, pero es sucio dejar los utensilios de cocina en los dormitorios o manchas de comida en la ropa. Es antihigiénico dejar artículos de baño en la sala de estar, ropa en las sillas y cosas para usar afuera, dentro de la casa. Implica desorden usar la ropa interior sobre otra vestimenta. En el cajón de la cocina, los tenedores deben estar en el compartimiento para tenedores, las cucharas en el lugar de las cucharas y los cuchillos en el lugar de los cuchillos. Las manchas en las paredes o el barro en los pisos los convierten en sucios.

Todas las sociedades tienen anomalías que no se adecuan a su clasificación cultural y por lo tanto amenazan con destruirla. Las reacciones de la gente ante los objetos, las personas o las situaciones ambiguas son generalmente de repulsión y sobresalto, o de risa y burla. En primer lugar, la gente trata estas anomalías como si no existieran. Si no pueden ignorar las anomalías, las clasifican como suciedad y profanación que deben evitarse por ser impuras y alterar el orden de las cosas. Por ejemplo, alguien puede prestar su chaqueta, camisa o blusa a otra persona, pero no la ropa interior. Las uñas, los mechones de cabello, el flujo menstrual y los desechos humanos se relacionan con las personas pero no se consideran parte de ellos. Casi todo el lenguaje vulgar en Occidente hace referencia a excrementos, vómito y otros desechos corporales. La idea de contaminación es una reacción a los objetos e ideas que confunden o contradicen las clasificaciones que la gente respeta. La suciedad es todo lo que está fuera de lugar y no funciona correctamente, y deshacerse de la suciedad es el proceso de ordenar el mundo y asegurarse de que las categorías externas se adecuen a las categorías mentales de las personas (Douglas 1966, pp. 35–36).

Entre los kalenjin de Kenia encontramos un ejemplo de contaminación maléfica. Ellos hablan de *murwonindo:* suciedad o contaminación. La produce la menstruación, el contacto con un cadáver, y romper los tabúes que regulan las relaciones entre los padres y los bebés recién nacidos, los hombres y las mujeres, los yernos y las suegras, las novias y los novios. Algunas son violaciones de reglas sociales. Los efectos destructivos de la contaminación son inmediatos; si se la ignora, puede ocasionar la muerte de la persona contaminada. La suciedad corporal *(simdo)* puede ser eliminada con agua y jabón, pero la "contamina-

ción" *murwonindo* sólo puede quitarse mediante un ritual de limpieza. Los kalenjin creen que las sequías y las epidemias son castigos por la suciedad grupal, el resultado del pecado de toda la comunidad. Para purificarse, estas personas realizan el ritual kapkoros, que consiste en sacrificar un carnero de un solo color y quemar su carne para elevar el humo hacia el cielo (Cox 1994). La contaminación a menudo se considera contagiosa. Si un hombre comete un asesinato, violación, robo o brujería, es impuro, y su contaminación afecta a todos los que lo rodean, ya sean humanos, animales o bienes materiales.

El concepto de contaminación está presente en todo el Antiguo Testamento. Los ciegos, mutilados, enfermos, defectuosos o los descendientes de Aarón (que era impuro) no tenían permitido ofrecer sacrificios en el templo (Lv. 21). Tampoco podían hacerlo los que estaban casados con una mujer divorciada o una prostituta, o los que habían tocado un cadáver recientemente (a excepción de un pariente cercano). Todos los desechos corporales eran considerados contaminantes y debían ser eliminados del campamento (Dt. 23:10–15). Además, no estaba permitido sembrar dos tipos de semilla en el mismo campo, o hacer tejidos mezclando hilos de distintas telas (Lv. 19:19), porque hacerlo era quebrantar el orden establecido por Dios para su pueblo. Esto causaría el rechazo de Dios y ellos perderían las batallas contra sus enemigos.

Si la contaminación es profana y peligrosa, ¿cómo se puede lidiar con ella? Una respuesta es evitarla. En el Antiguo Testamento, una persona profana no podía acercarse al tabernáculo ni tocar a otras personas porque los contaminaría. En la India, todos los individuos están clasificados según una jerarquía de pureza. Las personas evitan tocar a quienes están por debajo de ellos porque hacerlo implica contaminarse. La comida preparada por personas de castas bajas puede transmitir esa contaminación, por lo tanto no debe comerse. Las frutas y nueces son puras siempre y cuando estén enteras, pero si se las corta, pueden contaminarse. La saliva es altamente impura, por lo que las personas no tocan las tazas o cigarrillos con sus bocas al beber o fumar. Las cucharas son profanas, por eso la gente come con los dedos. Separar lo contaminado de lo sagrado de esta manera es vital para mantener un sentido de orden. Si lo sagrado no está rodeado de prohibiciones, corre el peligro de perder sus características distintivas y volverse secular y ordinario.

Otra forma de lidiar con la contaminación es ritualizando su manipulación. Hay rituales para proteger a las personas de la profanación. Existen ritos para la purificación, que generalmente incluyen símbolos de pureza como el agua, la cerveza y la leche; símbolos de limpieza como lavar, sacar el polvo y sumergir; símbolos de purificación como el fuego; y sacrificios de sangre para liberar las personas de la contaminación religiosa.

La pureza

La pureza es un estado del ser. Si la contaminación indica desorden y confusión, la pureza es conformidad con el orden ideal que hace que la vida sea comprensible y por lo tanto, tenga sentido. No debería sorprendernos el hecho de que la pureza se haga más evidente en los rituales muy estructurados que no forman parte de la semiconfusión de la vida cotidiana. Por ejemplo, una boda formal es un rito que representa y ratifica los ideales del matrimonio. Todos visten ropas limpias, el novio y la novia muestran un profundo amor mutuo, y se respeta adecuadamente a los parientes. Se cumplen las normas sexuales, tal como lo establece la religión y la ley. (En el capítulo 11 se examina en más detalle la importancia de los rituales para mantener el orden y la pureza.)

Los conceptos de la pureza se definen culturalmente. Por ejemplo, los kalenjin hablan de *libwob* para referirse a algo que no tiene defectos. Sólo los hombres que son *libwob* pueden oficiar en los rituales. No deben haber tenido hijos que fallecieron sucesivamente, sus primeras esposas deben estar vivas, sus cuerpos y los de sus hijos y su ganado deben estar sanos: si alguno de ellos es cojo o ciego se lo considera defectuoso. Un defecto es la marca del pecado en la persona. El ritual de limpieza no puede restaurar el *libwobnatet* una vez que se pierde, aunque la persona puede estar "limpia" otra vez (Cox 1997a).

La pureza y la contaminación

Existe una tensión entre la pureza y la contaminación. En casi todas las culturas, ser verdaderamente humano es diferenciarse, de una manera u otra, de la naturaleza y las bestias. Es tener cultura: un orden humano impuesto en la sociedad. Este orden puede implicar usar vestimenta, cocinar alimentos, construir casas, comer con utensilios (tenedores o palillos), peinarse el cabello, usar aros en las orejas o nariz, pintarse el cuerpo, la cara, las uñas o los labios, y una infinidad de expresiones que distinguen a los humanos de los animales.

Sin embargo, es imposible que toda la gente viva según el orden ideal todo el tiempo. Sólo la realeza, los respetados y los ricos (aquellos considerados más humanos en una sociedad) se acercan a este tipo de vida, y a menudo se los considera más limpios que la gente del pueblo. Vivir genera desorden. Cuando las personas duermen, hay que hacer las camas; cuando comen, hay que lavar los platos; cuando trabajan, hay que lavar la ropa; y luego de una boda, todos deben regresar a sus hogares y ocuparse de sus tareas cotidianas. La mayor parte de la vida se vive en un mundo semiordenado en el que hay que definir los límites borrosos, limpiar la suciedad y restaurar el orden a fin de preservar un sentido de significado y humanidad. El orden estricto, sin embargo, puede tornarse sofo-

cante y opresivo, entonces las personas buscan la libertad, la que, en extremo, conduce al caos y la contaminación. Por otro lado, nadie quiere vivir en el desorden, la contaminación, el caos; aunque esto pueda proporcionar un alivio temporal a la tiranía de la estructura superior. Así, por medio de rituales, las personas eliminan las impurezas y recuperan un cierto orden.

La pureza y la contaminación constituyen los extremos de una escala que va desde el orden formal riguroso, la limpieza y el control en un extremo; al desorden, la suciedad y el descontrol en el otro. Entre ambos extremos hay distintos grados de informalidad y semiorden. Para mantener esta escala y una sensación de orden social y cósmico, los extremos se separan y se ritualizan. Lo sagrado y lo profano se diferencian de la vida normal, la cual se vive entre ambos extremos y puede considerarse secular.

Esta tensión entre la pureza y la contaminación, entre la forma y la libertad, se puede observar en los hábitos alimenticios occidentales (Figura 8.1). Imagine, como ejemplo del orden ideal, un banquete formal celebrado por la Reina Isabel para los jefes de estado que la visitan. El lugar es el salón de Westminster, que puede albergar a cien o más invitados. Todos llevan esmoquin o vestidos de fiesta. Hay manteles de lino, vajilla de porcelana y cristal, y hay tantos cuchillos, cucharas y tenedores como funciones culinarias: hay una cuchara para la sopa, otra para mezclar el café, otra para el postre, y así sucesivamente; ningún cubierto puede ser usado para más de un propósito. La comida es de alta cocina y consta de varios platos, que se inician con bebidas y aperitivos y finalizan con postres y diversas bebidas. Hay mozos con uniforme, uno para cada invitado.

Son pocos los que reciben invitaciones a este tipo de banquetes. A lo sumo asistimos a un banquete formal en la escuela, la iglesia o el trabajo. El lugar es un comedor formal, la gente se viste con trajes oscuros y vestidos formales, se usan manteles, vajilla de porcelana y cristal y cuatro o cinco cubiertos, la comida se sirve en dos o tres platos y hay mozos para atender a los invitados. Esto, a su vez, contrasta con muchos hogares campesinos de Estados Unidos donde el banquete es el almuerzo de los domingos, preparado y servido por una madre a los miembros de su familia, que se visten con sus mejores ropas y se sientan juntos a la mesa. La mesa está cubierta con un lindo mantel, se pone la mejor porcelana y los cubiertos de plata de la familia: generalmente un tenedor, una cuchara y un cuchillo. Después del plato principal habitualmente sigue el postre.

Pocas personas pueden vivir en este nivel de formalidad todo el tiempo. Los días de semana, para cenar la gente común usa platos de plástico o cerámica en manteles de plástico, cubiertos de acero inoxidable y los comensales se pasan la comida. El almuerzo se come rápido, cuando hay tiempo, en la mesa de la cocina y con platos de papel. Los sábados por la mañana cada uno se sirve la comida,

Figura 8.1

Maneras de comer

	Tipo	Lugar	Armado de la mesa	Servicio	Vestimenta	Comida
FORMAL (puro, sagrado, honor, humano)	**Banquete formal de la Reina Isabel** [Programado, extraño para los invitados]	Hall de banquetes de Westminster	Plata, uno para cada función, manteles y servilletas de lino, flores, música	Servidores personales en uniforme	Esmóquines y vestidos de gala	5-7 platos, aperitivos
	Banquete formal de seminario [Programado]	Salón de banquetes del hotel, velas, flores, música	Plata, uno para cada función, mantelería	Camareros	Trajes oscuros, vestidos formales	2-3 platos
	Cena familiar de los domingos [Cíclico]	Comedor de la casa	Plata, vajilla, manteles y servilletas de lino	Madre	Vestimenta de domingo	2-3 platos
INFORMAL (diario, secular, pragmático, semihumano)	**Cena en la semana** [Cíclico]	Cocina	Mantel de plástico, servilletas de papel, uno o dos utensilios	Se pasa de una persona a otra	Ropa común	1-2 platos
	Barbacoa de sábado [Ocasional]	Mesa exterior de picnic	Mantel de papel o sin mantel, cucharas de plástico, con la mano, servilletas de papel	Autoservicio	nformal y de camping	1 plato, bocadillos
	Fiesta en la playa [En cualquier momento]	Arena	Manta en la arena, sin sillas, con las manos	Autoservicio	nformal y trajes de baño	Emparedados fríos, bocadillos
	Aeropuerto O'Hare [En cualquier momento]	Barra	De pie, con las manos	Autoservicio	Cualquier cosa	Comida rápida
BARBÁRICO (sucio, tabú, bestial, degradante)	**Prisión y campo de concentración**	"Comedor" o campo de la prisión	Platos oxidados, con la mano	Guardias de la prisión	Ropa de la prisión	Comida de la prisión
	Calabozo medieval	Piso	Comida lanzada en el piso o a través de la ventana	Guardias de la prisión	Harapos	Sobras para sobrevivir

come en la cocina o en la galería, usa platos o servilletas de papel y cucharas de plástico o comen con la mano. En la playa, se come prácticamente cualquier cosa, en cualquier lugar y a cualquier hora, usando cualquier tipo de vestimenta. En este momento, alguien dice que es hora de dejar de "vivir como las bestias y de tragar la comida como animales". Por eso, los domingos vuelven al orden ritual estricto para recordarse a ellos mismos que son personas y lo que implica ser verdaderamente humano, y reflexionan sobre el sermón del pastor durante una buena comida.

La pureza y la contaminación tienen mucho en común. Ambas están separadas de la vida cotidiana, comparten un sentido del peligro y deben ser tratadas con cuidado. Las mismas cosas pueden ser sagradas en un contexto e impuras en otro. Los juramentos sagrados y las maldiciones, los ritos cristianos y los rituales satánicos, las realidades formales y las parodias; todos tienen mucho en común aunque sean opuestos por naturaleza. Un ejemplo de esto es la forma en que los humanos manipulan los cuerpos de los difuntos. Por un lado, a menudo se los ve como muy contaminantes (Nm. 5:2–3), y las personas que los toquen serán impuras. Por otro lado, no se puede tirar los cuerpos de los difuntos como si fuesen basura. Hacerlo sería convertir a los seres humanos en meros animales.[56] Sólo los cuerpos de los enemigos y los pobres (a menudo considerados infrahumanos) se depositan en fosas comunes sin ningún tipo de ceremonia. Los cuerpos de las personas reales deben ser tratados con rituales que ratifiquen la dignidad de su humanidad: cuanto más importante sea una persona, mayor será el ritual. En las ceremonias fúnebres, tanto los sagrados como los impuros se tratan con cuidado por medio de rituales que los apartan de la vida cotidiana.[57]

Las reglas de la pureza y la contaminación son normas de protocolo espirituales. Les aseguran a las personas que si hacen lo correcto en el momento correcto, podrán vivir en paz y prosperidad. Aquellos que se desvían de las normas aceptadas van en contra del orden que subyace el cosmos. Como veremos en el capítulo 11, en los rituales los humanos representan el orden estricto que consideran ideal para el mundo, y trasladan los recuerdos de ese orden al semicaos de la vida cotidiana.

56 Esta es una de las razones por las que aborrecemos el canibalismo y la razón por la cual el canibalismo casi siempre ocurre en contextos muy ritualizados.

57 Esta tensión entre lo sagrado y lo impuro contenida en el mismo rito nos ayuda a comprender el relato de Números 5:11–28, donde se dice que el polvo del suelo del tabernáculo se disolvía en agua pura y las aguas amargas se le daban a una mujer acusada de adulterio, como símbolo de la maldición. La pureza la protegería si ella era inocente, pero la impureza le causaría dolor, se le hincharía el vientre y sería estéril.

La ley y el desorden

En oposición a las leyes creadas por personas con autoridad, que analizamos anteriormente, existen creencias muy difundidas en las leyes morales cósmicas e impersonales similares a las leyes de la naturaleza que trascienden aún a los dioses y reyes. Los dioses y reyes son buenos cuando obedecen estas leyes y malos cuando las quebrantan. El concepto de ley como algo impersonal y mecánico se asocia generalmente a nociones de orden cósmico que adoptan connotaciones morales. Quebrantar la ley es violar el orden cósmico y hay que corregirlo pagando el precio que indica la ley.

Encontramos un ejemplo de atribuir moralidad a una ley impersonal en el concepto indio del *karma.* Ésta es una ley moral cósmica que recompensa el bien y castiga el mal. Ninguna obra buena, ya sea de los dioses, demonios, humanos, animales o insectos puede quedar sin recompensa, como ningún mal puede quedar sin castigo para que exista un verdadero universo moral. El bien y el mal se definen por los deberes que exige la posición en la cual uno nace en el universo *(dharma).* Los lavanderos hacen lo correcto cuando realizan las tareas de su casta sin quejarse, los sacerdotes cuando llevan a cabo los ritos del templo, los intocables cuando sacan la basura de la aldea, los guerreros cuando matan a los enemigos (aunque para otros matar es pecado), los dioses cuando sostienen el universo, y los animales cuando hacen sus tareas. Cuando la muerte interrumpe las buenas obras que no pudieron ser recompensadas, o el mal que no fue castigado, los dioses, humanos o animales deben volver a nacer en otra vida para recibir las consecuencias que les corresponden. Sólo aquellos que en el momento de la muerte no tienen deudas morales son liberados del interminable ciclo de las reencarnaciones *(samsara).* El *karma* es la ley eterna que gobierna todos los mundos. Los dioses son buenos porque generalmente obedecen los mandatos de esta ley, y los demonios son malos porque realizan muchas acciones perversas. El *karma* es impersonal. No existe la misericordia, el perdón o la transferencia de penas o castigos de una persona a otra.

El *karma* es un ejemplo de la visión indoeuropea más amplia, que considera las leyes como un orden moral mecanicista abarcador que trasciende a todos los seres vivos, incluso a los dioses. Otro ejemplo es el concepto romano de ley que influyó en las sociedades occidentales, con su noción de que la ley debe ser "ciega" (es decir, no debe ser alterada por las circunstancias), y arbitrar lo correcto y lo incorrecto. Cuando el pecado se percibe como la violación de una ley moral trascendental, el principal sentimiento que se asocia al delito es la culpa. Por el contrario, como veremos más adelante, cuando el pecado se entiende como una ruptura en las relaciones, produce un sentimiento de vergüenza.

La belleza y la fealdad

Otro tipo de orden es la belleza, que se asocia más al placer estético que al orden cognitivo. La belleza a menudo se relaciona con lo sagrado. La gente usa vestimentas coloridas, máscaras pintadas, peinados elaborados, aros en las orejas, labios y nariz, maquillaje en los párpados, collares, tocados con plumas en la cabeza y muchas otras formas de expresar el placer estético. La música, el arte, la danza, las túnicas, las esculturas y los iconos son clave en la mayoría de los rituales religiosos. En este nivel, el mal es aquello disonante, incoherente y feo.

Las iglesias cristianas ortodoxas destacan la belleza como una categoría fundamental y esencial del mundo espiritual, lo que lo salmistas llaman "la hermosura de la santidad" (Sal. 29:2; 96:9). Para ellos, la belleza no es un asunto efímero que sólo tiene que ver con los sentidos humanos. Dios se revela a sus adoradores en los iconos, las velas, las campanas, la liturgia, las pinturas al fresco, los coros *a capella*, el incienso que simboliza las oraciones de los santos y los rituales elaborados, los que a su vez elevan la adoración a Él. Éstas son señales de lo que yace más allá los sentidos, una intimidad y profundidad que señala el camino a Dios. Fue este ingrediente estético de la teología, y no el aspecto racional, lo que llevó al príncipe Vladimir a la conversión al cristianismo en el año 933 a.C., y a la formación de la Iglesia Rusa Ortodoxa (Clendenin 1995, pp. 30–46).[58]

Daniel Clendenin señala que a los protestantes occidentales les cuesta comprender esta orientación visual del cristianismo. Ellos enfatizan la teología verbal, que consiste en la exposición académica de los textos y es un género de sabiduría científica, y adornan los sermones con música. En muchas religiones, las liturgias, los iconos, las pompas y la estética son el centro de la adoración sacramental. Éstos apelan más a la intuición y la contemplación, que procuran trascender la razón.[59]

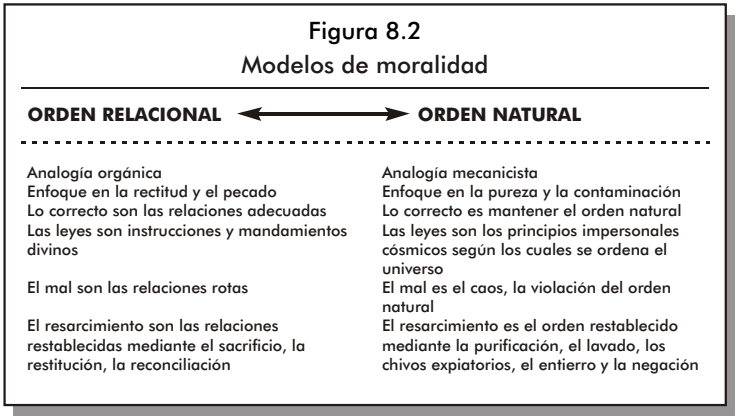
La pureza y la santidad

¿Cuál es la relación entre las perspectivas orgánicas de la santidad y el pecado y las perspectivas mecánicas de la pureza y la contaminación? ¿Cuál es la rela-

58 Los emisarios del príncipe Vladimir escribieron: "Los griegos nos llevaron al templo donde adoraban a su Dios, y no sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra. Porque en la tierra no existe tal esplendor ni tal belleza, y no encontramos las palabras para describirlo".

59 Los debates iconoclásticos de las primeras iglesias reflejan la diferencia fundamental entre estas dos cosmovisiones.

Figura 8.2
Modelos de moralidad



ción entre un corazón puro y tener las manos limpias (Sal. 24:4), o entre el hecho de estar sin mancha y elevar ofrendas aceptables a Dios?

En el mundo moderno, la pureza se reduce a cuestiones de higiene y la santidad se delega a la religión. Por consiguiente, la gente ve poca relación entre las dos. Les resulta difícil entender los conceptos de pureza y contaminación ritual, como dimensiones de la moralidad presentes en el Antiguo Testamento, como así también en las religiones en todo el mundo. ¿Por qué tienen que ser profanos los cuerpos de los difuntos, los excrementos, la comida que queda en el plato y el flujo menstrual? ¿Por qué en el Pentateuco se relaciona la pureza con la santidad? Los animales para los sacrificios debían estar enteros y sin manchas, sin enfermedades o lastimaduras. Quizás los occidentales comprenden mejor la conexión con relación al uso de objetos sagrados. Si se les cae el pan o vuelcan el vino durante la Cena del Señor, sienten que no sólo han ensuciado el piso, sino que han profanado el cuerpo de Cristo.

En gran parte del mundo, la pureza y la santidad están íntimamente relacionadas, y se expresan y reafirman mutuamente. Un universo moral se caracteriza por la existencia de un orden en la naturaleza, la sociedad y el cosmos (Figura 8.2). En la mayoría de las sociedades, la pureza y la santidad están muy relacionadas. Los sacerdotes y los sacrificios deben ser especimenes puros y perfectos para el uso sagrado. Los sacerdotes mutilados o corderos cojos son una afrenta a los dioses.

El pecado y la contaminación también están relacionados. Se cree que si una persona toca un cadáver, sangre o saliva queda contaminada no sólo física, sino también moral y espiritualmente. El pecado no sólo destruye las relaciones;

sino que hace impuros a los pecadores. En el Antiguo Testamento el adulterio era pecado y profanación.[60]

La salud y la enfermedad se atribuyen frecuentemente la posición moral de las personas y sus familias. Los adivinos atribuyen las enfermedades a actos pecaminosos y delitos morales. En estos casos, es necesaria la confesión y la compensación para recuperar la salud. Ray comenta que cierto hombre confesó que sentía dolores desde el día en que había maldecido a su sobrino; otro hombre dijo que había estado enfermo desde que había engañado a sus parientes sobre las partes que les correspondían en una plantación de cacao; y una mujer que aún no le había hecho magia negra a su marido dijo que se había sentido enferma desde que decidió hacerle daño (Ray 1976, pp. 73–74).

Tanto la pureza como la rectitud tienen que ver con el orden: una con el orden en la naturaleza y la otra con el orden en las relaciones entre los seres. La contaminación y el pecado son una amenaza para este orden porque introducen el desorden y el caos. Este vínculo de la rectitud con la pureza y del pecado con la contaminación proporciona una bóveda sagrada bajo la cual transcurre toda la vida. Sanciona el orden moral y conduce a una visión sacramental del mundo. Las realidades internas están relacionadas con símbolos e imágenes externas. Los rituales son expresiones visibles de realidades sociales y espirituales. En los mundos sacramentales, todo adquiere sentido porque tiene su lugar en el orden eterno.

El hecho de que a los occidentales, con su cosmovisión racionalista, les cueste tanto ver la relación entre la santidad y la higiene, el pecado y la contaminación, muestra cuán profunda es la división entre los mundos visibles e invisibles, entre las realidades naturales y sobrenaturales. Por un lado, los occidentales han secularizado la visión de la contaminación y la han reducido a un asunto de estética, higiene o protocolo, cuya violación sólo produce vergüenza y sanciones sociales como el desprecio, el ostracismo y el chismorreo. Los tabúes han sido reducidos a la limpieza de la cocina y el baño, a la higiene pública, y a condiciones físicas que tienen poco o nada que ver con la religión o el estado espiritual de indignidad. Esta cosmovisión secularizada no contempla que los objetos, lugares y rituales sagrados sean peligrosos para la gente impura. Además, las relaciones humanas han sido afectadas por una moral cambiante que oscila entre fundamentos sagrados y seculares, entre el orden divino y los contratos sociales humanos. Este nuevo orden moral se mantiene por medio de la

60 En el antiguo Testamento, los israelitas a menudo igualaban la santidad con la observación de las normas de pureza, y Dios les enviaba profetas para recordarles que la relación con Él era más importante que la observancia de leyes mecánicas de higiene.

ley y la fuerza, pero carece de la certidumbre moral y la transformación interior necesarias para enderezar moralmente a una sociedad.

En Occidente esta secularización ha reemplazado el término "moral", que designa absolutos universales y públicos, por "valores", que son personales, internos, y relativos.[61] La secularización de la contaminación y el "pecado" ha producido la separación entre ambos. La suciedad ya no se asocia con el mal, ni la pureza y la belleza con la santidad. Si no se refuerza el sentido de sanción divina, o de pureza y contaminación, la moral se debilita y las leyes deben hacerse cumplir por medio de la fuerza. Pero aunque las leyes pueden ayudar a controlar la mala conducta, no pueden transformar los corazones humanos.

La respuesta cristiana

¿Cuáles son las implicancias para los misioneros de este estudio sobre la pureza y la contaminación, la santidad y el pecado? Los misioneros occidentales, como hemos mencionado, tienen una visión incompleta del pecado y la santidad, la pureza y la contaminación. Han reducido el pecado a desobediencias personales de la ley de Dios, y la contaminación a asuntos de higiene y salud. Deben recuperar la visión bíblica de la grandiosidad de la santidad y la atrocidad del pecado. Deben reconocer que los símbolos de la pureza y la belleza son medios poderosos para expresarse en la adoración en formas significativas.

Antes de examinar algunas de las tantas implicancias de una interpretación de las formas de expresar lo correcto y lo incorrecto en distintas culturas, es importante analizar cómo estos conceptos nos ayudan a entender la Biblia, especialmente el Antiguo Testamento.

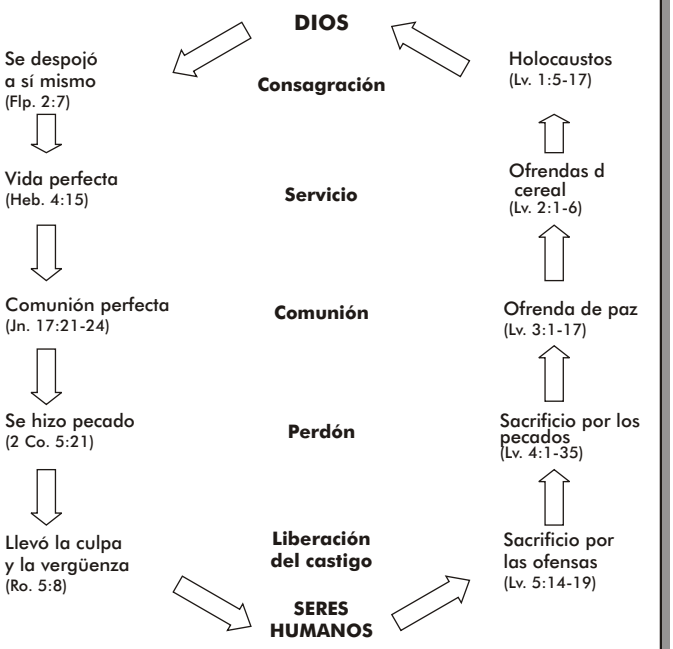
La pureza y la santidad en la Biblia

La pureza y la santidad son temas centrales en la Biblia. Yahvé es tanto el Dios de la santidad como el Dios de la pureza y llama a su pueblo a ser santos y sin mancha. El pecado es ante todo quebrantar el pacto con Dios, tanto a nivel personal como grupal. La solución para el pecado es el sacrificio, pero ¿qué tipo de sacrificio? No todos los tipos de sacrificio son aceptados por Dios.[62]

61 Bloom (1987) presenta un análisis sobre este tema.

62 Por ejemplo, los sacrificios humanos que practicaban los que no pertenecían al pueblo de Israel y los israelitas que no vivían según la voluntad de Dios (2 Cr. 28:3; Sal. 106:37 38; Is. 57:5, Jer. 19:5). Esto, sin embargo, no es una proscripción universal dado que Dios le pidió a Abraham que sacrificara a Isaac, si bien proveyó un sustituto, y Dios sacrificó a su propio Hijo por nuestros pecados. Debemos realizar un análisis más profundo de la naturaleza del sacrificio en las Escrituras.

Figura 8.3
Sacrificios en Levítico



Sacrificio y reconciliación

Un análisis de los diversos significados de los sacrificios en el Antiguo Testamento nos ayuda a comprender sus variados significados (Figura 8.3). Las Escrituras describen una diversidad de sacrificios y ofrendas: holocaustos, comidas, sacrificios de paz y sacrificios por los pecados y las ofensas. ¿Qué significa esta variedad? Cuando los israelitas iban a la presencia del Señor, primero tenían que ofrecer un sacrificio por sus ofensas en expiación por cada una de sus acciones pecaminosas. Luego ofrecían el sacrificio en expiación por su naturaleza pecaminosa. Luego se ofrecía el sacrificio de paz para restablecer la comunión con Dios, el sacrificio de las comidas como servicio a Dios, y el sacrificio del incienso que simbolizaba homenaje; en resumen, la total consagración del adorador a Dios. Sólo de esta manera se restablecía la verdadera comunión entre los hombres y Dios.

No obstante, aquí encontramos una dificultad. Los sacrificios están enumerados en el orden inverso, el sacrificio del incienso se menciona primero y el de las ofensas en último lugar. ¿Por qué esta inversión? Algunos afirman que para

que nosotros como pecadores podamos acercarnos a Dios por medio del sacrificio, Dios mismo tuvo que acercarse primero a nosotros para preparar el camino para que vayamos a Él. Por medio de su encarnación, Jesús demostró que Él es el sacrificio perfecto, mostrando por medio de su vida y muerte cada uno de los pasos del proceso de reconciliación. Él se consagró a sí mismo como el sacrificio perfecto (Fil. 2:6–8), ofreció su vida en servicio perfecto, tenía una perfecta comunión con el Padre, no tenía pecado y no cometió ofensas. Por lo tanto, Él fue un sacrificio digno por los pecadores.

Los seres humanos, a su vez, deben ofrecer sacrificios por cada uno de sus pecados y por su naturaleza pecaminosa para poder ingresar en la presencia de Dios. Este es el sacrificio de Cristo. En el tabernáculo, en la presencia de Dios, los israelitas tenían que presentar sus sacrificios para la comunión, el servicio y la consagración antes de entrar en la presencia de Dios simbolizada por el arca del pacto. En el Antiguo Testamento el tabernáculo fue sustituido por el templo de Jerusalén, y en el Nuevo Testamento el templo es reemplazado por el pueblo de Dios (Hch. 7:48–50).[63]

> Dios no está limitado a ningún lugar, ni siquiera a los lugares más sagrados. La casa de Dios, en su sentido más profundo, es el pueblo de Dios, especialmente los humildes, arrepentidos y fieles; y Dios permanece fiel aun cuando muchos de ellos no lo sean (Wiens 1995, p. 80).

La justicia divina y la ley

Del estudio de la rectitud y la pureza surge una profunda pregunta teológica. ¿Cuál es la relación entre la justicia de Dios y la ley? En el hinduismo, las leyes cósmicas, fijas e impersonales (*karma*), que son como las leyes de la naturaleza, definen lo que es correcto. Incluso los dioses deben obedecer estas leyes para ser santos. En otras palabras, la realidad fundamental no es Dios, sino una ley moral universal. El cristianismo comienza con Dios, cuya esencia es la santidad. La ley moral fue dada por Dios (reflejando su carácter) a los hombres pecadores como una forma básica de enseñarles lo que es justo. Cuando se establece una verdadera relación de lealtad y comunión, la ley ya no es necesaria porque naturalmente hacemos lo que la ley manda. Fundamentalmente, el pecado no significa una violación de la ley, sino desobediencia y pérdida de la relación con Dios. Pablo aclara esta verdad cuando dice que el pecado existía antes de la ley, y que la ley era imperfecta y no podía salvar ni justificar a los pecadores (Gá.

63 En Wiens (1995) podrá encontrar un análisis excelente que explica la progresión en la Biblia desde Abraham a su descendencia global, desde la familia de Abraham al reino de Dios, y desde el tabernáculo al universo como templo de Dios.

3–4). El cristianismo también ve a Dios como un Dios de amor que busca salvar a quienes están bajo el juicio del pecado y la maldad. Es Cristo quien demuestra, en su plena condición humana, la naturaleza de la rectitud, la justicia y la santidad.

Los conceptos de la santidad y el pecado

Dado que las distintas culturas definen el pecado de maneras distintas, ¿cómo deberían los líderes cristianos referirse al pecado y a la salvación? Como mencionamos anteriormente, el punto de partida son las personas, especialmente su comprensión del bien y el mal y los símbolos que expresan estos conceptos. Partiendo de este conocimiento, se puede guiar a las personas para que comprendan los conceptos bíblicos del pecado y la salvación. Todos los hombres tienen una apreciación de lo que está bien y lo que está mal. Tienen una noción preconcebida del hombre y la mujer ideales, el esposo y la esposa ideales, los padres y los hijos ideales. Con frecuencia condenan el egoísmo y la avaricia. Si bien sus interpretaciones no son bíblicas, con frecuencia proporcionan un punto de partida para la enseñanza de los conceptos bíblicos del pecado.[64]

Wayne y Sally Dye nos brindan un excelente ejemplo de cómo apelar a las propias normas de las personas como un puente para comunicar el mensaje del evangelio con relación al pecado y el perdón. Wayne (1976, p. 39) comenta lo siguiente:

> Traté de traducir la lista de pecados que dio Jesús en Marcos 7. A medida que describía cada pecado, ellos me daban el término local que equivalía a cada uno. También mencionaron otros pecados en sus culturas.
>
> "¿Qué les dijeron sus antepasados sobre estas cosas?", les pregunté.
>
> "Oh, nos dijeron que no debíamos hacer ninguna de esas cosas."
>
> "¿Creen que estas normas que les dieron sus antepasados eran correctas?" Todos asintieron con unanimidad.
>
> "Ahora bien, ¿ustedes obedecen estas reglas?"
>
> "No", respondieron tímidamente.
>
> Un líder dijo: "Definitivamente no. ¿Quién podría obedecer todas estas reglas? Somos seres terrenales."
>
> Aproveché esta oportunidad para explicarles que Dios quería que ellos cumplieran sus propias normas sobre lo que es correcto y que estaba enojado porque no lo habían hecho. Después les expliqué que, dado que ellos no habían

64 Es importante destacar que en muchas sociedades las personas poseen una correcta comprensión del enfoque bíblico de la pureza y la santidad, el pecado y la contaminación, aún mejor que la de quienes transmiten el mensaje. Esto se debe a que sus culturas son similares a las de los tiempos bíblicos, y reflejan mejor los aspectos a los que se refieren los autores bíblicos que las sociedades en Occidente.

cumplido sus propias reglas, Dios envió a su Hijo para que soportara su castigo y ellos pudieran reconciliarse con Dios.

Pecados definidos cultural y bíblicamente

Es importante que los cristianos puedan diferenciar entre los pecados definidos culturalmente y aquellos definidos bíblicamente. Los pecados que se definen socialmente cambian según cambia la sociedad. En el pasado, el uso de lápiz labial, aros y ciertas modas se consideraban inapropiados en muchas iglesias estadounidenses. Pero hoy en día se las acepta en todos lados. El peligro radica en creer que todos los pecados se definen culturalmente.

Los pecados bíblicos son absolutos, aunque su forma cultural pueda cambiar y deban ser reinterpretados según los cambios culturales. No hay mandamientos bíblicos con relación a qué películas mirar, qué tipo de música se puede escuchar, o qué libros se pueden leer, por eso se debe decidir cómo tratar estos temas en base a principios bíblicos. Las leyes son rígidas con relación a ciertas formas culturales, pero los principios son flexibles y pueden ser reinterpretados en nuevos contextos culturales.

Los miembros de una sociedad que se convierte al cristianismo siguen conservando muchas de sus normas sociales porque todas las sociedades tienen principios generales que deben obedecer a fin de sobrevivir, y porque la Biblia no dice nada respecto de la mayoría de las manifestaciones culturales. Puede ser que los extranjeros no estén de acuerdo con muchas de estas conductas, pero deben evitar juzgarlas rápidamente como pecaminosas. A medida que los creyentes locales estudien las Escrituras, el Espíritu Santo los guiará a cambiar aquellas prácticas que sean contrarias a las enseñanzas bíblicas. En estos aspectos, Dios les dará la convicción de que quiere que desarrollen un estilo de vida más cristiano. Abandonar las antiguas costumbres a menudo implicará censuras y confrontaciones por parte de quienes no se han convertido al evangelio, pero éstas son oportunidades para que los creyentes "respondan a todo el que les pida razón de la esperanza que hay en ellos" (1 P. 3:15).

Los sacrificios

En muchas culturas el concepto de sacrificio constituye un puente para comunicar los conceptos bíblicos con relación a la santidad y la pureza. Lamentablemente, el sacrificio ha perdido su significado en las iglesias occidentales, donde la gente habla del sacrificio de Cristo pero ellos mismos experimentan muy pocos sacrificios a causa del evangelio. Muchas culturas entienden que la relación con Dios no es algo casual ni un asunto de tiempo parcial, y que la verdadera su-

misión a Dios tiene un alto costo. Las iglesias de Occidente tienen mucho que aprender de las iglesias en otras partes del mundo.

Las creencias locales sobre el sacrificio pueden utilizarse como analogías redentoras para ayudar a las personas a comprender la muerte de Cristo por todos los pecadores. Un ejemplo de esto es el relato de Don Richardson sobre un jefe que ofreció su propio hijo a otro con el fin de poner fin a una enemistad que ya se había causado muchas muertes (1978). Fue muy útil para los sawi comenzar a comprender el sacrificio a partir del "Hijo de Paz", pero deben avanzar en este conocimiento a medida que los nuevos creyentes aprenden que Cristo significa mucho más que el sacrificio de un Hijo de Paz.

Los misioneros también deben tener mucho cuidado para que el significado bíblico del sacrificio no se pierda en esta comunicación. Muchos pueblos ofrecen sacrificios para que una deidad cambie de opinión o para aplacar su enojo. Puede ser difícil para ellos comprender que Dios se sacrificó por los pecadores a fin de que ellos lo acepten en su corazón.

La búsqueda de salvación

El evangelio no trata principalmente sobre el pecado, sino sobre el perdón del pecado y el restablecimiento de la comunión con Dios y la creación. Son las buenas nuevas de salvación. ¿Qué significa esto y cómo pueden los misioneros comunicar este mensaje a las personas comunes que están preocupadas con los problemas que enfrentan aquí en la tierra?

En las Escrituras la salvación está basada en el concepto hebreo de *shalom.* Por medio de la salvación Dios restaura su creación a lo que Él quiso que fuera originalmente, antes de la caída. Comienza con el perdón y la reconciliación con Dios por medio de Cristo Jesús y encuentra su expresión en el restablecimiento de relaciones armónicas y mutuamente edificantes en la iglesia y en la integridad del creyente. Su manifestación completa y final sucederá cuando Cristo regrese como Señor y establezca su *shalom* en toda la creación.

La salvación en la Biblia no es meramente una esperanza futura. "Es un cambio real en la condición humana —aunque incompleto en el presente— que incluye todas sus dimensiones: espiritual, social y física" (Kraus 1987, p. 172). Esto incluye tanto las realidades presentes en la vida de la iglesia y el creyente como también las realidades eternas. La salvación es presente y futura.

No es un tema exclusivamente espiritual. A diferencia de la cosmovisión occidental que establece una diferencia entre el espíritu y el cuerpo y las realidades materiales y las espirituales, la cosmovisión bíblica presenta a los seres humanos como seres completos en quienes los atributos espirituales, morales,

sociales, mentales y físicos están íntimamente relacionados. Las personas deben comprender que la salvación incluye todos estos aspectos.

Además, la salvación no es un asunto meramente individual. A diferencia de los occidentales, que consideran que los ingredientes fundamentales de la realidad humana son los individuos libres y autónomos y que diferencian entre los sistemas personales y sociales; las Escrituras consideran que la sanación y la salvación están arraigadas en la comunidad y que los individuos son completamente humanos sólo cuando forman parte de comunidades de *shalom* fundadas en la correcta relación con Dios y que reflejan su carácter, es decir, su amor, justicia, rectitud, paz y perfección. Estas comunidades buscan la sanación por medio de la justicia social, la ayuda para los necesitados —incluyendo a las viudas y los huérfanos— y la protección de los explotados y oprimidos. Por sobre todo, los creyentes son enviados al mundo con la comisión divina de proclamar que el reino de Dios ha llegado, que Jesús es el Señor, y que las personas deben cambiar sus costumbres, vivir a la luz de esta nueva realidad y formar nuevas comunidades de seguidores de Cristo.

¿Qué significan estas buenas nuevas de la salvación de Dios para aquellos que necesitan — y generalmente desean— ser salvos? En la Biblia se emplean diversas metáforas para describir la salvación de Dios. Cada una de éstas arroja luz sobre una salvación que nunca podremos comprender completamente aquí en la tierra. Estas diversas metáforas cobran sentido para distintas personas en los contextos más variados.

La salvación del poder del mal

En muchas sociedades tradicionales, la emoción predominante es el miedo: el miedo a los ancestros, a los espíritus arbitrarios, a los enemigos hostiles, a la brujería, a la magia y a las fuerzas invisibles que invaden la vida cotidiana. El mal se manifiesta en la opresión demoníaca y la brujería, lo que produce tendencias a la exclusión, al miedo a la vida, al desprecio por uno mismo y al suicidio (Mr. 1:23–26; 5:2–9). La salvación en estas sociedades consiste principalmente en salvarse de los poderes del mal y los problemas, tribulaciones, desgracias, injusticias, enfermedades y muerte que la gente experimenta en este mundo. Van Rheenen comenta:

> En los contextos animistas se considera que el pecado destruye el equilibrio y la armonía de la vida. Cuando se altera la armonía, las personas experimentan sufrimiento y desgracias. La necesidad de salvación se hace evidente en los animistas cuando experimentan enfermedades, cuando una esposa no se cura de su esterilidad o cuando una catástrofe destruye los negocios o rebaños de una persona (1991, p. 297).

En estas sociedades, el mensaje del poder de un Dios Todopoderoso que es amoroso y justo, que protege a su pueblo de sus enemigos y que expulsa a los demonios que los oprimen son verdaderamente Buenas Nuevas.[65] Los miembros de estas sociedades necesitan estar seguros de que sus vidas están a salvo en las manos de Dios, quien puede vencer el mal y ha prometido cuidarlos.

El peligro radica en que muchas personas consideren al cristianismo como una nueva forma de manipular a Dios para obtener beneficios personales, por ejemplo: sanación física, cosechas abundantes, éxito en los negocios y daños a sus rivales y enemigos. Sus propósitos siguen siendo utilitarios y egoístas. No buscan a Dios por lo que Él es, ni para tener comunión con Él. Esta perspectiva de la salvación centrada en el hombre debe ser cuestionada. Las personas deben saber que la salvación que Dios ofrece pretende restaurar la verdadera salud e integridad. Esta salvación tiene consecuencias inmediatas para sus vidas cotidianas, dado que Dios sí atiende sus necesidades. También deben descubrir la inmensa salvación que nos revelan las Escrituras. Si no lo hacen, corren el riesgo de equiparar la salvación con una vida de salud y prosperidad aquí en la tierra, y de ignorar las consecuencias mucho más importantes y eternas con relación a la reconciliación y comunión con Dios.

Los misioneros y ministros que llevan el mensaje a sociedades tradicionales deben vigilar que no surja un cristianismo a dos niveles donde las personas acudan a Dios para ser salvos del pecado y a los dioses locales, ancestros y santos para encontrar respuestas a los problemas de la vida cotidiana. En el Antiguo Testamento el pueblo de Israel adoraba a Yahvé, a quien solía ver como supremo y distante, pero en repetidas ocasiones recurría a los baales locales y a Astarot en busca de ayuda para sus enfermedades y derrotas. Para muchos de ellos, esto no significaba rechazar a Yahvé. Sino que recurrían a Dios para asuntos de importancia y a la vez ofrecían sacrificios a las deidades locales para asegurarse de que no se ofendieran (2 R. 17:33). En las sociedades tradicionales actuales, los individuos necesitan saber que como hijos de Dios pueden acudir a Él directamente con sus problemas, pequeños y grandes.

La salvación y la vergüenza

En las sociedades fuertemente basadas en la vida en comunidad, como Japón y China, los individuos encuentran su identidad por medio de la pertenencia a

65 Este es un enfoque *Christus Victor* de la salvación, en la que Cristo es el conquistador del mal y el restaurador de *shalom*. No niega los enfoques sustitutivos o morales de la salvación, sino que produce a una visión más dinámica de la fe.

un grupo. Para ellos, el pecado consiste en romper las relaciones y ofender a la comunidad y produce sentimientos de vergüenza, turbación, indignidad y remordimiento. Estos sentimientos frecuentemente se asocian al concepto de pecado como profanación y suciedad. La salvación se considera una reconciliación y un restablecimiento de las buenas relaciones, y la limpieza se representa con el lavado con agua o la purificación por medio de la sangre.

Estos enfoques predominan en el Antiguo Testamento, donde el pecado ocurre cuando el pueblo de Israel quebranta el pacto de Dios con ellos (Ex. 20:24, Kraus 1987, p. 174 y sig.), y produce contaminación. La salvación es la renovación del pacto (Mal. 2:5). En el Nuevo Testamento, Jesús es el Rey investido con la autoridad para hacer un nuevo pacto (He. 7:22; 8:6 y sig.; 9:15) con la Iglesia, el "nuevo Israel", basado en amor y fidelidad, no sólo en su poder. En esta nueva comunidad del Mesías, los hombres se reconcilian unos con otros (Ef. 2:12–19) como hijos de una misma familia (Gá. 3:26), en la que desaparecen las viejas enemistades, y reina la paz y la sumisión mutua (Gá. 3:26–29). Son buenas nuevas cuando las personas comprenden que Dios es un Dios de reconciliación, que quiere que ellos restablezcan la comunión y armonía con Él y con el prójimo. En estas sociedades es importante enseñar acerca del perdón, la reconciliación y el restablecimiento de la comunión.

La salvación y el juicio

En las sociedades individualistas con un fuerte sentido de la ley, el pecado consiste en violar las normas y produce sentimientos de culpa y miedo a ser juzgado. La salvación consiste en pagar la pena y ser declarados justos ante la ley. En estos casos, el punto de partida es predicar la buena nueva de que mediante del sacrificio de Cristo las personas son perdonadas y recuperan una posición correcta ante Dios. Éste ha sido el tema dominante en la teología occidental, que adoptó el sistema legal forense romano y la tradición hebrea de los mandamientos del pacto. Sin embargo, existe un peligro en esto. Es fácil considerar la ley como un código autónomo y abarcador de rectitud moral, y la justificación como simplemente la paga de las penas que establece la ley. Esto conduce al legalismo, y coloca a Dios bajo al ley.[66] En la Biblia, las leyes son los mandamientos de Dios y operan en el contexto más amplio de nuestra relación con Él. Cuando las personas quebrantan estas leyes, no sólo desobedecen sus mandamientos sino que rompen su relación con Él y dejan de brindarle lealtad como

66 Robert Brow sostiene que los protestantes han sido fuertemente influenciados por el sistema legal forense romano, que domina la visión católica romana de la salvación. Esta perspectiva enfatiza el legalismo por sobre la libertad, la institución sobre la relación, el juicio sobre la gracia, y el pecado individual sobre los poderes del mal.

Señor. La pena no es una imposición mecánica de la justicia, sino el precio de estar separados de Dios.

La injusticia y el sufrimiento

¿Cómo respondemos a la pregunta central de este capítulo, un interrogante que las personas plantean continuamente en relación a sus experiencias cotidianas?: "¿por qué existe la injusticia y por qué tengo que sufrir tratos injustos?" No basta con decirles que esto nunca les sucederá a los creyentes que verdaderamente viven por fe, o que deben agradecer a Dios porque la aflicción los ayuda a crecer espiritualmente. Tampoco podemos simplemente decir que en el cielo no habrá sufrimiento y por eso las personas deben soportarlo aquí en la tierra. Debemos brindar respuestas a las preguntas inmediatas de la gente, pero estas respuestas deben estar basadas en una comprensión bíblica de la injusticia, el dolor y el sufrimiento.

Es importante que las iglesias locales sean comunidades de amor, apoyo y sanación. El dolor y el sufrimiento a menudo se agravan porque las personas deben sobrellevarlos solas. Pablo nos dice: "[Dios] nos consuela en todas nuestras tribulaciones para que con el mismo consuelo que de Dios hemos recibido, también nosotros podamos consolar a todos los que sufren. Pues así como participamos abundantemente de los sufrimientos de Cristo, así también por medio de Él tenemos abundante consuelo." (2 Co. 1:4–5). Los creyentes deben ayudarse unos a otros a sobrellevar sus cargas, porque pertenecemos a un mismo cuerpo, y cuando un miembro sufre, todos sufrimos. Además, el sufrimiento nos une para ministrarnos unos a otros. Philip Yancey comenta lo siguiente:

> Cuando hago visitas a los hospitales, me sorprende la gran diferencia entre el ánimo que pueden dar los creyentes ("estamos orando por usted") y los no creyentes ("le deseamos buena suerte, cruzamos los dedos"). Hoy en día, si tuviéramos que responder en una sola oración a la pregunta: "¿Dónde está Dios cuando sufrimos?", yo respondería con otra pregunta: "¿Dónde está la iglesia cuando alguien sufre?" (1990, p. 254).

En las comunidades cristianas, los creyentes deben enseñar y ejemplificar una respuesta bíblica a la injusticia y el dolor. En última instancia, éstos no son obra de Dios, sino consecuencia del pecado. No podemos seguir viviendo como queramos y pretender que Dios intervenga para que no suframos las malas consecuencias de nuestras acciones. Aun si llevamos vidas piadosas, estamos en un mundo caído donde las consecuencias del pecado abundan en todas partes. No obstante, los creyentes pueden proclamar con confianza que Dios entiende verdaderamente el dolor humano, porque Él sufrió y murió en Cristo. Dios no

abandona a su pueblo en sus sufrimientos; Él está a nuestro lado y nos da su Espíritu para ayudarnos a soportar las injusticias (He. 4:15).

Los cristianos también deben enseñar que Dios puede utilizar el sufrimiento para nuestro bien. Esto no quiere decir que el dolor y la injusticia sean "buenos"; sino que no tienen la última palabra. Dios es más poderoso aún que el poder y las consecuencias del mal, y Él finalmente dispone todas las cosas, buenas o malas, para su gloria y el bien de su pueblo (Ro. 8:28). En muchos casos, esta transformación comienza aquí en la tierra, ya que a través del dolor los creyentes a menudo desarrollan una relación más profunda con Dios y un mayor conocimiento de sí mismos. Los cristianos en Occidente, principalmente, deben desarrollar una teología bíblica del sufrimiento y la Cruz que no considere la ausencia de tribulaciones como lo ideal, sino que perciba la obra de Dios en y a través de todas las cosas (He. 2:10).

Más profundamente, los cristianos son llamados a ser partícipes de los sufrimientos de Cristo (2 Co. 1:7; Fil. 3:10; 1 P. 2:21). Es difícil comprender el significado completo de estos pasajes, pero queda claro que el sufrimiento adquiere significado si los creyentes lo ven como parte de la "cruz" que deben sobrellevar al seguir a Cristo. Cristo no siempre libra a sus hijos del dolor, pero "lo llena de significado, haciéndolo parte de su propio sufrimiento. Estamos colaborando con Dios en el cumplimiento de sus propósitos redentores en el mundo como copartícipes con Él en la batalla para erradicar el mal de este planeta" (Yancey 1990, p. 241).

Los líderes cristianos deben proclamar que el fin de la historia de la humanidad no es el sufrimiento, sino el gozo y la paz, en eterna comunión con Dios y la gran multitud de testigos reunidos alrededor de su trono en el cielo. Esto no es escapismo. Es la reafirmación de la esperanza en medio de los sufrimientos de esta vida, de que al final la justicia, la paz y la rectitud triunfarán y de que los sufrimientos de este mundo son pasajeros (Ro. 8:18).

Por último, la iglesia no debe ministrar sólo a los que sufren injustamente. Debe pronunciarse en contra de todo pecado e injusticia de nuestros tiempos, y ministrar a todos los quebrantados, alienados, pobres y oprimidos.

SECCIÓN TRES

LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS POPULARES

Las religiones populares están constituidas por una variedad de creencias inconexas: en espíritus, ancestros, brujería, magia, adivinación, pureza y maldad. También constan de una abrumante multiplicidad de prácticas religiosas: ritos de nacimiento, funerales, festividades, ceremonias religiosas, procesiones religiosas, sacrificios populares, danzas de la lluvia, exorcismos públicos y peregrinaciones. ¿De qué manera estas conductas religiosas se relacionan con las creencias religiosas?

Max Weber, Clifford Geertz y otros sostienen que las creencias dan origen a las conductas, una perspectiva a la que adhiere la mayoría de los evangélicos, con su énfasis en la predicación y la enseñanza. Dan por sentado que si las creencias de las personas son las correctas, sus conductas serán las apropiadas. Emile Durkheim, Karl Marx y otros afirman que la conducta da origen a las creencias. Si se lleva a los niños habitualmente a la iglesia, éstos terminarán creyendo en el evangelio. Algunos estudios muestran que existe una escasa correlación entre las creencias y la conducta. Las personas que obtienen puntajes bajos en las pruebas de racismo a menudo muestran un notable comportamiento racista en sus vidas. Quizás esto ocurra porque los exámenes escritos evalúan creencias explícitas y no toman en cuenta las creencias y cosmovisiones inconscientes. Todas estas explicaciones emplean enfoques de causalidad lineales, en los que una variable es independiente y las otras son dependientes.

Emplearemos un enfoque sistémico para analizar la relación entre las creencias y la conducta en las religiones populares. Las creencias se expresan y se refirman en la conducta, y la conducta reafirma y transforma las creencias. Los símbolos son el puente que une el mundo interno y el externo. Por lo tanto, examinaremos primero la naturaleza de los símbolos religiosos, y luego su materialización en mitos, rituales, instituciones y movimientos religiosos.

Esquema de la sección

La sección 3 examina las prácticas y la organización de las religiones populares, y cómo éstas se relacionan con las creencias religiosas populares y las reafirman.

Capítulo 9: ¿De qué manera las personas expresan sus creencias religiosas mediante signos y símbolos?

Capítulo 10: ¿De qué manera las personas cuentan sus historias cósmicas a través de mitos?

Capítulo 11: ¿De qué manera las personas representan sus creencias por medio de rituales?

Capítulo 12: ¿De qué manera las personas organizan sus actividades religiosas?

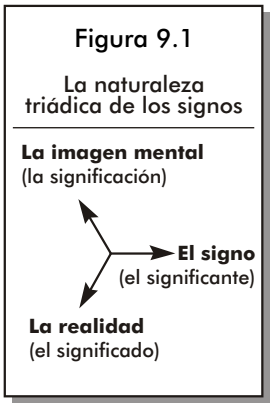
Capítulo 13: ¿De qué manera las personas se transforman a sí mismas a través de movimientos religiosos?

9

EL MUNDO DE LOS SIGNOS SAGRADOS

La relación entre las creencias religiosas populares y la conducta se comprende mejor en el contexto de las teorías contemporáneas sobre los signos. De todas las criaturas, sólo los hombres viven en un mundo de su propia invención: un mundo de símbolos, culturas y cosmovisiones. Otras criaturas tienen lenguajes y se comunican con sus crías. Sólo los humanos crean mundos mentales por medio de símbolos, que les sirven para reflejar el mundo que los rodea, pensar en otros mundos mejores y moldear el mundo de acuerdo a su imaginación. Usan sistemas de signos —como las lenguas, los gestos, los caracteres escritos, los colores, los aromas y la arquitectura— para comunicarse significados entre ellos y transmitirlos de generación en generación. Por medio de símbolos y rituales sagrados, las personas buscan la verdad, hallan sus significados fundamentales, experimentan sus sentimientos más profundos y expresan sus motivaciones y lealtades esenciales. La simbolización es un proceso humano universal que posibilita a las personas cubrir todo el espectro del conocimiento humano; la historia pasada y las perspectivas futuras, las ciencias, las artes y las religiones. A través de ella, los individuos crean culturas mediante las cuales transforman el mundo natural, confuso, amenazante e impredecible, en un mundo de orden, seguridad y predictibilidad, el cual pueden controlar. En este mundo cultural, las personas se perciben a sí mismas como civilizadas y humanas, distintas a las bestias salvajes. Hayakawa comenta:

> Dondequiera que vamos, vemos cómo funciona el proceso simbólico. El rango militar se puede representar por medio de plumas en la cabeza o galones en las mangas; la riqueza, mediante conchas de cauríes, aros de metal o pedazos de papel; las creencias religiosas se pueden representar con palitos cruzados; las afiliaciones sociales con distintivos, dientes de alce, cintas, tatuajes o cortes de cabello ornamentales... Los guerreros, chamanes, policías, porteros, enfermeros, cardenales y reyes usan vestimentas que simbolizan sus profesiones. Los vikingos coleccionaban las armaduras de sus víctimas y los estudiantes universitarios coleccionan llaves de membresía a sociedades honorarias, para simbolizar victorias en sus ámbitos respectivos. Hay pocas cosas que los hombres



hacen o quieran hacer, poseen o quieran poseer, que no tengan, además de su valor mecánico o biológico, un valor simbólico (Hayakawa 1978, p. 22).

Así lo explica Ernst Cassierer:

El ser humano vive en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión son parte de dicho universo. Son los diversos hilos que entretejen la red simbólica y confusa de la experiencia humana. Todo progreso humano con relación al pensamiento y la experiencia perfecciona y fortalece esta red... En lugar de lidiar con las cosas directamente, el ser humano está en cierto sentido dialogando constantemente consigo mismo. Está tan envuelto en formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos o ritos religiosos que no puede ver o conocer nada, si no es mediante la interposición de este medio artificial (1944, p. 25).

La naturaleza de los signos

¿De qué manera los signos posibilitan a los humanos pensar, crear culturas y comunicar sus pensamientos unos a otros? Para responder a esta pregunta, es importante examinar la naturaleza y las funciones de los signos.

Los signos

Un signo es algo que representa (simboliza, significa, evoca, recuerda, señala, encarna, tipifica, denota, se refiere a) alguna otra cosa en la mente de una persona o comunidad. Otra manera de decirlo es que un signo es una palabra, un objeto, una acción, un suceso, un patrón, una cualidad, una relación, una persona o un detalle concreto que sirve como vehículo para la concepción de una realidad percibida.

Como se dijo en el capítulo 2, Charles Peirce sostiene que los signos están formados por tres partes (Figura 9.1; 1955): (1) una forma externa (el *significante;* por ejemplo: la palabra hablada o escrita, el sonido de una campana, una flecha); (2) un concepto o imagen mental (la *significación*); y (3) la realidad a la que se refiere el signo (el *significado*).[67] En otras palabras, los signos conectan

67 Objetamos aquí las perspectivas de Wilhelm von Humboldt y Ferdinand de Saussure, quienes dividieron los signos en imágenes mentales "internas" y formas experimentables "externas". Este dualismo atribuye el significado enteramente a la mente de la persona e ignora los referentes objetivos externos, y da origen al relativismo cognitivo, el cual es rechazado por la semiótica triádica de Peirce. Ellos también sostienen que el vínculo entre el significante y el significado es

el mundo de realidades externas con mundos mentales internos. Por ejemplo, la palabra *árbol* (la dimensión sensorial que es parte del lenguaje) evoca la imagen mental de un árbol (dimensión subjetiva) y se refiere a árboles reales que las personas experimentan y creen que existen (dimensión objetiva).[68]

Los signos son categorías creadas culturalmente, pero también deben reflejar diferencias que existen en la naturaleza si pretenden ser útiles para la vida en un mundo real. Muchas de ellas tienen referentes objetivos, de modo que es posible evaluar si "se adecuan" o no "se adecuan" al mundo real. Esto evita que sean categorías puramente arbitrarias y determinadas por la cultura. Por ejemplo, los niños aprenden el significado de las palabras a partir de sus experiencias y errores. Su madre señala un ave y dice "pato", entonces ellos dicen "pato". Ella señala otra ave y de nuevo dice "pato". Ellos repiten "pato". Luego ven un ave y dicen "pato" pero su madre los corrige y dice "no, ése es un ganso". Con el tiempo los niños aprenden a diferenciar los patos de los gansos, no memorizando definiciones de diccionarios sino ordenando sus experiencias.

Los humanos son los únicos que tienen la libertad de crear símbolos y manipularlos para formar ideas nuevas y complejas. Se ponen de acuerdo en que "X" representa dólares e "Y" representa horas, y manipulan estos signos en una fórmula para saber cuánto dinero ganaron en un día. Hacen que "X" represente litros de gasolina e "Y" millas, y calculan qué distancia pueden recorrer con un tanque de gasolina. Esta habilidad de crear y manipular signos posibilita a las personas pensar en el mundo en que viven y cambiarlo.

La mayoría de los signos son convenciones de una comunidad. Los individuos pueden desarrollar sus propios signos, pero la comunicación y las culturas dependen de conjuntos de signos compartidos por grupos de personas. Benjamin Whorf, un antropólogo interesado en el lenguaje, escribió:

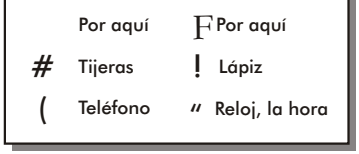
> Recortamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y les damos importancia de la forma en que lo hacemos porque nos hemos puesto de acuerdo para organizarla de esta forma: un acuerdo que mantiene toda nuestra comunidad hablante y se codifica en los patrones de nuestro lenguaje (Postman y Weingartner 1969, p. 126).

arbitrario, y niegan que "cualquier causa universal y trascendente provoque la asignación de un significante determinado a un significado" (Saussure 1983).

68 Consulte Peirce 1955 para un análisis más detallado de la naturaleza de los signos como los percibimos. Según Peirce el *objeto* es la realidad objetiva (los árboles reales), el *representante* son los signos que usamos para representar esta realidad (la palabra escrita o hablada *árboles*) y el *interpretante* es la imagen mental que estimula estos signos (la imagen y las categorías menta les de árboles).

Figura 9.2

Íconos frecuentemente utilizados



Los significados de las palabras y otros signos se aprenden a partir de cómo se usan en la vida cotidiana. La gente usa signos para comunicarse entre sí, para almacenar información e ideas y para transmitir conocimientos de una generación a otra. Aprender una cultura es aprender y comprender sus signos y cómo éstos influyen en la manera en que la gente percibe el mundo. Existen muchas teorías sobre los signos que no podemos desarrollar aquí.[69] Basta decir que éste es un asunto crucial en la discusión de estructuras religiosas en general y religiones populares en particular.

Los tipos de signos

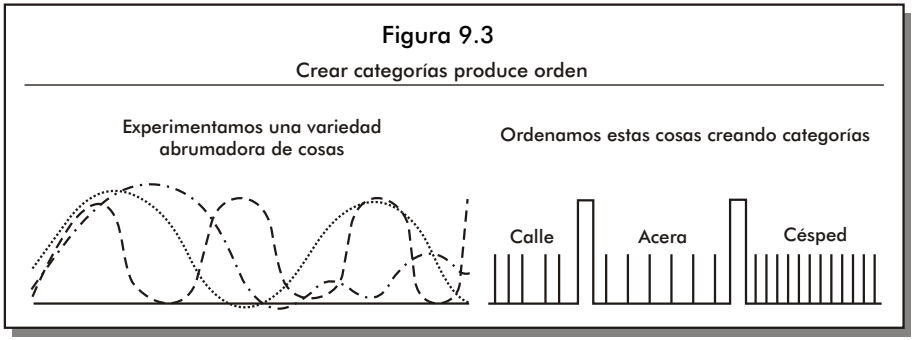
Peirce clasifica los signos en tres tipos: índices, íconos y símbolos (1955, p. 391). Los *índices* son signos que indican directamente la existencia de algo más. Los producen las realidades que ellos representan. Por ejemplo, unas huellas en la arena le indican a un cazador que un ciervo ha estado allí, unos relámpagos demuestran la presencia de una tormenta, el latido de un corazón revela que existe vida y la fiebre y otros síntomas advierten sobre la presencia de una enfermedad. Los índices son manifestaciones naturales y son comunes a todas las culturas.

Los *íconos* son signos que se asemejan a las realidades que representan. Algunos ejemplos incluyen fotografías, pinturas, esculturas, películas y gráficos. En el caso de los íconos generalmente hay alguna similitud entre el significante (la flecha, la cerca, el dibujo de un árbol) y lo que significa (por aquí, no cruzar, árbol). Un buen ejemplo es el uso extendido de los íconos en los programas de computación en la actualidad (Figura 9.2).

Los *símbolos* son más generales. Son todo aquello que las personas usan individual o grupalmente para representar otra cosa. Los hispanohablantes usan palabras como "árbol", "casa" y "camino" para referirse a realidades del mundo real, e "ideas", "ira" y "esperanza" para representar ideas y sentimientos internos e invisibles. Usan "palabra" como un símbolo para representar todo un conjunto de símbolos, y "justificación" para hablar de un proceso.

Los símbolos son categorías mentales que los humanos crean y rotulan para comprender y ordenar las realidades en las que viven. Sin ellos los individuos no pueden pensar, entender o incluso experimentar verdaderamente el mundo en que viven. Con ellos, pueden comprender y controlar su mundo. Las cultu-

69 Para nombrar algunas, las de Paul Tillich, Lonergan, Sperber y de Saussure.



ras son los mundos mentales que las sociedades construyen para vivir en un mundo confuso: para darle orden y significado; y los símbolos son los ladrillos que usan para construir estos mundos. Este capítulo se centra en los sistemas de símbolos y los íconos que la gente usa en sus actividades religiosas.

Símbolos y significados

Los símbolos expresan las tres dimensiones principales de experiencias humanas: las ideas que otorgan significado al mundo que nos rodea, los sentimientos que son las reacciones a ese mundo, y los valores y lealtades que motivan y guían las acciones de las personas. La mayoría de los signos combinan las tres dimensiones, pero muchos enfatizan sólo una de ellas.

Los significados cognitivos

Los símbolos juegan un papel clave para que las personas comprendan el mundo, ya que organizan las experiencias en categorías mentales. La naturaleza varía infinitamente: no hay dos árboles exactamente iguales, ni dos personas idénticas. Sencillamente no puede existir una palabra distinta para cada objeto o realidad de la naturaleza. Para comprender el mundo los individuos deben reducirlo a un número manejable de categorías, de esta manera se pueden agrupar muchos objetos diferentes y llamarlos "árboles", aunque algunos sean altos y otros bajos, algunos perennes y otros caducifolios, algunos jóvenes y otros viejos. Si no crean categorías que junten cosas similares y las diferencien de las cosas que son distintas, los humanos no pueden comenzar a captar el mundo infinitamente variado y cambiante en que viven.

No obstante, crear categorías implica que se deben trazar límites entre las distintas clases de cosas. Por ejemplo, en los hogares del continente americano, las paredes dividen el espacio en distintas "habitaciones". Además, las paredes —que deben permanecer limpias— se diferencian de los pisos, sobre los que camina la gente. Las molduras revelan los límites. Los tenedores, las cucharas y

los cuchillos se ubican en diferentes cajones, los libros se ordenan por categoría en estantes, y la ropa oscura se separa de la clara para lavarla. Se barre la suciedad de las aceras (cuando sale se transforma en "tierra"), se saca la "maleza" del césped, se cubren y pintan las grietas de las paredes y se usan corbatas para tapar las arrugas en el frente de la camisa. Poseer categorías claras ayuda a las personas a crear una sensación de orden —y por lo tanto de sentido— en la maraña de su vida cotidiana. Las clasificaciones dan a las personas un sentido de continuidad y estabilidad que perdura en el tiempo. Un mundo ordenado es un mundo que conocen (Figura 9.3) y les da una sensación de sentido y predictibilidad.

Se deben conservar los límites o empezará el desorden. Aparecerá mugre en el piso de la cocina, manchones en las paredes y manchas de barro en el automóvil. Cuando los límites se hacen confusos, las personas experimentan una sensación de caos. Cuando los límites se modifican, sus experiencias fundamentales de la realidad se ven amenazadas. Por esto los individuos luchan para conservar los límites, porque la falta de límites les causa una sensación de confusión y falta de sentido.

¿De qué manera la gente crea límites en un mundo que ofrece una variedad abrumadora de experiencias? El orden implica restricciones. Se debe hacer una selección limitada de todos los materiales posibles y ordenarlos en categorías, pero siempre hay cosas que no encajan en las categorías de una cultura. En el capítulo 8 mostramos que las personas a menudo tratan a las cosas ambiguas como algo sucio que debe ocultarse y evitarse. Por ejemplo, generalmente la baba, la orina, las heces y la sangre menstrual se consideran "sucias"; están en el límite entre lo humano y lo no humano. En muchas culturas esta lista incluye los recortes de uña y los mechones de cabello, la leche y la sangre humana. Comúnmente se cree que los cadáveres son impuros porque son humanos y no son humanos al mismo tiempo. El concepto de contaminación está muy extendido, y ayuda a los individuos a mantener el orden contribuyendo a evitar la confusión de los límites entre categorías.

Las personas también crean límites tratando las cosas ambiguas como sagradas y por lo tanto como peligrosas y tabú. Los templos, ídolos, libros religiosos y otros objetos sagrados son tratados con cuidado, para evitar que se contaminen y los culpables sufran un castigo. En el Antiguo Testamento, el tabernáculo era el lugar que se encontraba entre Dios y el pueblo de Israel, y por lo tanto era sagrado.

Las ambigüedades, sean sagradas o profanas, cumplen otra función. Son cosas sin clasificar que pueden conformar nuevos órdenes. En consecuencia, son áreas de creatividad potencial a partir de las cuales pueden generarse nuevos órdenes. El caos puede ser malo, o puede constituir un potencial que no ha sido conformado.

Los signos comunican información cognitiva de dos formas. Muchos signos que se usan en la vida cotidiana *denotan* o directamente representan lo que significan. Hay una asociación directa entre el significante y aquello significado: entre el símbolo y las "realidades" a las que se refiere. Los hablantes de español ven un árbol y piensan en la palabra *árbol*. Ven a una niña corriendo y hablan de "correr".

A medida que las personas usan signos, no obstante, comienzan a asociarlos con ciertas experiencias y contextos. Luego, cuando usan los signos nuevamente, vienen a su mente estas asociaciones secundarias, otorgando a los signos *significados connotativos:* las ideas, sentimientos, valores y creencias asociados consciente o inconscientemente con los signos. Los significados connotativos evocan la enciclopedia de asociaciones que han establecido las personas con ese signo durante sus vidas.

Los significados connotativos a menudo son personales y privados y se evocan cuando aparecen los signos. Muchos significados connotativos son públicos, asociaciones determinadas culturalmente que las personas aprenden con los propios signos. Por ejemplo, la palabra "perro" en español denota una cierta categoría de animales. Los occidentales también aprenden a asociarla con ideas tales como doméstico, amigo y cacería. Extienden esta asociación cuando dicen: "vive una vida de perros" o "la trataron como un perro". Por otro lado, la palabra "zorro" se refiere a otra categoría de animales asociada a ideas como salvaje, enemigo, peligro y objeto de la cacería. Los hispanohablantes a menudo dicen que alguien es "astuto como un zorro". Los significados denotativos son generalmente precisos, literales e inmediatos. Los significados connotativos, por otro lado, con frecuencia son imprecisos, asociativos e indefinidos, y permiten una variedad de interpretaciones.

Los significados expresivos

Algunos signos evocan sentimientos profundos. A menudo la música, la danza y el arte se consideran cultura expresiva, porque fueron creados principalmente para expresar las reacciones afectivas de la gente ante la vida. Las personas sonríen cuando reciben flores o joyas de regalo y las embarga la pena cuando ven fotos de seres queridos que han muerto.

En la conducta expresiva, la experiencia en sí misma es una parte central del significado. El llanto de un niño, la risa de un adulto, los quejidos de una persona herida, los gestos de una persona enojada: todos estos pueden estar determinados culturalmente o disimulados, pero los patrones básicos están distribuidos ampliamente. Comer juntos no sólo expresa un deseo de relacionarse: es relacionarse. Hacer una reverencia o postrarse ante otro generalmente significa sumisión total.

Figura 9.4
La naturaleza multivocal de los colores

Área	Color				
	Rojo	**Amarillo**	**Verde**	**Azul**	**Blanco**
SENTIMIENTOS	enojo	cobardía	envidia	furia	miedo y sometimiento
SEÑALES DE TRÁNSITO	pare	despacio, ceda el paso, con precaución	siga	<linterna (policía)>	
LA POLÍTICA	comunistas		ecologistas		
SÍMBOLOS NATURALES	sangre: la vida y la muerte	oro: las riquezas y el cielo	vegetación: la vida y la fertilidad	libertad: el cielo y el mar	nieve: la limpieza y la pureza

Agitar flechas, arrojar piedras o apuntar con armas es amenazar con violencia. En todos estos signos, el significante y el significado están estrechamente vinculados en la mente de las personas.

La danza y la música son otras formas de conducta expresiva. Los ritmos, compases, melodías y estilos son en sí mismos gran parte del mensaje. Los significados que subyacen los conciertos de rock pesado son distintos a los que subyacen una orquesta sinfónica o un canto fúnebre. En muchas sociedades, los sonidos de percusión, como los petardos, los golpes de tambor o los disparos de armas de fuego se emplean para convocar y entretener a los espíritus. Las drogas, el baile descontrolado y las actividades masivas se usan para producir experiencias de éxtasis y visiones de otra realidad. De forma similar, la autotortura está estrechamente ligada a experiencias de arrepentimiento.

Los significados evaluativos

Finalmente, los signos capacitan a los humanos para emitir juicios y los motivan para la acción. Las personas ven una luz roja y detienen su automóvil, huelen una rosa y abrazan a sus esposos o esposas, escuchan cantar al coro y adoran a Dios. Las marchas militares, las banderas y los símbolos religiosos inspiran coraje a los individuos para morir por su país o por su fe. Las multitudes que alientan, las bandas, los uniformes y las mascotas motivan a los deportistas a jugar lo mejor posible, y el deseo de obtener calificaciones altas impulsa a los estudiantes a estudiar toda la noche.

Figura 9.5

Naturaleza multivocal en la cultura india

Notas de la escala musical	Partes del cuerpo	Colores	Animales y pájaros	Maestros espirituales	Dioses
Sadja (Sa=Do) Sa: en el hogar, sin cambios, invencible, un yogi en trance	alma	rojo del loto	pavo real	Dakas	Agni, dios del fuego
Rishaba (Ri=Re) Ri bemol: medio dormido, perezoso, soñoliento, taciturno, triste Ri sostenido: bien despierto, la indolencia de una persona bostezando	cabeza	azul verdoso	toro	Atri	Brahma, dios de la creación
Gandhara (Ga=Mi) Ga bemol: abrumador, desamparado, lastimero Ga sostenido: inquisitivo, alerta, un niño curioso	brazos	amarillo dorado	cabra	Kapila	Chandra, la luna
Madhyama (Ma=Fa) Ma: serio, noble, poderoso, domina el ambiente	pecho	jazmín	grulla	Vasita	Vishnu, el sustentador
Panchama (Pa=Sol) Pa: brillante, dueño de sí mismo, la media naranja de Sa.	garganta	azul oscuro	Indian Cucko	Bhargava	Narada, sabio divino
Dhaivata (Dha=La) Dha bemol: congoja, patetismo Dha sostenido: musculoso, robusto	caderas	amarillo brillante	caballo y rana	Narada	Tumburu, divino

Los símbolos multivocales

Los símbolos no son elementos aislados. Pertenecen a conjuntos en ámbitos cognitivos. Sus significados derivan no sólo de las realidades a las que se refieren, sino también de su relación con otros signos de ese ámbito. Por ejemplo, "rojo" se refiere a un cierto color, pero también se opone a "anaranjado", "amarillo" y a los otros colores del arco iris.

Muchos símbolos pertenecen a más de un ámbito cognitivo. Por ejemplo, en el conjunto de colores, "rojo" se refiere a un cierto color, en el ámbito de la política se refiere al comunismo, y en el ámbito de las emociones se relaciona con el enojo (Figura 9.4). Esta naturaleza multivocal de los símbolos teje redes de significado que entrecruzan la cultura y vinculan diversas áreas para formar un único bloque.

En muchas sociedades, el vínculo entre los ámbitos cognitivos es mucho más rico que en Occidente. Por ejemplo, en la India, las notas musicales se relacionan con partes del cuerpo, colores, animales y aves, maestros espirituales, dioses y estados de ánimo (Figura 9.5). La nota musical Sadja (equivalente a la nota occidental Do) evoca, como en un trance, el alma, el color rojo, el pavo real, al sabio Dakas y a Agni (el dios del fuego, y la sensación de sentirse en casa). Escuchar música, por lo tanto, es evocar significados religiosos, estéticos y afectivos. Ver un pavo real trae recuerdos de una nota, una melodía, un color, un dios y un estado de ánimo.

Los símbolos dominantes

Todos los pueblos tienen algunos símbolos que adquieren gran importancia. Estos son poderosos porque condensan temáticas cognitivas, afectivas y evaluativas profundas en un único símbolo. Expresan y comunican las experiencias más profundas e íntimas de la vida humana. Generan emociones poderosas y respuestas morales. Según Victor Turner, estos símbolos dominantes

> ...operan culturalmente como mnemotécnica... como "cubos de almacenaje" de información, no sobre técnicas pragmáticas, sino sobre cosmologías, valores y axiomas culturales, a través de los cuales se transmite el "conocimiento profundo" de una sociedad, de una generación a otra (1972, p. 486).

La mayoría de los signos dominantes son multivocales. El mismo signo tiene muchos significados distintos, y diferentes niveles de importancia. Por ejemplo, una bandera india significa: (1) la bandera en sí misma (denotación), (2) las ideas nacionalistas asociadas a ella, por ejemplo, "India", (3) La Rueda del conocimiento (las connotaciones asociadas con la rueda en el centro de la bandera india) y (4) orgullo y sacrificio nacional.

La naturaleza multivocal de los símbolos dominantes los hace poderosos, debido a que actúan para unificar creencias, sentimientos y valores axiomáticos dispares. Ayudan a las personas a resolver contradicciones, combinando opuestos en el mismo símbolo en tensión creativa. Por ejemplo, la sangre representa la vida y la muerte; la pureza (bañarse en sangre) y la contaminación (la sangre menstrual, la sangre de un asesinato); un tabú (no comas sangre) y un alimento sagrado (la comunión). También reúnen experiencias y contextos diversos y tejen un hilo común a través de ellos. Por ejemplo, se habla de pactos de sangre, sacrificios de sangre, venganzas de sangre, baños de sangre y hermanos de sangre. Estos símbolos pueden combinar los elementos más dispares en una expresión unitaria.

Los símbolos dominantes son dinámicos porque son indefinidos y reúnen distintas analogías y asociaciones en una forma concreta. Esta ambigüedad los hace generativos, porque la red de sus asociaciones lleva a las mentes humanas a explorar nuevas conexiones. Se asocia el agua al bautismo, al bautismo de fuego, a la iniciación y a la muerte y resurrección.

A diferencia de los símbolos corrientes, que sólo hablan de cosas superficiales, los símbolos dominantes tocan todas las cuerdas del espíritu humano al mismo tiempo. Apuntan al interior, no al exterior, y tocan las profundidades más secretas del alma. Pueden evocar los sentimientos humanos más profundos y motivar sus reacciones más profundas.

Las funciones de los símbolos

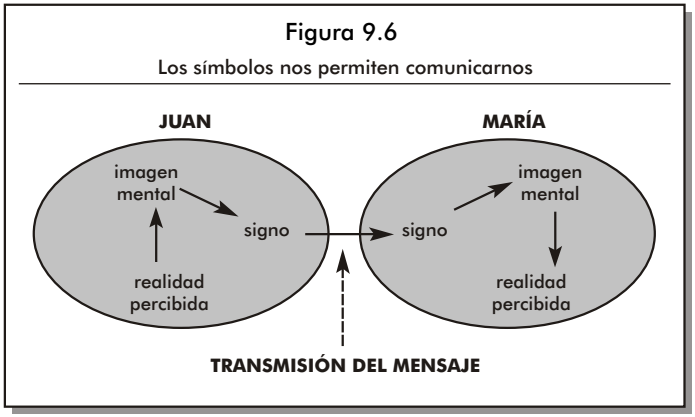
La forma en que funcionan los símbolos varía considerablemente. Es esencial entenderla para comprender la naturaleza de los símbolos religiosos.

La comunicación y la ejecución

Los símbolos cumplen dos funciones importantes en la sociedad: comunican información y transforman la realidad. En la vida religiosa, estas dos operaciones a menudo están entrelazadas. Las personas se inclinan ante imágenes que les recuerdan a sus dioses, pero a menudo llegan a considerar a estas imágenes como dioses en sí mismos. Las personas cantan canciones no sólo para transmitir su veneración a Dios, sino, de hecho, para adorarlo.

Los símbolos comunicacionales

La semiótica triádica explica como la comunicación humana es posible. En su interior, las personas tienen ideas, sentimientos y valores. Para comunicarlos, deben codificarlos en signos que otros puedan percibir, ya sea a través de la vista, el sonido, el tacto, el gusto o el olfato. Los demás reciben y decodifican los signos. Por ejemplo, Juan tiene una idea, sentimiento o valor que quiere comunicarle a María. Para hacerlo debe codificarlo en formas simbólicas que María pueda percibir, como el discurso, los gestos, las expresiones faciales o la escritura (Figura 9.6). Entonces María decodifica los signos y crea una imagen mental de lo que Juan le comunicó. Ellos pueden verificar que María haya entendido a Juan con mayor o menor exactitud cotejando sus interpretaciones con la realidad a la que se refieren los signos, y luego comunicándose nuevamente mediante más símbolos. Esta clase de verificación es más fácil en el caso de comunicaciones sobre el mundo material (“hay tres vacas en el prado”) que sobre realidades espirituales (“hay un fantasma en la casa”). Como los individuos



no se pueden comunicar sin signos, el mundo de los signos —tales como los idiomas, gestos e íconos— no sólo incluye la forma en que se comunican sino la forma en que piensan en las cosas. Sperber y Wilson llevan esto un poco más lejos y enfatizan la importancia de las inferencias (o interpretaciones) de los receptores con relación al propósito del comunicador. Cuando el propósito del comunicador y la inferencia coinciden, la comunicación ocurre como la espera el iniciador. Esto tiene implicancias cruciales para aplicar la Palabra de Dios a la respuesta religiosa humana, como veremos en la última sección de este libro.

En el área de la comunicación, las conexiones entre el signo y la realidad a la que se refiere varían considerablemente. En el caso de muchos símbolos, el vínculo es arbitrario y libre. En Occidente, las personas eligen el nombre de sus hijos según sus preferencias personales, convenciones sociales (ciertos nombres son para niñas y otros para varones) e historia (nombres que han sido usados en esa cultura o familia en el pasado). Crean nuevas palabras como rótulos para referirse a nuevas creaciones, como la radio, la televisión, el fax, el satélite e Internet. Con el tiempo, muchas de ellas pasan a ser aceptadas socialmente, y se transmiten de generación en generación. Para ese entonces, el vínculo entre un símbolo y la realidad ya no es arbitrario. Los individuos pueden tratar de controlar o cambiar los significados de las palabras, o darles sus propias definiciones personales, pero sus esfuerzos son inútiles si no pueden lograr que la comunidad acepte sus definiciones. Este vínculo social explica porqué las personas usan distintos conjuntos de símbolos en distintos entornos sociales. Algunos símbolos se usan en contextos religiosos, otros en entornos económicos, sociales y políticos.

En el caso de otros signos el vínculo entre la forma y el significado es más estrecho. En muchas sociedades el nombre de una persona es más que un rótulo arbitrario. Los nombres se usan para reflejar el carácter de una persona (“Valiente”, “Corajudo”) o para influir en la personalidad del niño. El arte, también, a menudo se basa en vínculos literales o analógicos entre la imagen y la realidad

que representa. Resulta útil en este caso, notar la distinción entre arte e historia. El artista religioso busca comunicar un mensaje espiritual más profundo, no una representación precisa de los acontecimientos desde el punto de vista histórico. Un renombrado artista coreano pintó una serie de cuadros que muestran a Jesucristo como un maestro coreano que usa el sombrero negro que usan todos los maestros coreanos tradicionales. Las casas y las ropas son de estilo coreano. Obviamente, la intención de este artista no es representar hechos históricos. Por el contrario, está tratando de expresar una verdad más profunda: que Cristo se identificó con la humanidad —toda la humanidad, incluso la coreana— en su vida y en su muerte. Otros artistas occidentales han hecho lo mismo, pintando a Jesús como un hombre rubio, de ojos azules.

En el caso de algunos símbolos, el signo (significante) y la realidad a la que se refiere (significado) están estrechamente relacionados. Por ejemplo, en algunas sociedades se cree que una persona y su sombra se relacionan integralmente. Dañar a la sombra equivale a dañar a la persona. Entre los shilluk de África Oriental, para investir a un nuevo rey se lleva a cabo un largo ritual en el que el rey electo se sienta en el banco real, que es el centro de poder divino y regio. Este banco no sólo representa el poder: se cree que lo contiene (Evans-Pritchard 1962, pp. 66–86). En gran parte del mundo, las reliquias y los lugares sagrados —como el Sudario de Turín, el diente del Buda en Sri Lanka y la Piedra Negra que el ángel Gabriel supuestamente entregó a Ismael y que se encuentra en la Kaaba— son tan importantes como las personas y los sucesos sagrados, y a menudo se les atribuyen poderes curativos o milagrosos. Un ejemplo secular moderno de esta asociación entre el significante y el significado es la forma en que los fanáticos de celebridades como Elvis Presley o Madonna, atesoran los objetos asociados a ellos.

En el caso de los signos y rituales religiosos, a menudo existe un vínculo estrecho entre significantes y realidades. Esto los hace sólidos y duraderos. Estos signos proporcionan la estructura sobre la cual descansa el resto de esa cultura. Como señalan Peter Berger y Thomas Luckmann: "el imperativo cultural de la estabilidad y, al mismo tiempo, el carácter *inestable* inherente a la cultura plantean un problema fundamental para el hombre y su construcción del mundo".

Los símbolos performativos

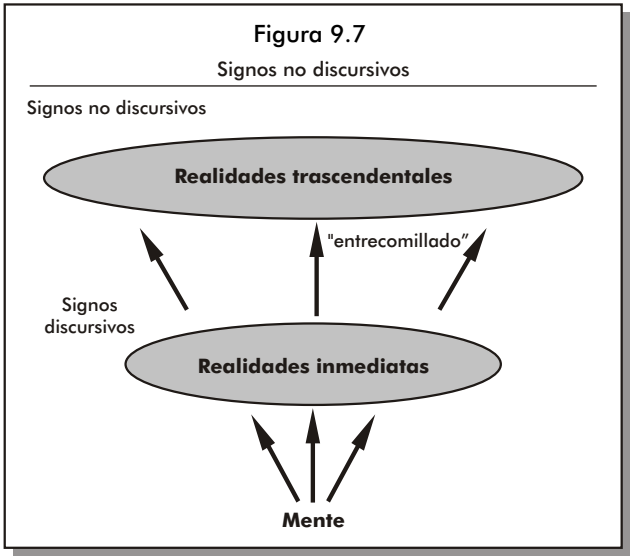
Algunos símbolos no sólo comunican creencias, sentimientos y valores, sino que transforman la realidad. Un ejemplo son los dictámenes legales. Cuando un juez le dice a un acusado: "Se lo encuentra culpable", no está simplemente transmitiendo información. Al pronunciarse, el juez convierte a una persona inocente ante la ley en un delincuente. En otras palabras, cambia el estatus de la

persona en la sociedad, así como también la forma en que otros se relacionan con ella. Del mismo modo, cuando un ministro religioso dice: "Los declaro marido y mujer", transforma a los novios en una pareja casada ante el estado y la sociedad. Encontramos otro ejemplo de signos performativos en Daniel 6:8–9, cuando el Rey Darío expide un decreto y lo pone por escrito, el cual él no puede revocar. En muchas sociedades feudales, poner sellos en cartas u objetos los convertía en propiedad de la Corona. Hoy en día, hacer una promesa o dar una orden, pedir perdón o hacer una advertencia, son actos performativos, no sólo comunican ideas. Los individuos no pueden someter estos actos de habla a juicios de veracidad. En todos ellos, los símbolos no sólo comunican, sino que tienen el poder intrínseco de hacer que ocurran cosas.

Todo objeto que indica un límite es de naturaleza performativa. Las cercas y las rocas que delimitan los campos, las líneas que marcan carriles en las rutas o en las canchas de voleibol y las paredes de los templos no sólo muestran dónde están los límites, sino que crean esos límites.

En el ámbito de la magia también hay un vínculo estrecho entre las creencias, la conducta y los objetos. En las sociedades orales es común la creencia de que los sonidos son poderosos y sagrados. Las personas creen que decir cosas equivale a hacer que sucedan. El sonido correcto en un ritual puede provocar la lluvia. Otros sonidos, como los gritos o el sonido del tambor, ahuyentan a los malos espíritus. En el caso de la magia contagiosa, el objeto debe pertenecer a la persona que será víctima de la magia: un mechón de cabello, una uña, un trozo de tela o una huella. En el caso de la magia imitativa, el objeto debe reproducir a la persona de alguna manera. Por ejemplo, se modela una muñeca y se le da el nombre de la persona. Se supone que lo que se le hace a la muñeca se le hace a la persona. Lo mismo ocurre con los cánticos mágicos, donde cada sonido debe ser correcto o el cántico no causará efecto. En el caso de los amuletos, los encantamientos, la parafernalia de adivinación y los repelentes de espíritus, la forma en sí misma tiene poder mágico.

Muchos rituales se consideran performativos. El debate de la iglesia con relación a la Cena del Señor se relaciona con el vínculo entre los símbolos y las realidades que representan. Para los católicos y algunos anglocatólicos, es decir anglicanos que adoptan prácticas rituales de la misa católica, el pan y el vino son más que símbolos imprecisos que recuerdan al cuerpo y la sangre de Cristo. Después de la Consagración, éstos son realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, de alguna forma misteriosa que el lenguaje y el pensamiento común no puede expresar. Las formas, después de la consagración, se transforman en el mensaje: el medio por el cual se administra la gracia al pecador arrepentido.



Los símbolos discursivos y no discursivos

Los símbolos funcionan de dos formas distintas: discursiva y no discursiva. Es importante hacer esta distinción para comprender el poder de los símbolos sagrados. La mayoría de los símbolos que la gente usa en su vida cotidiana son discursivos. Hay un vínculo referencial inmediato entre las categorías mentales de la gente y el mundo de sus experiencias. Ven un árbol, lo imaginan en su mente y piensan en la palabra *árbol*. Pueden pensar en otros árboles que hayan visto y compararlos con el que tienen ante sus ojos. Ven a una muchacha corriendo y les dicen a sus amigos que ella estaba "corriendo". Recuerdan haberla visto el día anterior o recuerdan sus propios intentos de correr. En su mayoría, los enunciados discursivos tratan de información que puede analizarse y calificarse de verdadera o falsa.

Los signos no discursivos son más difíciles de describir. No se refieren a las cosas directamente: señalan cosas que no pueden expresarse con simples palabras. Superan los límites del lenguaje discursivo para hablar indirectamente sobre lo "indescriptible". Con frecuencia se refieren a ideas, emociones y motivaciones que trascienden las experiencias humanas corrientes e inmediatas. Por ejemplo, en un poema lírico, Goethe usa "sol" y "primavera" no para brindar a los lectores datos meteorológicos, sino para comunicar sentimientos y valores profundos. Otros ejemplos de signos no discursivos son símbolos de estatus como las insignias militares, símbolos nacionales como los estandartes e

himnos, y el dinero. Estos signos expresan y comunican expresiones culturales más profundas en el mundo.

Los símbolos no discursivos lidian con las ambigüedades, incertidumbres y misterios de la vida comparados con las experiencias sensoriales, que son analizadas de forma racional e inmediata. Les interesan más las realidades ocultas bajo la superficie de las cosas que las realidades naturalistas que se perciben con los sentidos. Por ejemplo, en el arte medieval, Jesús a menudo aparecía con un halo sobre su cabeza que mostraba su santidad y deidad. Como se refieren a realidades transempíricas, los enunciados no discursivos no pueden ser calificados directamente de verdaderos o falsos. Señalan realidades que van más allá de las realidades empíricas (Figura 9.7). Expresan emociones y compromisos. Después de cantar una canción o leer un poema, una persona no tiene más información; tiene más experiencia.

En el centro de los símbolos no discursivos yacen la analogía y la metáfora. De hecho, C. S. Lewis señala (1970, p. 71) que todo enunciado —excepto aquello sobre objetos de los sentidos— es metafórico de principio a fin. Éste es el lenguaje de la imaginación. Los humanos usan palabras comunes para hablar de cosas que superan sus experiencias inmediatas, y con esas palabras intentan señalar una realidad más allá de sí mismos. Llamar a Dios una "Fuerza", como el viento, es tan metafórico como llamarlo Padre o Rey. El salmista se refiere a la Palabra de Dios como una "luz", "lámpara", "ley" y "testimonio" (Sal. 119).

Los signos no discursivos con frecuencia no son verbales. Incluyen aromas: incienso, rosas, café, hierba húmeda. Cada uno evoca sentimientos y recuerdos poderosos, como amor, nostalgia y náusea, y deseos como el hambre y la sed. Incluyen sabores: chocolate, especias, sangre y comidas étnicas, que despiertan en nosotros placer, dolor e identidad étnica. Los signos no discursivos no pueden clasificarse en taxonomías y áreas. Sólo pueden enumerarse según sus causas: perfume, incienso, rosas, establos, lluvia y cafeterías.

El significado de los signos no discursivos no se descubre mediante una exégesis literal de sus realidades explícitas. Por el contrario, comúnmente su significado se halla en la representación del signo: hacer un regalo, estrechar la mano, hacer una reverencia, pararse cuando una mujer entra a una habitación, cubrirse la boca para bostezar o pararse o alzar las manos en la iglesia. Cuando se les pregunta por qué hacen estas cosas, las personas normalmente no pueden explicar el "significado" literal de la acción, sólo emitir algún comentario vago sobre "buenos modales", "costumbres", "mostrar aprecio", "saludar a la persona" o "adorar". Un historiador podría decir que estrechar manos en Occidente originalmente era una señal de que uno no estaba armado, y que extender la mano derecha impedía que una persona golpee a la otra, pero esta descripción

del significado original (incluso si fuera verdad) no representa la intención de las personas al estrechar las manos hoy en día. El significado de los símbolos no discursivos a menudo no es explícito ni analítico, sino inconsciente y público.

Los símbolos no discursivos pierden su significado cuando se los reduce a lenguaje corriente. Por ejemplo, un joven no le dice a su novia: "Querida, te amo. Mi ritmo cardíaco es de treinta y cinco latidos por minuto, mi adrenalina subió al veintidós por ciento y mis manos están sudando". Le regala flores y joyas, le canta canciones y la besa, todo lo cual expresa sentimientos más precisa y profundamente que la mera información cognitiva. Así lo expresa Von Bertalanffy:

> Si el significado del *Fausto* de Goethe o los paisajes de Van Gogh o *El arte de la fuga* de Bach pudiera expresarse con términos discursivos, sus autores no se hubieran molestado en escribir poemas, pintar o componer, sino que hubieran escrito tratados científicos (1981, p. 52).

En la comunicación discursiva, los signos hablan del mundo exterior; en la comunicación no discursiva, las personas interpretan el mundo que los rodea de acuerdo a categorías y realidades que trascienden las experiencias cotidianas. A diferencia de las palabras discursivas, que usan categorías para hacer enunciados sobre el mundo, los enunciados no discursivos usan categorías de este mundo para crear y establecer relaciones entre las categorías que se refieren a realidades transempíricas.

Las metáforas

Una manera de expresar ideas no discursivas es usar metáforas, estereotipos, alegorías u otras figuras retóricas. Por ejemplo, la gente se refiere a Dios como una "persona" porque ésa es la analogía más cercana en su experiencia que les sirve para entenderlo. Él trasciende el género, sin embargo los cristianos a veces lo nombran como Padre o Madre. Se refieren a la iglesia como un "cuerpo" y emplean analogías sobre la cabeza, los brazos, los ojos y el corazón para referirse a sus distintas partes y funciones. Las iglesias medievales se construían para representar tanto a la cruz de Cristo como al cuerpo humano. El presbiterio era la cabeza, los cruceros los brazos, el centro el corazón y el sector del público los pies. La devoción al crucifijo estaba dirigida a la crucifixión en el monte Calvario, y por ende a Cristo por Su redención.

Las metáforas hacen uso de la homología, la analogía o la contigüidad para generar nuevas interpretaciones basadas en comparaciones u oposiciones. Para expresar amor, los estadounidenses hablan de flores, miel, pájaros, sol, luna, estrellas y corazones, y regalan perfumes, dulces y diamantes. En algunas socie-

dades, las metáforas a menudo se extienden a distintos ámbitos de la experiencia humana en redes complejas de significado. Los indios osage asociaban al águila con el relámpago, al relámpago con el fuego, al fuego con el carbón, y al carbón con la tierra. El águila, por lo tanto, era uno de los "amos del carbón", y por ende, un animal terrestre. La tortuga de cola dentada representaba la bóveda celeste, porque tenía seis o siete bordes dentados que correspondían a los seis o siete rayos que el sol emite cuando se eleva sobre el horizonte. Esas conexiones se basan en semejanzas que se emplean para relacionar un mundo dispar y convertirlo en un todo interconectado (Sperber 1974, p. 26). Las metáforas ejercen presión para reemplazar los credos estéticos y fáciles por imágenes dinámicas y fluidas que engloben mejor lo sagrado.

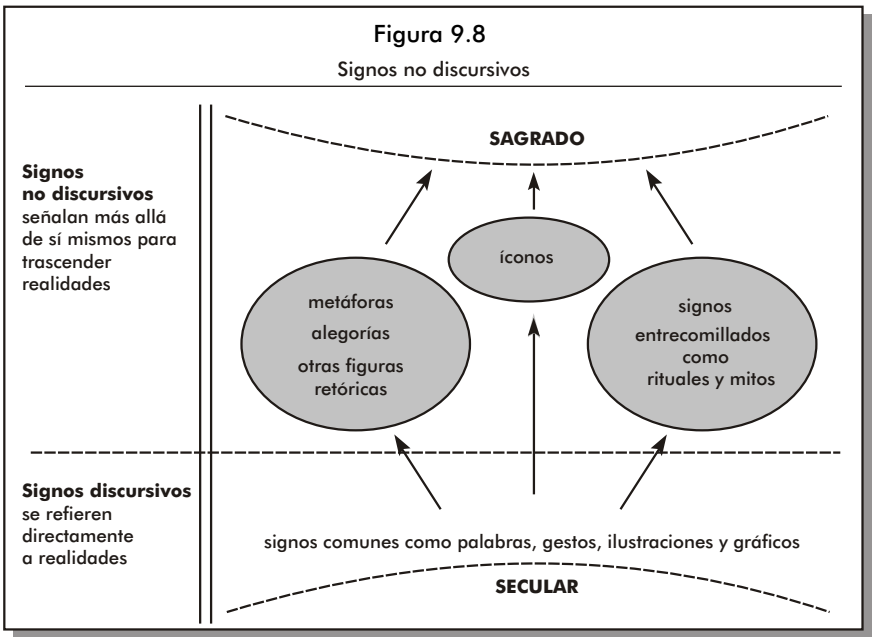
La cultura expresiva

La música, el arte, la danza, la arquitectura, la pompa, las procesiones y otras formas de lo que los antropólogos llaman cultura expresiva juegan un papel vital en la comunicación no discursiva. Son lenguajes simbólicos que no comunican pensamientos comunes sino sentimientos íntimos. Combinan ideas y sentimientos en forma de imágenes sensoriales y los reafirman emocionalmente. El incienso, las flores, las campanas, los tambores, las máscaras y las imágenes proporcionan representaciones simbólicas concretas de profundas experiencias humanas. Como con cualquier lenguaje, hay que aprender y apreciar estos símbolos para entender su poder en las vidas de las personas corrientes.

Los signos expresivos son especialmente importantes en sociedades orales que codifican sus creencias en forma de canciones (teología lírica), arte, máscaras, templos, banderas, vitrales, estaciones de una procesión y otras formas visuales que condensan mucha información en una sola experiencia y se recuerdan con facilidad.

El encomillado

Un tercer tipo de signo no discursivo se compone de símbolos corrientes que son "encomillados", para mostrar que no señalan directamente la realidad a la que se refieren, sino realidades fuera del alcance de los sentidos inmediatos. En español las personas usan comillas en una oración para indicar que están cambiando el nivel del discurso. Por ejemplo, si escriben "Juan dijo que iba a la ciudad", el hablante es el mismo todo el tiempo, pero si escriben "Juan dijo: 'voy a la ciudad'", las comillas indican un cambio de hablantes. Hay un cambio en el nivel de discurso de una persona a otra. De la misma forma, si alguien toma símbolos corrientes, como palabras u oraciones, y los "encomilla" está diciendo



"no interpreten estos símbolos literalmente. Señalan otra cosa, algo que no se puede expresar apropiadamente con palabras".

Hay muchas formas de encomillar símbolos. Las personas cantan las palabras, las dicen en lugares especiales, por ejemplo en las iglesias, las repiten en cánticos y plegarias y las incluyen en rituales como bodas y funerales. Decoran sus cuerpos, se paran en silencio, tocan tambores y se ponen máscaras para comunicar mensajes profundos. Como lo analizaremos a continuación, el "encomillado" es crucial para la mayoría de los signos sagrados.

El cuarto tipo de signos no discursivos son los íconos. Los estudiaremos en mayor detalle cuando analicemos los signos sagrados.

Los signos sagrados

Los signos sagrados son el centro de una cultura. Estos integran y expresan la cosmovisión de un pueblo: su imagen mental de la manera en que son las cosas en realidad (la dimensión cognitiva); el tono, el carácter y la calidad estética de su vida (la dimensión afectiva); y los estándares morales que establecen sus ideales y gobiernan sus relaciones (las dimensiones evaluativas).

Los símbolos sagrados difieren de otros símbolos porque son representaciones de lo que está más allá de la esfera conceptual. Apuntan a lo sagrado, al

mundo de las realidades fundamentales, una vida más profunda y misteriosa que la que los humanos conocen a través de la experiencia cotidiana (Figura 9.8). Comunican significados sobre el nivel de realidad infinito y trascendente, al cual no se puede acceder mediante la experiencia inmediata o el pensamiento racional, y el "mundo interno" de la realidad, que no se puede comprender de otra forma. Resuelven las paradojas de la experiencia humana. Al hacerlo, otorgan un significado fundamental a la experiencia humana, librando a las personas de la inmediatez, el egoísmo y la naturaleza mundana de la vida común y relacionarlos con lo universal y lo sagrado. El discurso humano es demasiado pobre para expresar todos los pensamientos que inspiran problemas tan básicos como la alternancia de la vida y la muerte y la grandeza de la esperanza. Esto se puede lograr sólo por medio de los símbolos sagrados.

Los íconos

Los íconos son imágenes, ilustraciones y máscaras que señalan realidades trascendentes a través de semejanzas que van más allá de las metáforas, las alegorías y otras figuras retóricas. Por ejemplo, los símbolos religiosos encarnan la presencia de realidades espirituales de forma mística. Las reliquias de los santos hacen más que recordar a los fieles sus vidas sagradas; materializan el poder sagrado de los santos, que se transfiere a quienes los tocan y los veneran. A menudo los ídolos no se consideran sólo recordatorios de los dioses o incluso de las moradas donde éstos viven, sino dioses en sí mismos. Otros íconos religiosos son imágenes a través de las cuales los fieles ven el mundo trascendente y sagrado que yace bajo las realidades superficiales. Los íconos religiosos comunes incluyen el agua, que representa la limpieza, tanto material como espiritual, y la sangre, que representa la vida y la muerte. Para la iglesia medieval occidental, el león era un signo de Cristo, el León de la Tribu de Judá, porque encarnaba al rey de los animales: fuerte, compasivo y noble. También se creía que el león dormía con los ojos abiertos, y por lo tanto representaba la vigilancia. El leopardo, en tanto, representaba a Satanás, por ser astuto y malvado.

La Iglesia Ortodoxa Oriental considera a los íconos obras de arte a través de las cuales brillan la belleza de Dios y el cielo, así como los santos son personas a través de las cuales fluye la belleza del Señor. Utiliza íconos no sólo para ayudar a los creyentes a pensar en verdades trascendentes, sino para experimentarlas más directamente, al divisar las realidades que yacen detrás de las imágenes. Esta iglesia rechaza el dualismo entre la materia y el espíritu que ha caracterizado a la iglesia occidental. Para ella, los íconos tienen importancia teológica porque representan la transformación, y en consecuencia, la santificación de la materia.

Figura 9.9

La naturaleza multivocal de símbolos dominantes

	CRUZ	FLORES	BANDERA
Significados no discursivos	muerte y resurrección de Cristo, nuestra salvación	amor, condolencias	nacionalismo, heroísmo, hogar
Significados discursivos • connotaciones	muerte, vida, sufrimiento, esperanza	belleza, fragancia, primavera, nueva vida	país, honor, lealtad, libertad
• denotaciones	una cruz de madera usada para crucificar a traidores del estado	rosas, claveles, violetas, diente de león, azaleas, tulipanes	un determinado trozo de tela, los símbolos impresos en ella

Signos sagrados encomillados

Las personas usan signos encomillados para hablar sobre los misterios de la religión, y para recordarse a sí mismos que éstos son sagrados. Visten ropas especiales para ir a lugares especiales en momentos especiales, para mostrar que lo que está sucediendo se destaca de la vida común. Empiezan y terminan los oficios religiosos con una plegaria. Se arrodillan o se ponen de pie y comienzan sus plegarias con "Padre nuestro..." y las terminan con "Amén" para mostrar que están hablando con Dios, no con humanos. Se arrodillan, se inclinan o alzan sus manos para mostrar adoración. Cantan, entonan salmos, leen y predican su mensaje, usando palabras y tonos de voz especiales para que todo el mundo sepa que no se trata de una conversación común. Usan liturgias formales, repiten confesiones de fe, recitan el Padrenuestro y cantan la misma canción una y otra vez.

Dos formas de símbolos encomillados son los mitos y los rituales. Ambos sustraen a los participantes de la vida cotidiana y los elevan al nivel de las realidades trascendentes. Estos aspectos serán examinados en detalle en los dos capítulos siguientes.

Los símbolos religiosos dominantes

Los signos dominantes a menudo son de naturaleza religiosa. Para los cristianos, éstos incluyen la estrella de navidad, la cruz, y el pan y el vino de la Cena del Señor. La comunión denota una comida compartida entre cristianos en un entorno ritual. El pan representa el cuerpo de Cristo, y partirlo, su muerte; la copa representa su sangre, y al comer todos juntos uno se declara un seguidor de

Cristo que participa de la comunidad de la iglesia. Incluso los símbolos seculares dominantes adoptan un aura religiosa (Figura 9.9). La bandera de Estados Unidos es un símbolo sagrado en la batalla, y las personas entregan su vida para evitar que sea profanada.

Los símbolos sagrados dominantes se encuentran condensados. Reúnen muchas creencias y emociones, a veces opuestas, y al hacerlo conectan significados dispares, creando una sola formación simbólica: lágrimas de arrepentimiento y perdón, palabras de regocijo y pena. Se combinan en rituales de diferentes texturas. En las fiestas la gente baila, come, bebe, desfila, toca música, quema incienso y usa vestimentas bizarras: todas estas acciones contribuyen a una mezcla emocional y social que otorga al pueblo su identidad grupal. Cada vez que celebran sus fiestas, reafirman la importancia de su grupo y su lugar en el universo.

La respuesta cristiana

¿Qué implicancias tiene este análisis de los símbolos sagrados para la iglesia y la extensión de su obra misionera? Primero, obliga a los misioneros y líderes cristianos a reevaluar sus propias percepciones de la naturaleza de los símbolos, en especial de los símbolos sagrados. En este siglo se ha visto una disminución de los símbolos religiosos en Occidente. El mundo, cada vez más secular, es mecanicista, tecnológico y racionalista, y al mismo tiempo niega la trascendencia y el misterio. Esta desintegración espiritual casi ha destruido la habilidad de los occidentales de reaccionar ante los símbolos sagrados. Muchos rechazan la veneración simbólica compleja de los anglocatólicos y prefieren un lenguaje simple, directo y literal para referirse a Dios. En esta literalidad discursiva, a menudo se olvida la distancia entre imagen y realidad, y con ella el sentido de trascendencia y misterio divino.

No se aprecia la habilidad de hablar metafórica y simbólicamente para transmitir la verdad. Usamos una o dos palabras para nombrar a Dios, y asumimos que conocemos a Dios plenamente. Nuestra percepción de Dios se hace estática y limitada. Por otro lado, las metáforas ejercen presión para reemplazar los credos estáticos y fáciles por imágenes dinámicas y fluidas que exploren más profundamente el misterio y la inmensidad de lo sagrado. En la iglesia y las misiones, los occidentales necesitan recuperar la importancia de los símbolos

sagrados para preservar las verdades trascendentes del evangelio durante los próximos siglos.[70]

Comprender los signos de la Biblia

Los signos sagrados tienen un rol importante en la historia bíblica, particularmente en el Antiguo Testamento. Esto se observa en el lenguaje que los hebreos usan para referirse a Dios. Todos los intentos forzados e ineficaces de describir a Dios literalmente con palabras resultan inútiles para revelar un Dios que se resiste a ser clasificado; uno que dice de sí mismo: "Yo soy el que soy" (Ex. 3:14). Lydia Harder señala que los hebreos usaban formas no discursivas de describirlo.

> El pueblo hebreo, consciente de que Dios era imposible de describir, se mostraba reacio a mencionar Su nombre. Usaban relatos, metáforas y diversos nombres sustitutos en lugar del nombre YHWH, para describir su relación con Dios y al mismo tiempo preservar el sentido de santidad y trascendencia. Dios podía ser descrito como el Dios de la guerra y también como el Dios de la Paz, el Dios que nunca cambia y el Dios que se arrepiente. Entonaban alabanzas al Señor por ser la roca estable de nuestra salvación, como así también ensalzaban la vitalidad dinámica de Dios por ser como un manantial de agua fresca (1988, p. 1).

El verdadero nombre de Dios era sagrado, y no se lo podía mencionar a la ligera. Al reverenciarlo, el pueblo ponía énfasis en la trascendencia, el misterio y la santidad de Dios. Mencionar su nombre en una conversación corriente equivalía a reducirlo a realidades finitas.

El tabernáculo y luego el templo fueron símbolos multivocales dominantes, que condensaban y recreaban la totalidad de la revelación divina. En este lugar, el pueblo se encontraba con Dios de una manera especial. Los sacrificios, los lavados, las ropas especiales y el incienso eran sermones comunicados mediante acciones. El altar donde se quemaban las ofrendas, la pila de agua, la mesa del pan de la proposición, los candelabros de oro, el altar de incienso, el arca con su querubín, las tablas de la ley y la vara de Aarón: todos proclamaban verdades profundas y multifacéticas que no sólo se dirigían a las mentes sino a los corazones y las voluntades de las personas. Éstos demuestran la importancia de las metáforas para comunicar la verdad divina. Los cristianos modernos no comprenden los rituales y sacrificios del Antiguo Testamento. En consecuencia, los

70 Como veremos en el capítulo 11, la reacción ante la transformación de símbolos sagrados poderosos en una tradición extinta no debe ser eliminar dichos símbolos; sino recrear constante mente símbolos sagrados nuevos y vivos que renueven la fe y la lealtad.

relegan al pasado y se pierden de aprender las lecciones esenciales que imparten estas ceremonias para lograr una comprensión profunda del evangelio.

La fortaleza de los íconos, las metáforas y los símbolos no discursivos también es su debilidad. Esto también se observa en la Biblia. No hay una gran distancia entre un ícono y un ídolo, entre una metáfora y equipararla con la realidad, entre los lavados y sacrificios como signos y considerarlos sustancia: pureza y adoración.

El uso de signos para comunicar el evangelio

Es crucial comprender la naturaleza y el propósito de los signos en la plantación de iglesias. Hay muchas sociedades orales y éstas codifican los mensajes en sistemas de símbolos distintos de la palabra escrita. Usan imágenes, máscaras, vestimenta, arte, teatro, historias, rituales, canciones, cánticos, proverbios, acertijos y muchos otros símbolos auditivos y visuales para simbolizar sus creencias. ¿De qué forma podemos comunicarles mejor el evangelio, utilizando los símbolos que ya conocen en lugar de pedirles primero que aprendan a leer?

La exégesis de los signos

Para comprender el mundo de los signos de un pueblo determinado hay que aprender a interpretar sus sistemas simbólicos. El estudio de sus símbolos sagrados particularmente, proporciona una oportunidad de comprender la interpretación de la realidad fundamental de un pueblo. Victor Turner sugirió que un estudio de los símbolos incluye tres niveles de análisis: El significado exegético, el significado operacional y el significado posicional.

La exégesis es el esfuerzo que hacemos para descubrir los significados profundos: hacer explícito lo que a menudo está implícito en nuestras declaraciones y acciones. Los estudiosos de la Biblia interpretan el significado subyacente de los textos bíblicos, y presentan sus resultados a través de comentarios. Los antropólogos interpretan culturas estudiando las explicaciones de los pueblos sobre sus acciones, y presentan sus hallazgos en forma de etnografías. Procuran, en lo posible, comprender el punto de vista del pueblo, y describen símbolos y ritos en términos que reflejan esa comprensión.

Toda comunicación intercultural ocurre a través de los signos, y el hecho de que distintas culturas no compartan los mismos signos y sus significados denotativos y connotativos plantea muchos problemas de gran importancia y dificultad. ¿De qué manera los misioneros pueden predicar las Escrituras cuando no hay palabras en común para referirse a Dios, al pecado, la salvación, el cielo

o la vida eterna?[71] Los misioneros occidentales deben entender la naturaleza de la traducción de la Biblia. También necesitan conocer la utilidad de los íconos, las figuras retóricas y los signos encomillados para ayudar a las personas a experimentar realidades sagradas. La adoración no puede reducirse a palabras, ni a enunciados sobre Dios. Se dirige a Dios en sí mismo. La iglesia debe resistir siempre la tentación de reducir a Dios y los misterios divinos a proposiciones racionales, o equipararlos con imágenes mentales.

El significado operacional se revela a través de las formas en que los símbolos y las actividades se usan en el contexto que se estudia. Este enfoque se centra en los significados compartidos y emotivos de la gente sobre la forma en que se maneja cierto rito o símbolo, quién lo hace y cuándo.

Los símbolos y las acciones también tienen significado posicional. Sus significados derivan de las relaciones con otros símbolos dentro de sistemas de símbolos. Por ejemplo, la sangre y la leche juegan un papel esencial en muchos ritos distintos entre los Ndembu de Tanzania. En los ritos de nacimiento representan la vida y la nutrición, en los ritos de boda representan la procreación y en los funerales, la muerte. Tomados en conjunto, los significados totales de los símbolos sagrados fundamentales ayudan a las personas a comprender la verdad y las normas fundamentales de su sociedad. El estudio de los símbolos, su significado y sus usos en distintos contextos es esencial para que los misioneros comprendan la cosmovisión que subyace una cultura. Para que sea útil al ministerio, esto debe ser aprendido y explicado.

La comunicación intercultural

Lograr una comunicación efectiva exige aprender los sistemas de signos que las personas usan en su vida cotidiana. Se comienza por aprender su idioma, pero debe extenderse mucho más allá de esto. Los misioneros necesitan aprender los significados de los tonos de voz, los gestos, el espacio, el tiempo, los colores, los objetos, la arquitectura y la conducta, si pretenden comprender el mundo de las personas.

En las sociedades orales, los individuos muchas veces usan sonidos para comunicarse entre sí. Sus mundos son muy inmediatos, personales y relacionales (Ong 1969). La comunicación es un flujo de encuentros inmediatos entre los humanos y está colmada de emociones e intereses interpersonales. En sus mundos, los sonidos hacen referencia a lo invisible y hablan de la existencia del misterio. El ca-

71 Por esto es importante que los misioneros estudien al menos las teorías básicas de la lingüís tica, los rituales, los mitos y otros sistemas de signos que se especializan en traducir signos de una cultura a otra.

zador escucha al tigre antes de verlo. No debería asombrarnos, por lo tanto, que las personas crean en espíritus, ancestros, dioses y otros seres que no pueden ver.

En las sociedades orales, el evangelio debe presentarse en términos concretos, por medio de representaciones teatrales, canciones, lecciones prácticas y otras formas que las personas puedan recordar fácilmente. Un método que los protestantes a menudo no tienen en cuenta son los catecismos. Al igual que los credos de la primera iglesia, éstos son resúmenes teológicos breves que se pueden memorizar y recordar fácilmente. Hoy en día muchos protestantes tienen teologías eclécticas pero carecen de una interpretación simple y coherente del evangelio (Bibby 1987). Las confesiones y los catecismos no sólo proporcionan una perspectiva integral de la fe cristiana, sino que también preservan dicha fe con el tiempo. Las iglesias que los emplean pueden experimentar un avivamiento, incluso si la fe de sus miembros ha perdido la vitalidad, debido a que las nuevas generaciones educadas en la iglesia captan estas verdades.

La alfabetización introduce nuevos sistemas de símbolos. La información se conserva en el papel y en los libros. Esto posibilita leer sobre lugares lejanos e ideas nuevas. Los individuos pueden organizar grandes conjuntos de información y dirigir organizaciones complejas. También congela las ideas y las convierte en formas establecidas. Las versiones orales de los relatos orales se cuentan una y otra vez, y cada vez que se cuentan sufren ligeras modificaciones. Los textos escritos permanecen iguales con el tiempo. Además, la comunicación escrita no sugiere mucho misterio y deja poco margen para lo oculto. En las sociedades alfabetizadas, el evangelio debe comunicarse a través de la palabra impresa, pero los líderes cristianos no deben descuidar el hecho de que incluso en estas sociedades, gran parte de la comunicación es oral.

Cuando se transmite el evangelio, es importante aclararle a la gente el significado de los signos que se usan. De otro modo se corre el riesgo de que las personas aprendan a usar los signos sin entender su significado. También está el peligro de que malinterpreten las plegarias y las prácticas de los misioneros y las vean como fórmulas mágicas para adquirir poderes sobrenaturales o para dañar a un rival, o como ritos eficaces que purifican a los participantes.

¿De qué manera los misioneros pueden predicar el evangelio de manera eficaz? En primer lugar, en muchas sociedades es importante ministrar públicamente de maneras concretas, visibles y tangibles. En Occidente generalmente se considera a la religión una cuestión de creencias privadas, y se la relega al hogar o a la iglesia. En gran parte del mundo, la religión es una actividad pública que se practica de forma que todos puedan verla. A menudo las iglesias no tienen paredes, y los no cristianos miran a los cristianos adorar a Dios desde afuera. Los creyentes se arrodillan y oran en ferias, estaciones de tren y otros lugares

públicos. Es más, la gente común a menudo necesita estas expresiones concretas para afirmar su fe, ya que tienden a simbolizar su fe en forma de acciones, teatro, danza, pintura, escultura y arquitectura. Como viven en culturas donde para comunicar significado religioso se usan templos, festivales y rituales, es importante evitar presentar las doctrinas en términos abstractos. Los ritos de sanación, liberación y reconciliación deben realizarse en público, para que den testimonio del amor y el poder de Dios. Los misioneros occidentales deben enfrentar sus miedos y su vergüenza en lugares públicos.

El ministerio público también requiere de símbolos vivos, ya sean palabras habladas o acciones. Arrodillarse, hacer reverencias, imponer las manos, ungirse con aceite, etc. son formas no mágicas de asegurarse la bendición y la sanación de Dios y son símbolos públicos que muestran a quienes los ven que los cristianos confían en Dios y procuran su ayuda. Las plegarias previas a una cirugía, la siembra de un campo, la inauguración de una nueva escuela y la consagración de una iglesia demuestran fe en Dios a toda la comunidad, cristiana y no cristiana.

El rol de los signos para contextualizar el evangelio

La contextualización del evangelio en otras culturas debe comenzar a nivel de los signos. Esto también se aplica a la traducción de la Biblia. Así como a la conducta y los rituales cristianos. Debemos estudiar seriamente la naturaleza de los signos en las Escrituras y en la cultura donde ministramos, para determinar cuáles podemos usar para predicar el evangelio sin que pierdan su significado. En toda cultura hay signos que pueden usarse para transmitir conceptos cristianos, y otros que no porque están demasiado vinculados a conceptos no cristianos. Por ejemplo, en las obras teatrales indias, el color aguamarina simboliza al dios hindú Krishna. Es imposible usar ese color en el rostro de un actor en una obra cristiana sin evocar connotaciones de mitología hindú. En esos casos, para evitar el sincretismo, podemos presentar nuestros propios símbolos culturales, pero a menudo esto origina nominalismo, ya que el evangelio se percibe como extranjero y no se arraiga en los símbolos dominantes de la vida de la gente.

Como protestantes también debemos comprender la importancia de los símbolos no discursivos para comunicar la verdad religiosa. Nuestro temor a la idolatría y a la compleja veneración simbólica de los anglocatólicos a menudo nos lleva a rechazar el uso de imágenes físicas, como esculturas, pinturas o arquitectura, al tiempo que enfatizamos el uso de lenguaje simple, directo y literal para hablar de Dios. Pero al hacerlo nos olvidamos de que no podemos reducir a Dios o el evangelio a simples palabras y que las palabras pueden transformarse

en ídolos igual que los otros signos. Para hablar de la trascendencia y el misterio, los cristianos debemos usar símbolos no discursivos.

El estudio de los signos y los sistemas de signos resulta esencial para comprender las religiones populares. En los próximos capítulos analizaremos su uso en mitos, rituales y organizaciones religiosas y nuestra respuesta misionera.

10

LOS MITOS SAGRADOS

Dos formas de comunicación desempeñan papeles especialmente importantes en la vida religiosa de las sociedades tradicionales: los mitos y los rituales. En este capítulo nos centraremos en la mitología y en el siguiente, en los rituales. La mayoría de las sociedades tienen historias sobre la creación y los orígenes de su pueblo y cultura. Otros relatos explican por qué las cosas son como son: por qué el mal y la muerte irrumpieron en el mundo, por qué los animales son distintos de los humanos, y qué causa los rayos y truenos. Estas historias cósmicas explican el comienzo de la realidad por medio de sucesos que ocurrieron en tiempos primitivos, a menudo por obra de seres sobrenaturales. Otras relatan el fin de todas las cosas. ¿Qué debemos descifrar de estas historias? Muchas de ellas parecen ser relatos intricados de sucesos fantásticos y esotéricos. Ésta ha sido una pregunta crucial para tratar de entender algo que obviamente es una parte importante en la vida de muchas personas.

La naturaleza de los mitos

En términos antropológicos, los mitos son "una resurrección narrativa de la realidad primigenia relatada para satisfacer las necesidades religiosas profundas, el ansia moral, los sometimientos sagrados, las afirmaciones e incluso los requisitos prácticos" (Malinowski 1954, p. 19) En otras palabras, la mitología de un pueblo funciona como un repositorio cultural de la verdad que busca validar sus sistemas de creencias.

En el lenguaje cotidiano y popular la palabra *mito* encierra la idea de un relato ficticio que no es verdadero sino sólo imaginario. En este sentido, este vocablo se diferencia de la "realidad". El origen de este significado se remonta a los racionalistas griegos, quienes atacaron las historias de los dioses relatadas por Homero porque que estos dioses hurtaban, adulteraban y se engañaban unos a otros, de la misma forma en que lo hacían los humanos. Fue en este contexto que los padres de la iglesia primitiva defendieron la historicidad de Jesús y rechazaron los evangelios apócrifos y los dichos o proverbios no escritos por considerarlos documentos no auténticos. Orígenes, por el contrario, enfatizó el

hecho de que la historia bíblica tiene significados espirituales que van más allá de la historia de la humanidad, y argumentó que la encarnación, resurrección y ascensión de Cristo tienen un significado tanto cósmico como histórico. En otras palabras, el evangelio es tanto histórico como transhistórico en su naturaleza.

Otra visión común considera a los mitos como intentos prelógicos de explicar el mundo, como filosofías primitivas que para las personas premodernas habían sido verdaderas "alguna vez" y que utilizaban para aliviar sus temores, proyectándolos en seres misteriosos.

Una tercera interpretación errónea de esta palabra es que los mitos son formas literarias empleadas para transmitir verdades morales, pero no fundamentalmente distintas a las leyendas y las fábulas. La mayoría de las sociedades poseen "cuentos populares". Estos relatos no se consideran historias sobre la verdadera naturaleza de la realidad, sino historias humorísticas que dejan una moraleja o que se cuentan para entretener. Por ejemplo, el coyote es un lobo de las praderas que hace travesuras en los cuentos estadounidenses. Es embustero, tramposo y un pícaro consumado. En el mundo occidental se cuentan las historias de Paul Bunyan y Luke Skywalker. Sin embargo, las personas distinguen claramente estos cuentos populares de los mitos.

Una cuarta acepción incorrecta de los mitos refleja el desprestigio secular contemporáneo de todo lo religioso y lo sagrado: el rechazo a la creencia en Dios, los ángeles, los espíritus, los milagros y cosas por el estilo.

Todos estos usos de la palabra "mito" son incorrectos porque son contrarios al significado original del término, es decir, al hecho de que los mitos son relatos trascendentales aceptados como verdaderos, que sirven como paradigmas que las personas usan para comprender las historias más grandes en las que se enmarcan sus vidas.

Son metanarrativas que otorgan orden cósmico, coherencia y significado a las experiencias, emociones e ideas de la vida cotidiana que parecen carecer de sentido, revelando lo que es real, eterno y duradero.[72] Robert Antoine comenta lo siguiente:

> Los mitos no son mentiras o enfoques "anticientíficos" de segunda mano, sino un método sui *géneris* e irremplazable de entender verdades que de otra manera permanecerían ocultas. "El lenguaje de un mito es la memoria de una

72 La crítica posmoderna argumenta que todas las metanarrativas son engañosas y tiranas por que funcionan a nivel inconsciente. Nosotros sostenemos que sin metanarrativas fidedignas, las personas carecen de un sentido de lugar o propósito en el universo y se alienan de los demás y de la realidad.

> comunidad", una comunidad cuyos lazos se mantienen unidos porque es una "comunidad de fe" (1975, p. 57).

No obstante, se debe evitar reducir los mitos a discursos intelectuales que respondan preguntas sobre el "cómo" y el "por qué". Los mitos trascienden la racionalidad pura y la ciencia porque comunican cosas que quizás las personas no perciban directamente, y misterios y realidades infinitas que no se pueden comprender en su totalidad. Los mitos exploran lo que realmente sucede en este mundo, debajo de la superficie.[73] Son el lenguaje no sólo del pensamiento, sino de la imaginación. Hablan de cosas demasiado difíciles de soportar para los humanos, comunicándolas en forma indirecta, obligándolos a descubrir sus significados por medio de la imaginación activa y el pensamiento hasta que las verdades se "esclarezcan" en sus mentes. Como los símbolos no discursivos, los mitos orientan a las personas hacia las cosas que trascienden la experiencia inmediata. Hablan de verdades eternas que trascienden el tiempo, en oposición a las verdades empíricas que están ligadas al tiempo y al lenguaje.

Los mitos son arquetipos de la existencia humana, contados en forma narrativa por personas comunes que no son filósofos, con el propósito de dar sentido a sus vidas y expresar las profundas tensiones emocionales que atraviesan. Las historias humanas cambian, pero los mitos permanecen y dan vida. Una tendencia occidental es tratar de encontrar significados fundamentales en análisis abstractos. De esta manera las personas se distancian de su participación en la realidad y se convierten en observadores objetivos y externos. Las narraciones, por el contrario, acercan a las personas a la realidad. Como señala C. S. Lewis, los humanos encuentran sentido sólo cuando participan en ella.

> Las únicas realidades que experimentamos son concretas: este dolor, este placer, este perro, este hombre. Si bien amamos al hombre, soportamos el dolor y gozamos del placer, no nos apropiamos intelectualmente del placer, el dolor o la personalidad. Cuando comenzamos a hacerlo… las realidades concretas sucumben al nivel de meros casos o ejemplos: ya no lidiamos con ellas, sino con lo que ellas ejemplifican… Como pensadores estamos aislados de lo que pensamos (1970, p. 65).

73 El interés por el mundo y el anhelo de controlarlo que surgió en la Ilustración, condujo al abandono de la verdad en el mundo moderno. La pregunta principal era "cómo". Las respuestas correctas a esta pregunta capacitan a los humanos para controlar el medio. Raramente la ciencia se plantea preguntas sobre lo que está sucediendo realmente debajo del materialismo superficial de este mundo. El resultado trivializó la vida y las luchas humanas. Como en una carrera auto movilística, la tecnología, la velocidad, la competencia y la victoria son de suma importancia, pero al final todos terminan donde comenzaron. No llegan a ninguna parte.

Como vimos en el capítulo 5, los seres humanos encuentran sentido en las historias de sus vidas porque las narraciones le dan sentido al pasado, explican el presente y brindan orientación para el futuro. Los mitos vinculan sus historias con la historia cósmica. Al contar mitos, los humanos pueden experimentar más concretamente los significados más relevantes de sus vidas. En ellos, las personas no ven la verdad sino la realidad, porque la verdad es siempre sobre algo, pero la realidad es aquello de lo que trata la verdad (Lewis 1970, p. 66).

En las sociedades en distintas partes del mundo se habla de dos niveles de realidad: este mundo (el mundo de los humanos y la historia) y el más allá (el mundo de los seres divinos y la historia cósmica). Este mundo se ve como un derivado, contingente e ilusorio; el otro mundo, como real y sustancial. Este mundo es un escenario en el que los humanos desempeñan cada uno su papel. El más allá es su morada final. La relación entre estos dos mundos varía según la cultura. En muchas de ellas, los mitos están separados de la historia. En consecuencia, como vimos en el capítulo 5, la historia y biografía humanas tienen poco sentido. Cambian constantemente y finalmente terminan.

Muchos mitos describen un relato sagrado que trasciende la historia humana. Este tipo de mitos son relatos sobre dioses y sucesos que ocurrieron antes de que el mundo existiese. Tratan sobre *realidades* sagradas subyacentes y son *las* historias sagradas. Por ende, se cree que son "verdaderos" en el sentido cósmico. Sin embargo, no sólo relatan eventos pasados, sino que son ejemplos, es decir, modelos o prototipos que dan sentido a las acciones humanas y ayudan a comprender sucesos contemporáneos. Pero los mitos son más que esto. Dan origen a y se entrelazan con la historia de este mundo. Lo que instaura este mundo y le da sentido es la llegada de lo sagrado. Los mitos conectan a las personas con el cosmos.

La base del cristianismo es este vínculo inseparable entre el drama cósmico y la historia humana. Este vínculo da sentido y propósito a la historia humana y une el presente con el pasado y el futuro. La encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo son tanto hechos históricos como realidades cósmicas. Lewis comenta lo siguiente:

> Este es el matrimonio entre el cielo y la tierra: El Mito Perfecto y la Realidad Perfecta: ambos reclaman no sólo nuestro amor y obediencia sino nuestra admiración y deleite; se dirigen de igual manera al salvaje, al niño y al poeta, que al moralista, al erudito y al filósofo en cada uno de nosotros (1970, p. 67).

Las funciones de los mitos

Los mitos suplen una necesidad indispensable en la vida de la mayoría de las personas. Expresan, refuerzan y codifican las creencias; protegen y fortalecen la moralidad; aseguran la eficacia de los rituales y contienen reglas prácticas para guiar a los humanos. Los mitos son vitales para la civilización humana. No son meros cuentos, sino fuerzas activas. Fuerzas que están en constante funcionamiento. No son explicaciones intelectuales o imaginería artística, sino estatutos de vida y sabiduría moral. Los mitos cumplen diversas funciones importantes al dar significado a la existencia humana.

Liberación de la opresión

(Los mitos a menudo se expresan por medio de canciones.)

Cuando Israel estaba en la tierra de Egipto
Tan oprimidos que no lo podían soportar.
Deja ir a mi pueblo.
Ve, Moisés, ve a la tierra de Egipto,
Dile: ¡Faraón,
Deja ir a mi pueblo!
¡Déjanos huir de la esclavitud,
Y déjanos que todos seamos libres en Cristo!
Deja ir a mi pueblo.

Una validación cósmica

En primer lugar, los mitos tienen un poder muy grande porque dan sentido al universo, es decir, explican la realidad de manera en que la gente puede comprenderla. Son las metanarrativas con una trama, estructura, propósito y diseño las que dan significado a todas las cosas. Trascienden el tiempo y revelan las realidades más profundas de la existencia al impartir un sentido de admiración frente a la naturaleza misteriosa del universo. Explican por qué las cosas están constituidas de determinada manera. Además, los mitos dan una visión más amplia de la realidad y le otorgan validez cósmica. El conocimiento cotidiano a menudo está formado por retazos de información. Así lo expresa Eugene Peterson:

> Aprender historias no es lo mismo que aprender las tablas de multiplicar. Una vez que hemos aprendido que tres por cuatro es igual a doce, lo aprendemos y eso es todo. Es un hecho que no cambia. La información queda almacenada en nuestra memoria para ser utilizada cuando sea necesario. Pero una historia no es siempre igual, sino que crece y se profundiza. El significado no cambia, pero madura...

> Contamos las mismas historias, una y otra vez, de una manera bastante diferente a como repetimos las tablas de multiplicar una y otra vez. Las historias siempre brindan información nueva en circunstancias nuevas. A medida que añadimos nuevas experiencias e ideas a las historias, éstas acumulan esa riqueza y nos la devuelven de formas novedosas (1997, pp. 36–37).

Los mitos transforman porciones de información en imágenes o modelos más amplios que dan sentido a las partes. Ayudan a las personas a analizar las contradicciones de la vida –las tensiones entre el bien y el mal, el amor y el odio, la aceptación y el rechazo– y les muestran qué hay algo debajo de la superficie del mundo visible y audible. Transmiten algo que es "tan real, tal vez aún más real, que lo que estamos viendo, escuchando y tocando" (Peterson 1997, p. 38). Los mitos ayudan a dar sentido a un mundo confuso y a menudo temible. Constituyen y validan la realidad en la que viven las personas. En este sentido los mitos y rituales transmiten no sólo conocimiento, sino también sabiduría, es decir, una comprensión del panorama como un todo.

Un fundamento para las creencias y los valores

En segundo lugar, los mitos son prototipos de vida. Ejemplifican comportamientos aceptados y no aceptados en la sociedad, y de esta manera enseñan códigos de ética a las personas. Por ejemplo, el Éxodo es la historia verdadera de cómo Dios liberó a los israelitas de manos del Faraón y los egipcios.

Sin embargo, este relato es más que historia: es el arquetipo que utilizaron los israelitas para comprender experiencias que vivieron en el futuro.

Los padres contaban la historia a sus hijos y la representaban en rituales como la Pascua, para enseñarles a ser fieles y obedientes a Yahvé, quien libra a su pueblo del sufrimiento y la opresión siempre que éste se arrepiente y lo sigue. Josué mandó que se colocaran doce piedras del Jordán en la ribera del río a modo de monumento, ordenó al pueblo que siempre que lo vieran les contaran a sus hijos lo que Dios había hecho por Israel (Jos. 4). Siempre que el pueblo de Israel atravesaba situaciones difíciles, los profetas les recordaban que Dios los había librado de la esclavitud de Egipto y les había dado una tierra nueva. El éxodo llegó a ser uno de sus mitos: la historia verdadera que les ayudo a comprender todas las demás historias. Los israelitas vivían conscientes de que ellos mismos eran los personajes de esa historia e interpretaban los sucesos de sus vidas conforme al significado de los sucesos dramáticos y cósmicos del relato. El éxodo también es el paradigma central que los afroamericanos y otros pueblos oprimidos utilizan para comprender el sufrimiento en su existencia.

Una fuente de identidad

En tercer lugar, los mitos otorgan a las personas una comprensión de su lugar en el universo: un sentido de identidad personal. Lo hacen guiando a la gente, paso a paso, por el curso de la vida. Muchos lo hacen reviviendo los comienzos del universo, el tiempo y el hombre por medio de la narración y la representación de los sucesos. Los mitos, hasta cierto punto, determinan quién quieren que sean las personas y cómo deben vivir. Alguien puede aspirar a ser "misionero" y tomará como modelo las historias de Mary Slessor, Hudson Taylor, E. Stanley Jones y otros misioneros exitosos. Otros quieren ser "predicadores" y sus vidas serán influenciadas por Charles Spurgeon, D. L. Moody y otros grandes predicadores. Los mitos muestran el ideal y el ejemplo: cómo deben ser las cosas y las personas. Los héroes y heroínas míticos proporcionan ejemplos para la vida del hombre.

Una fuente de comunidad

En cuarto lugar, los mitos indican a las personas a qué comunidad pertenecen, cuál es su rol en ella y cuál es el orden moral de la sociedad. Ser parte de un pueblo es ser parte de su historia. Según Rollo May:

> Nuestra necesidad imperiosa por los mitos es la necesidad de comunidad... Ser miembro de la comunidad es compartir los mitos, sentir el mismo orgullo que late en nuestro interior... El que no pertenece, el extranjero, el extraño, es el que no comparte nuestros mitos, el que se guía por distintos astros, adora distintos dioses (1991, p. 45).

Muchos mitos son sobre el origen de "nuestro pueblo" y el por qué una sociedad está donde está hoy. Estas historias son más que historias seculares. Remontan los orígenes de la comunidad hasta Dios, los ancestros y otros seres trascendentales. Por ejemplo, desde Génesis 12 en adelante, el Antiguo Testamento es la historia del pueblo de Israel, una narrativa épica constituida por muchos episodios relacionados entre sí que transmiten una temática abarcadora: "Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios". Estas partes a menudo son míticas en sí mismas; determinan los orígenes y las razones de los valores morales que afirman y sostienen al pueblo de Israel. Las historias contienen relatos de predecesores que fueron ejemplos de rectitud o que sufrieron las consecuencias del pecado y la iniquidad. No obstante, este mito no se aplica sólo al pueblo de Israel. Está dirigido a todos los seres humanos que Dios ha creado y llama a reunirse con Él. Las Escrituras son la verdad fundamental que adquiere proporcio-

nes míticas en el contexto humano. Esto nos lleva a analizar diversos tipos de mitos.

Los tipos de mitos

Existe una variedad abrumadora de mitos y no hay análisis simple que los pueda incluir a todos. En el presente capítulo estudiaremos sólo algunos tipos de mitos que existen en la mayoría de las sociedades.

Mitos sobre el origen

Los mitos sobre el origen, que explican cómo comenzó a existir el mundo, son el tipo más universal de mitos. A menudo cuentan sobre dioses y diosas que crearon la tierra o le dieron vida a través de su muerte y desmembración. Otros —como el mito japonés sobre los orígenes— hablan de la procreación del mundo, que surgió de la unión entre dos dioses o *kami*. Los mitos sobre el origen con frecuencia separan al mundo en distintos mundos, normalmente, el cielo, la tierra y el inframundo; y describen cómo surgieron los océanos, la tierra, las montañas y toda la naturaleza. Describen el origen de los primeros humanos y explican por qué llegaron a sufrir y morir. Los mitos sobre el origen describen cómo los humanos inventaron el fuego, el arco y la flecha, las casas, cómo lograron domesticar animales y cultivar plantas. De esta manera, estos mitos justifican la nueva situación.

El mito de Dangun

Al principio, dos animales, un oso y un tigre, querían transformarse en humanos. Hwan Ung, hijo de Hwan In (dios), escuchó sus peticiones y descendió a la montaña. Les prometió que se transformarían en humanos si obedecían sus órdenes. Debían permanecer en una cueva por cien días sin ver la luz del sol y comer sólo ajo y artemisa. Cumplidos esos días, se transformarían en humanos. Entonces los animales entraron a la cueva, con la esperanza de salir con forma humana.

El tigre caminaba ansioso todo el tiempo, mientras que el oso estaba sentado tranquilo y rezaba para obtener su forma humana. Finalmente, el tigre, incapaz de continuar soportando la espera, dio un salto y salió de la cueva, y vivió para siempre como un tigre. El oso esperaba pacientemente, y al término de los cien días salió de la cueva. Perdió su cuerpo de oso y surgió como una hermosa mujer, Ung Nyu.

Hwan Ung se enamoró de la hermosa y virtuosa osa y descendió a la tierra para casarse con ella. Poco tiempo después, Ung Nyu dio a luz un hijo humano que se llamó Dangun. Dangun es el progenitor de los coreanos.

[Nota: Esto hace que los humanos sean mitad dioses y mitad animales que viven entre dos mundos.]

Mitos sobre la separación

Los mitos sobre la separación están muy difundidos. Explican cómo los humanos perdieron su estado prístino en el paraíso y tuvieron que someterse al trabajo arduo y sufrir la separación de Dios. Según los troperos nuer del sur de Sudán, el cielo y la tierra estaban conectados originalmente por una soga atada al Árbol de la Creación, por la que los humanos ingresaron al mundo por primera vez. Todos los días, las personas bajaban del cielo por la soga para buscar alimentos. Cuando morían en la tierra, subían al cielo por la soga por un corto tiempo y luego regresaban rejuvenecidos. Los nuer tienen varias versiones que explican cómo se cortó la soga, convirtiendo a la muerte en una condición humana permanente. Una de ellas cuenta que una muchacha descendió del cielo con algunos compañeros para buscar comida en la tierra. Conoció a un joven y tuvo relaciones sexuales con él. El joven provenía del cielo pero había pasado toda su vida en la tierra. Cuando llegó el momento en que la joven tenía que regresar, ésta se negó a hacerlo y declaró su amor por el joven. Sus compañeros ascendieron al cielo y cortaron la soga, rompiendo para siempre el medio para obtener la inmortalidad. La conducta de la joven refleja las costumbres matrimoniales tradicionales: la mujer sigue al hombre. Como resultado, la gente ahora está separada de Kwoth, el dios supremo, el ancestro, creador y espíritu del cielo; no por del pecado sino por la conducta de una joven impetuosa y sus compañeros vengativos (Ray 1976, p. 33).

Por qué no vivimos para siempre

Furu (dios) creó al primer hombre y lo llamó Oruwa. "No es bueno que este hombre esté sólo en el inmenso monte", dijo Furu. Entonces creó una mujer, Sikau, para que sea la esposa de Oruwa. Tuvieron tres hijos: Womau, Fompai y Tuwou, y una hija, Opai.

Womau y Fompai recogieron brotes de palmera sago y prepararon una mezcla con otros ingredientes para que la gente la bebiera. Esto haría que vivieran para siempre, simplemente perderían su piel en el momento de la muerte como sucede con las serpientes. Otro hombre, Koufai (nadie sabe de dónde vino) advirtió a las personas que morirían si bebían esa mezcla. Una serpiente pequeña e inofensiva les dijo: "Eso no es cierto, todos deben beber la mezcla y no morirán". Sin embargo, la gente creyó las palabras de Koufai y tiraron la bebida. Diversas serpientes y animales que encontraron la mezcla y la bebieron vivieron para

siempre. Si tan sólo hubiesen desconfiado de Koufai, todas las personas vivirían eternamente.

Dios, enojado con las personas porque no bebieron la mezcla, confundió sus lenguas esa noche. A la mañana siguiente, las personas no podían entenderse entre sí porque hablaban distintos idiomas. Womau y Fompai los dispersaron y los enviaron a distintas zonas según el idioma que hablaban.

(Un mito de los wape en Nueva Guinea. Adaptado de McGregor 1969, pp. 202–203).

Otro mito nuer cuenta que una vez había pareja que no podía tenía hijos. En su desesperación, la esposa llevó una ofrenda a Imana, el dios supremo, quien se conmovió por sus ruegos y le dio un hijo en un jarrón de arcilla con la condición de que no contara a nadie el origen del niño. La esposa tenía una hermana que era estéril y estaba celosa de la futura madre y finalmente convenció a ésta de que le revelara el origen del niño. Entonces fue a pedirle el mismo favor a Imana y tuvo un hijo. Al darse cuenta de la gravedad de haber quebrantado su voto, Nyinakigw lloró y dijo: "Ofendí a Imana, maté a los niños". El cielo se abrió y los niños cayeron a un mundo subterráneo donde había miseria, hambre, sed y trabajo. Las hermanas suplicaron el perdón de Imana, pero él sólo les prometió mostrar misericordia con los niños y aliviar su situación en el mundo subterráneo. Les prometió que un día la expiación sería completa y regresarían al cielo. (Ray 1976, pp. 33–34). En este relato, la pérdida del paraíso es el resultado de una acción explícita de desobediencia a la voluntad del creador.

Los dinka de Sudán creen que al principio Nhialic, el dios supremo, y los humanos eran buenos amigos y las personas subían al cielo por una soga. No existía la muerte ni la enfermedad, y los alimentos se obtenían con poco trabajo. Nhialic era bueno con ellos, pero como el cielo estaba cerca de la tierra los humanos tenían que cuidar de no golpear a Nhialic cuando plantaban y molían el mijo. Cierto día, una mujer utilizó una azada de mango largo para plantar el mijo y al levantarla golpeó el cielo. Nhialic se enojó y se fue a lo alto, muy lejos de la tierra. Desde ese momento hubo que trabajar duro para obtener el alimento y se sufrieron enfermedades y la muerte (Ray 1976, pp. 54–55). Hoy en día los dinka ven a dios como un padre severo cuya creación lo ha decepcionado.

Los héroes culturales

Hay muchas historias sobre figuras míticas que viven entre el mundo de los humanos y el de los dioses y que convirtieron a las personas en seres humanos completos impartiéndoles cultura en tiempos antiguos. Por lo general fueron estos héroes culturales quienes trajeron el fuego que convertía la carne cruda en comida y las rocas derretidas en metal. Introdujeron el idioma, la agricultura y

las técnicas para elaborar cerveza y hornear pan. Enseñaron al pueblo sobre arte, artesanías, leyes, ceremonias y organización social. Eran el nexo entre el reino original sagrado y el mundo mundano de la vida humana común. Estos héroes también vencieron a los monstruos y otras fuerzas malignas que amenazaban la existencia humana. Al final, sin embargo, los héroes culturales —al igual que los dioses— se desilusionaron con la incapacidad humana y abandonaron a los hombres a su suerte.

Las catástrofes

Los mitos sobre cataclismos cósmicos están muy difundidos. Algunos sucedieron en el pasado, otros se repiten periódicamente y se espera que otros en el futuro ocasionen el fin de los tiempos o una nueva creación. Son comunes las historias sobre inundaciones. Otras catástrofes cósmicas son los terremotos, los incendios, los derrumbes de montañas y las plagas. A menudo éstas son causadas por la ira de los dioses debido a los pecados humanos. En muchos de estos mitos de calamidades, la mayoría de los humanos muere y sólo unos pocos sobreviven para volver a poblar la tierra virgen, ahora purificada de las maldades pasadas. Después del juicio se restablece el orden y la moral.

Según algunos mitos apocalípticos, en el futuro habrá un juicio y el mundo dejará de existir. En las Islas Carolinas, Aurepick, el hijo del creador, sumergirá la isla mediante un ciclón cuando vea que al cacique no le interesen más sus súbditos. Los nigritos de la península de Malay creen que Karei, un dios malo, destruirá la tierra y todos sus habitantes cuando la gente deje de obedecerle (Eliade 1975, pp. 56–57). En estos mitos la destrucción es definitiva. Otros mitos, sin embargo, hablan de una destrucción seguida por la re-creación de un paraíso terrenal en el que los muertos resucitarán y donde no existirá la muerte ni la enfermedad. La tribu de los choctaw y los esquimales de América del Norte creen que el mundo será destruido por el fuego, pero que el espíritu de los humanos regresará con un nuevo cuerpo para habitar sus tierras originales. La creencia que subyace estos mitos es que el mundo se está degenerando y es necesario destruirlo y recrearlo para restaurar el orden cósmico.

Según muchos mitos escatológicos, después de la creación, la degeneración y la destrucción viene la re-creación, la degeneración y la destrucción nuevamente, en un ciclo eterno de tiempo. Para la cosmología judeocristiana hay un solo juicio final. El tiempo no es circular, sino lineal e irreversible. La historia de la humanidad comienza y culmina con la historia sagrada. Durante las persecuciones de la primera iglesia era fuerte la creencia en un fin inmanente de la historia actual de la humanidad y en la llegada del reino de Dios, sin embargo esta

creencia se debilitó cuando el cristianismo pasó a ser la religión oficial del Imperio romano.

En nuestros tiempos, el milenarismo está difundido en todo el mundo, con frecuencia como resultado del encuentro entre las religiones tradicionales y el cristianismo. Como veremos en el capítulo 13, esto incluye a los cultos al cargamento en Melanesia, las Danzas del Fantasma de los nativos norteamericanos y muchas iglesias africanas independientes. A menudo estos movimientos milenarios no occidentales esperan el día en que sus pueblos tengan todos los bienes materiales (el cargamento) que todos los occidentales parecen poseer. Según enseñan, sólo por medio de cataclismos cósmicos Dios les dará lo que les corresponde y castigará a los colonizadores, que son ricos porque robaron los bienes que Dios les envió a ellos.

Los mitos seculares occidentales

Debido a la preeminencia de los mitos en dar significado y propósito a nuestras vidas, no debería sorprendernos que los individuos de las sociedades secularizadas de hoy en día también tengan sus mitos. Es importante comprender estos mitos ya que han influido no sólo en las culturas occidentales, sino también en la manera en que los misioneros interpretan su tarea.

Un mito predominante en América del Norte es el Nuevo Mundo. El Renacimiento generó en Europa una nueva confianza en las capacidades humanas y el descubrimiento de América del Norte se vio como una bendición de Dios —un Destino Manifiesto— que brindaba a la humanidad un comienzo nuevo en un Nuevo Mundo (May 1991). Algunos veían el "nuevo mundo" como un renacimiento de la humanidad, sin pobreza, injusticia ni persecución. Este mito llevó a los puritanos y colonizadores a poblar Nueva Inglaterra y construir ciudades como Nueva York y Nueva Haven. A medida que se colonizaba la costa este, la nueva frontera pasó a ser el oeste, con exploradores (como Daniel Boone, Kit Carson, Calamity Jane), cazadores, tramperos y hombres de la frontera, quienes se jactaban de llevar vidas aisladas de la sociedad. Luego siguieron los pioneros, los vaqueros como Buffalo Bill y Bill Cody, y los ganaderos.

La base de este mito era la fe en un comienzo nuevo en el que las personas podrían dominar la naturaleza —es decir, el oeste salvaje— y crear una utopía nueva donde reinara la libertad. El individuo "duro" (el Llanero Solitario) era quien cumplía la tarea y confiaba en sí mismo para luchar contra la naturaleza y los males de la civilización del Viejo Mundo. Esta batalla exigía violencia, pero el fin justificaba los medios. Los forajidos y los bandidos, como Jesse James y

Bonnie y Clyde, fueron héroes porque se rebelaron contra las instituciones opresivas del Viejo Mundo y del este de Estados Unidos.

Esta visión de un Nuevo Mundo impulsó a los colonizadores hacia el oeste. Además generó una fe ciega en todo lo nuevo: nuevos medicamentos, nuevas tecnologías, nuevas religiones, nuevas formas de vida, y más recientemente, la "Nueva Era". Esto también llevó a la creencia en el éxito por méritos propios. Las nuevas experiencias y la renovación del ser por medio de terapias y fórmulas tipo "hágalo usted mismo" se consideran positivas.

Los cambios también se consideraban positivos. El Nuevo Mundo es mejor porque es nuevo, también lo son el Nuevo Trato y la Nueva Frontera en el área de la política. El resultado es un progreso eterno en el que los individuos compiten y el más apto triunfa y las personas se reinventan por medio de nuevas posibilidades. Esta fe en el progreso por medio de la competencia subyace las teorías modernas de la evolución y el capitalismo. Al combinarse con el individualismo tosco, el progreso enfatizó la realización personal, la satisfacción de los deseos (evidente en los anuncios publicitarios televisivos sobre confort, automóviles y hermosas mujeres) y el narcisismo. Incluso el amor se define como la satisfacción de las necesidades emocionales personales y no como un compromiso y una relación con el otro. Como dijo Tocqueville tiempo atrás: "Nunca dejan de pensar en las cosas buenas que no poseen" (citado en May 1991, p. 114).

En este mito amplio están incluidos otros mitos menores. Horatio Alger escribió algunas de las historias más importantes de Estados Unidos en el siglo XIX. Éstas relatan la historia de un niño pobre, Lucas, quien por su inteligencia y esfuerzo tenaz se hizo rico y venció a un rico opresor. Estos relatos fueron muy leídos, daban esperanzas a los pobres que eran explotados en los empleos de menor categoría de la comunidad y justificaban las riquezas de los ricos. La moraleja es que los pobres deben prosperar en base a su laboriosidad, ahorro, diligencia y negación de la gratificación personal y los ricos no son responsables de ellos.[74] En la actualidad, el industrialismo comercial promete a los occidentales un paraíso en la tierra.

74 Como afirma Rollo May (1991), las historias del Gran Gatsby y Peer Gynt marcan la caída de este mito del progreso y el éxito por los méritos propios. Como señala Peter Berger (1969): ¡los mitos seculares del progreso no pueden proporcionar un sistema de creencias por el cual vi vir!

La respuesta cristiana

¿Cómo deben responder los cristianos ante estos mitos? Es evidente que la mayoría de los misioneros occidentales no son conscientes de la influencia profunda que los mitos tienen en la vida de la mayor parte de los habitantes del mundo. Conciben el evangelio principalmente en términos racionales y analíticos. En consecuencia, su prédica y enseñanza es a menudo irrelevante para los oyentes. Los especialistas en literatura oral han demostrado que la mejor forma de llevar el evangelio a la mayoría de los pueblos es por medio de algún tipo de historia que capte la atención de la gente y los lleve a pensar en las "verdades" divinas. Los relatos invitan a las personas a entrar en otro mundo que es más grande que ellos mismos: el mundo de la creación, la salvación y las bendiciones de Dios. Los misioneros deberían adaptar las historias bíblicas a esta forma de comunicación. De hecho, la mayor parte de las Escrituras posee esta estructura oral que muchos comprenden con más facilidad que a los occidentales que llevan el evangelio.

Los mitos de la guerra espiritual

Un área de las misiones modernas en la que es crucial analizar los mitos es el debate actual sobre la naturaleza de la "guerra espiritual".[75] En esencia esto tiene que ver con la comprensión de la historia cósmica por parte del misionero. Los misioneros a menudo entienden la historia de las Escrituras, pero también tienen sus propios mitos culturales que influyen en su interpretación de las referencias bíblicas en cuanto a la confrontación de Dios y Satanás. En muchas mitologías encontramos ejemplos de guerra espiritual, y saber en qué consisten puede preparar a los creyentes para no caer presos de ella cuando lean las Escrituras: las inferencias culturales y las intenciones de Dios no siempre se correlacionan. Analizaremos cuatro tipos de mitos que continúan influenciando el debate contemporáneo.

El dualismo occidental

Las cosmovisiones occidentales están determinadas por el dualismo cartesiano que divide el cosmos en dos realidades: el mundo sobrenatural de Dios, los

75 Este término fue utilizado por primera vez por Alan Tippett para referirse a la batalla que se libra en el corazón de quienes buscan al Señor cuando deciden seguir a Cristo en lugar de a sus dioses. Este miedo surge debido a que aún no saben por experiencia propia que Cristo es más fuerte que sus dioses antiguos. En consecuencia, consideran a toda desgracia, enfermedad o muerte que ocurra luego de su conversión como un castigo de los dioses por haberlos abandonado.

ángeles y los demonios y el mundo material natural de los humanos, los animales, las plantas y la materia. El mito que predomina en el mundo material es el de la evolución biológica. Según este mito, la evolución de la vida ocurre a través de una eterna batalla entre los fuertes y los débiles, en la que los fuertes ganan y producen nuevas formas de vida. A este nivel, no existe una distinción moral entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia.[76]

El mito dominante del reino sobrenatural es el de la batalla entre Dios y Satanás, los ángeles y los demonios, el bien y el mal. Esta batalla se libra en los cielos y no tiene mucha relación con lo que sucede en la tierra, salvo cuando los seres celestiales participan de los asuntos terrenales. Los ángeles y espíritus malignos no se consideran realidades esenciales en la vida cotidiana. En las versiones seculares de la modernidad, se niega la realidad de lo sobrenatural.

En algunos círculos cristianos esta metanarrativa condujo a la desmitificación teológica y práctica de las Escrituras y la vida. Se justifican los relatos bíblicos de ángeles y demonios y no se consideran realidades esenciales en la vida cotidiana. La pobreza, la opresión, el sufrimiento y otros males son causados por los sistemas humanos y la iglesia debe enfrentarse a ellos. En otros círculos esta batalla se ve como una guerra espiritual entre Dios y Satanás, cuyas repercusiones recaen sobre los humanos en la tierra.

Las religiones tradicionales

Como hemos enfatizado repetidas veces a lo largo de este libro, en todo el mundo los individuos poseen un fuerte sentido de lo espiritual y de su impacto en la vida cotidiana. Muchos creen que la tierra y el cielo están llenos de seres (dioses, divinidades terrenales, ancestros, fantasmas, sombras malignas, humanos, animales y espíritus de la naturaleza) que se relacionan, engañan, intimidan y luchan entre sí por el poder y las victorias individuales. Por lo general, estos seres no son completamente buenos ni completamente malos. Ayudan a quienes les sirven o aplacan y dañan a quienes se oponen a sus deseos.

En muchas sociedades animistas, la guerra espiritual se considera una batalla continua entre distintas alianzas de seres. En su mayoría estas alianzas se basan en la etnicidad y la ocupación geográfica. Los dioses, espíritus, ancestros y habitantes de una aldea o tribu están en guerra constante con los de las aldeas o tribus vecinas. Cuando los hombres de un grupo vencen a los de otro grupo, atribuyen la victoria al poder de sus dioses y espíritus; cuando son vencidos, lo

76 Esta visión amoral de la naturaleza representa un problema cuando los humanos evolucionan, porque es aquí donde debemos hablar claramente del bien y el mal, pero no contamos con una base sobre la cual construir un sentido de moralidad.

atribuyen a la debilidad de sus dioses. Esto se observa en la forma en que los filisteos y otras tribus del Antiguo Testamento percibían sus batallas con los israelitas. La batalla entre David y Goliat no fue considerada una batalla entre ejércitos humanos, sino entre Yahvé y los dioses de los filisteos.

La tierra juega un papel importante en las visiones tradicionales de la guerra espiritual. Los dioses, espíritus y ancestros viven en territorios específicos y protegen a su pueblo, que habita en sus tierras. Sus poderes no alcanzan otras áreas. Cuando la gente viaja a lugares lejanos, ya no está bajo la protección de sus dioses. Los dioses tradicionales no extienden sus dominios por medio de la conquista de dioses vecinos. Los dioses y las personas derrotados en batalla sirven a los vencedores. No se convierten en seguidores del dios más poderoso.

El mito indoeuropeo

El mito más difundido en las culturas occidentales es el mito indoeuropeo de la batalla espiritual cósmica entre el bien y el mal (Larson 1974, Puhvel 1970, ver el cuadro a continuación) Con la llegada de los indoeuropeos desde el centro de Asia a Europa, la Mesopotamia y el sur de Asia, este mito en sus variadas formas se transformó en el fundamento de las religiones de Babilonia, Sumeria, Canaán, Grecia, India y Alemania, entre muchas otras. En la Edad Media las creencias religiosas formales de Europa habían sido cristianizadas, pero las formas de entretenimiento popular, como los deportes, el teatro, las fábulas, la política y la guerra, continuaban basándose en el mito indoeuropeo.

La creencia fundamental del mito indoeuropeo es que el bien y el mal son dos entidades eternas independientes en conflicto eterno. En este dualismo, el bien y el mal están representados por dos seres sobrehumanos opuestos: un dios bueno (Ninurta, Indra, Marduk, Mazda, Rama y otros) y un dios malo (Asag, Vritra, Tiamat, Marmaduke, Ravanna y otros). La realidad se divide en dos grupos: el dios bueno y el dios malo, los ángeles y los demonios, las naciones buenas y las malas, las personas buenas y las malvadas. La línea entre los dos grupos es bien clara. Lo bueno no contiene nada malo. Se puede engañar a los seres buenos u obligarlos a hacer cosas malas para lograr fines buenos, pero en esencia, son buenos. De la misma manera, los seres malos, aunque a veces hagan el bien, son de naturaleza malvada. Los seres malos no tienen cualidades redentoras y se los debe destruir para que así pueda reinar el bien.

El mito indoeuropeo

Desde el principio, Ahura Mazda, el dios de la luz, la vida, el orden y la verdad, peleó contra Ahriman, el dios de la oscuridad, la muerte, el caos y la falsedad. El

mundo real y la vida entera surgen de esta lucha. Ahura Mazda crea el mundo de la vida y el afecto, pero Ahriman, para frustrar el bien, crea el mundo de la muerte. Ahura Mazda crea un paraíso terrenal donde florecen las rosas, vuelan los colibríes y pasta el ganado; pero Ahirman crea los insectos y las bestias salvajes para destruir y molestar a todos los seres vivientes. Ahura Mazda crea una gran ciudad próspera y tranquila, Ahriman introduce las mentiras y el engaño, Ahura Mazda enseña el trabajo y la fidelidad, Ahriman promueve la pereza, el engaño y la miseria; Ahura Mazda implementa gobiernos justos y morales, Ahriman genera tiranía y anarquía. Ahriman y sus fuerzas procuran oscurecer la luz y arruinar la belleza de la creación induciendo a los humanos a la autosatisfacción y la avaricia y llenándolos de ira y enojo.

La vida del universo es la lucha constante de estas dos fuerzas. Ahura Mazda llama a los humanos a la bondad, el bien, la justicia y la verdad, pero Ahriman los tienta para que mientan, opriman y maten a otras personas. Los individuos son libres para elegir a quién seguir y cada acto y pensamiento es expresión de su lealtad. Su elección no afecta el resultado final. Luego de 12.000 años de lucha, Ahura Mazda vencerá, pero hasta ese momento no habrá una victoria definitiva (Adaptado de Biallas 1989, pp. 210–211).

La batalla es una lucha de poder para dominar el universo. Si el rey malvado triunfa, crea un imperio malvado en el que reinará el mal. Si el rey bueno triunfa sobre el mal, establece un reinado de rectitud, justicia, paz, amor y armonía. Lo más importante, por lo tanto, es ganar, pero la victoria definitiva, especialmente frente a la aparente derrota, mostrará quién es bueno y quién es malo. Los derrotados deben aceptar la superioridad y por ende, el mérito del vencedor. En las religiones populares, la conversión a un nuevo dios con frecuencia ocurre después de un violento "encuentro de poder".

La conversión de los maldivos al Islam

En la antigüedad, los habitantes de las Maldivas creían que el mar que rodeaba a la isla Malé, la isla del rey, estaba embrujado por un espíritu maligno muy poderoso que amenazaba destruir al pueblo y para aplacar su enojo les exigía sacrificios frecuentes de jóvenes vírgenes. Una vez al año, a la noche, se ataba una virgen a una estaca a la orilla del mar. A la mañana siguiente la encontraban muerta. En 1340, Iban Battuta, un mendigo musulmán, llegó a la isla y se ofreció para ser atado a la estaca en lugar de la joven. A la mañana siguiente llegaron los isleños atemorizados, esperando encontrar un cadáver. Para su sorpresa, hallaron al mendigo vivo recitando versos del Corán. Entonces el rey y sus súbditos se convirtieron al Islam.

La moral en la batalla se define según una moral de "justicia", "igualdad de oportunidades" y éxito. Para ser justa, la lucha debe librarse entre quienes se

cree que tienen más o menos la misma fuerza. El resultado debe ser incierto. En el deporte, es "injusto" que un equipo de profesionales enfrente uno de amateurs. Igualdad de oportunidades significa que ambas partes sean capaces de emplear los mismos medios para alcanzar la victoria. Si el lado malvado emplea medios ilegales y malvados, se justifica que el lado bueno también los use. En las películas de vaqueros, el sheriff no puede disparar primero, pero cuando el bandido lo hace, el sheriff lo puede matar de un tiro sin darle oportunidad de defenderse. En una misma instancia el sheriff se convierte en juez, jurado y verdugo. Al final, ambos lados usan la violencia, el engaño y la intimidación para ganar la batalla. Sean los que fueren los métodos maléficos que usa el héroe bueno para alcanzar la victoria, se justifican por necesarios y oportunos. El éxito es la prueba de lo correcto y permite que el vencedor establezca un orden: el bien mayor. El mal mayor es el caos.

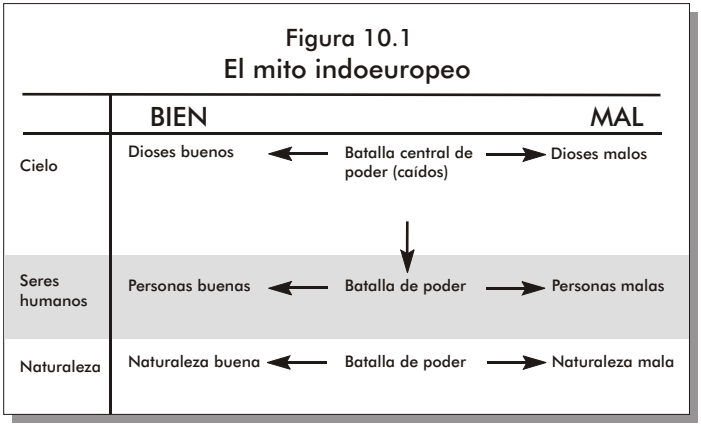
En el mito indoeuropeo, la batalla entre el bien y el mal se lucha en distintos niveles (Figura 10.1). En el cielo se libra la batalla entre los dioses y los demonios; en la sociedad entre los reyes bondadosos y malvados y el pueblo; y en la naturaleza entre los animales buenos y malos.[77] La verdadera batalla se libra en el nivel superior, pero las escaramuzas ocurren en los inferiores. Los humanos no son sino títeres en las batallas de los dioses.

Lo que subyace el mito indoeuropeo es la creencia profunda de que las relaciones en el cosmos se basan en la competencia, de que esa competencia es buena y de que los buenos (los fuertes, exitosos e inteligentes) finalmente triunfarán. Los resultados de esta competencia interminable son: el progreso (la civilización), el desarrollo (la economía), la evolución (la biología) y la destreza (los deportes), a medida que los más fuertes, mejores e inteligentes, vencen a los más débiles, malos y torpes.

En este mito, la batalla es el centro de la historia. Es lo que las personas quieren ver. Muchas fábulas terminan con la frase: "y vivieron felices para siempre". Sin embargo, durante el período "felices para siempre" no ocurren historias que merezcan ser contadas. La gente paga para ver un partido de fútbol y vuelve a sus hogares festejando la victoria o justificando la derrota. La historia termina cuando el detective descubre al villano, los vaqueros derrotan a los

77 En la *Panchatantra,* las historias que se cuentan a los niños en las aldeas de la India para en señarles las virtudes y los vicios de la vida diaria, encontramos los tres niveles. Por medio de es tos relatos se enseñan lecciones que narran las relaciones amorosas ilícitas y las batallas de los dioses, los humanos y los animales. Esopo basó muchas de sus historias en este libro. Hoy en día, la misma cosmovisión se refleja en caricaturas como el Ratón Mickey, el Pato Donald y el Corre caminos, donde los animales viven en un mundo que refleja el de los humanos. Los humanos, a su vez, viven en un mundo que refleja el de los dioses.

Figura 10.1
El mito indoeuropeo



indios, Luke Skywalker y la princesa Leah desbaratan el imperio del mal y Superman destruye a los enemigos de la humanidad. No obstante, en el mito indoeuropeo la victoria nunca es definitiva ni el mal será completamente vencido. El mal renace para desafiar al bien, por lo tanto el bien debe estar siempre alerta para enfrentar ataques futuros. Ganar el Súper Tazón hoy no convierte a un equipo en ganador eterno. Tendrán que defender su titulo la próxima temporada.

Esta fascinación por las batallas se evidencia en los deportes modernos: el fútbol, el básquetbol, el tenis, el jockey, el ajedrez, y el Monopolio. La gente paga para ver el partido de béisbol. Cuando termina una pelea, todos esperan la siguiente. Las religiones indoeuropeas pueden haber desaparecido en Occidente, pero como señala Walter Wink (1992), el mito indoeuropeo domina el pensamiento moderno. Es el fundamento de las teorías de la evolución y el capitalismo y es la temática predominante de las formas de entretenimiento occidental. Este mito se transmite una y otra vez en los relatos del Lejano Oeste, de detectives, de asesinatos misteriosos y de cienciaficción. Es Superman, el Hombre Araña, Súper Pollo, Supercan, Sherlock Holmes, Columbo, el Llanero Solitario, y la Guerra de las Galaxias. Es la base de la mayoría de los videojuegos de los salones de juegos electrónicos.

En los círculos cristianos el mito indoeuropeo genera una visión de la guerra espiritual como una batalla cósmica entre Dios y Satanás, donde la batalla se pelea en los cielos pero abarca la tierra también. La cuestión central es el poder: ¿Puede Dios derrotar a Satanás? ¿Pueden los cristianos vencer a los demonios? Se ve a los humanos como víctimas pasivas que seguirán a Cristo una vez que sean librados del poder de Satanás.

Los enfoques bíblicos de la guerra espiritual

La cosmología bíblica difiere radicalmente de los mitos modernos, animistas e indoeuropeos (Figura 10.2) En un mundo caído, el león se come al cordero (Is. 11:6), y lo que mejor funciona es la competencia, no la colaboración. Sin embargo, ésta no es la manera de Dios. Dios se interesa por los débiles y marginados. Llama a los cristianos a amar a sus enemigos y a buscar la paz y la reconciliación. El enfoque bíblico representa la realidad de Dios que debería, idealmente, reflejarse en el reino natural.

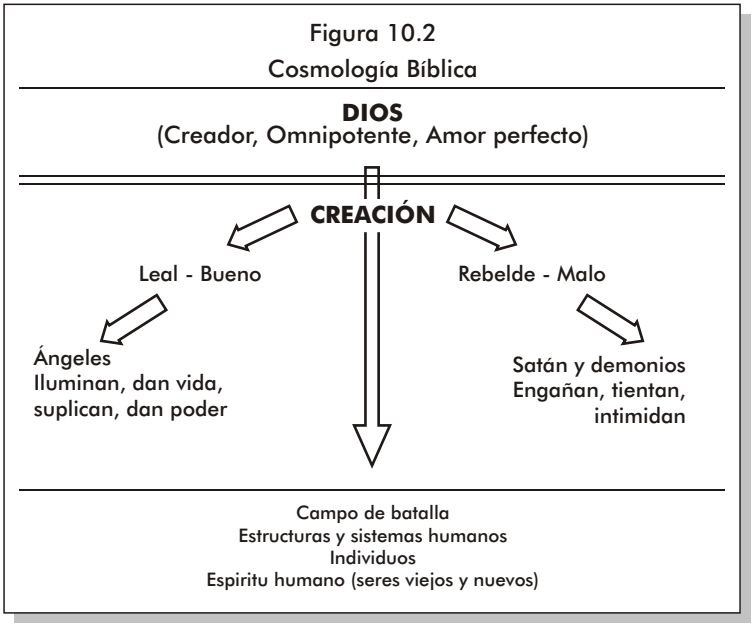
Un enfoque bíblico de la guerra espiritual debe comenzar con Dios como eterno, justo, amoroso y bueno. El mal no es eterno o fundamental. Dios y Satanás, el bien y el mal, no son eternos ni coexistentes. En el principio existía sólo Dios, y Dios era bueno. Satanás, los pecadores y el pecado aparecieron en la creación. En segundo lugar, la creación depende de Dios para existir. Dios no creó un universo que existe independientemente de Él. Satanás y los pecadores, como toda la creación, son contingentes y siguen existiendo gracias al poder sustentador de Dios. La misma existencia de su rebelión es un testimonio de la misericordia y el amor de Dios.

La batalla en las Escrituras entre Dios y Satanás no es una batalla de poder, para ver quién es el ganador. La omnipotencia de Dios nunca se cuestiona. Incluso el poder que Satanás y sus seguidores usan para pelear contra Dios les fue dado por Él. Los escritores del Antiguo Testamento atribuyen a Dios las victorias y las derrotas de Israel. A diferencia de los mitos animistas e indoeuropeos, en los que el éxito en la batalla se atribuye al poder del dios del vencedor, las derrotas de Israel no se deben a la derrota de Yahvé ante otros dioses, sino al castigo a su pueblo por haber seguido a otros dioses.

El encuentro ente Dios y Satanás es un encuentro moral. Es la batalla entre la santidad y el mal, la justicia y la injusticia, el amor y el odio. Eugene Peterson comenta:

> Se está librando una batalla espiritual, una batalla moral feroz. Hay maldad y crueldad, tristeza y enfermedad. Hay superstición e ignorancia, brutalidad y dolor. Dios está en una batalla constante y enérgica contra todo esto. Dios está a favor de la vida y en contra de la muerte. Dios está a favor del amor y en contra del odio. Dios está favor de la esperanza y en contra de la desesperación. Dios está a favor del cielo y en contra del infierno. No hay término medio en el universo. Se disputa cada metro cuadrado (1997, pp. 122–123).

Dios es justicia, luz, vida y verdad. El mal es la perversión del bien: el engaño, la oscuridad y la muerte. Es la rebelión, las relaciones rotas, la idolatría, la alie-



nación y la adoración del ser. En esta lucha, la cruz es la victoria final y suprema (1 Co. 1:18–25). Ésta no fue una pérdida aparente salvada a último momento por la resurrección. La cruz no tiene sentido en términos indoeuropeos. Cristo tendría que haberse vengado de sus opresores, llamado a sus huestes angelicales que esperaban listas en el cielo y haber descendido de la cruz.

Satanás se rebeló contra Dios, y todos los seres humanos, siguiendo a Adán y Eva, se sumaron a esta insurrección. Sin embargo, Dios no salió a destruirlos a todos cuando verdaderamente se merecían el castigo. Salió al encuentro de las personas para acercarlas nuevamente a Él. Su deseo no es erguirse victorioso en el campo de batalla, sino reunir a toda la creación junto a su trono en un reino de *shalom.* La esencia de las Escrituras es el amor de Dios. En el mito indoeuropeo, los gobernantes oprimen a los débiles y los líderes dan órdenes a sus seguidores. Las Escrituras hablan de amor y compromiso con los demás, sin importar lo que se reciba a cambio. Dan prioridad a la construcción de la comunidad antes que a los logros personales; al servicio, no a tratar con superioridad a los demás (Lc. 22:25–27); a amar a los enemigos, no a destruirlos (Lc. 6:27 y 35).

La cosmovisión bíblica se centra en las relaciones, no en las tareas y los logros. Por lo tanto, hay lugar para el caos. A diferencia del enfoque indoeuropeo —según el cual todo caos es malo— las Escrituras aceptan el caos creativo como el potencial inmaduro de donde surge la vida y la creatividad: el material amorfo del cual Dios creó el universo (Gn. 1:2), y el niño que aún no llegó a la

adultez. Las Escrituras también aceptan el caos inherente a todas las relaciones mutuas auténticas. Por ejemplo, el matrimonio exige que marido y mujer dejen sus intereses personales en favor de su cónyuge. El nacimiento de un niño implica una alteración en la rutina del hogar. Las amistades implican ceder el poder y compartir las decisiones.

¿Dónde está, entonces, la lucha? En el nivel más alto, la lucha es entre Dios y Satanás y sus huestes angelicales, pero no es una lucha de poder. Las Escrituras usan la metáfora de un rey y un labrador o mayordomo malvado (Mt. 21:33–43; consultar Gulick 1990). Un siervo fiel es designado para gobernar sobre una parte del reino, pero luego se rebela y persigue a los justos que viven en su distrito. El rey no echa arbitrariamente al rebelde. Primero demuestra que el labrador no es digno de gobernar, enviando mensajeros para que los rebeldes se arrepientan y renueven su lealtad. Satanás y sus seguidores, por medio de los sistemas políticos, religiosos y humanos, culpan a estos mensajeros de cargos falsos y los condenan a muerte. El rey envía a su hijo perfecto, a quien también inculpan y ejecutan. El caso se presenta a la corte suprema en el cielo. Se determina que el juicio no es justo, y el caso queda anulado. Se descubre que el tribunal inferior es corrupto y por lo tanto, ya no es considerado legítimo, por lo que se lo destituye del poder y recibe su castigo. La cuestión central no es el poder, sino la justicia y la legitimidad.

La victoria final de Dios es la cruz donde murió su Hijo, no un campo de batalla lleno de enemigos derrotados. Es la victoria de la justicia sobre el mal, del amor sobre el odio, de la voluntad de Dios sobre la voluntad de Satanás. Si los cristianos no ven la cruz como la victoria de Dios, deben revisar su interpretación de la guerra espiritual. En la cruz, Jesús se transformó en Señor y vencedor de todos los poderes del mal. Su obediencia hasta la muerte anuló "al que tiene el dominio de la muerte, es decir, al diablo" (He. 2:14). La cruz fue la ruina de Satanás (Col. 2:15), pero su derrota no es un fin en sí mismo; más bien, elimina los obstáculos para el propósito de Dios de crear un pueblo apto para su reino (Gn. 12:1; Ex. 19:3 y sig. ; 1 P. 2:9).

En las Escrituras, a nivel personal, la batalla entre el bien y el mal se libra en los corazones de las personas que Dios busca y Satanás procura conservar. La batalla es por la lealtad de los seres humanos, quienes no son víctimas pasivas atrapadas en batallas cósmicas. Los individuos son los actores centrales y el escenario de la acción. Todos participaron en la conspiración de Satanás y la base de su idolatría fue la adoración del ser. Pero Dios, en su misericordia y amor, los llama al arrepentimiento y a una nueva comunión con Él en su reino. La parábola bíblica que ilustra esto es la del hijo pródigo. El padre derrama su amor en el hijo, pero él se rebela y se vuelve en contra de su padre. Al padre no le interesa

vencer al hijo, sino recuperarlo, por eso lo busca con amor incondicional. El hijo quiere incitar al padre para que lo odie y tergiversa la lógica para justificar su rebeldía, pero el padre acepta todo el mal que le causa la rebeldía de su hijo y continúa amándolo. Cuando el hijo se arrepiente, es aceptado nuevamente en la familia (Mt. 5:44–45; Lc. 6:35–36). Por otro lado, Satanás busca conservar la lealtad de cada individuo, pero sus métodos son el engaño, la verdad a medias, la tentación, las acusaciones y el miedo.

Cuando son salvas, las personas se alejan del mal y se libran del poder que Satanás ejercía sobre ellos. Los que están "en Cristo" comparten su singularidad y no deben preocuparse o sentirse paralizados por el miedo a Satanás y sus espíritus malignos (1 Jn. 4:4). Se exhorta a los creyentes a orar para librarse de este impostor que busca recuperarlos para sí (Lc. 8:12). Creer que Satanás ejerce algún control sobre la vida de los cristianos es negar la grandeza de la salvación. Satanás y sus huestes son tremendamente reales y representan a los poderes de la oscuridad alistados para la batalla contra el reino divino de la luz. Procuran evitar que los pecadores se conviertan e intentan recuperar a quienes ya han sido salvos. Por el contrario, las huestes de los ángeles de Dios protegen y guían a los santos (2 R. 6:17; Gn. 31:3, 11-12; Dn. 8:15–16, 9:3, 20–23; Mt. 1:20).

A nivel grupal, la lucha es por los sistemas humanos. Los seres humanos crean sociedades y culturas. Éstas tienen muchas cosas buenas, pero también muchas cosas malas. Los sistemas culturales pueden enceguecer a las personas para que no vean la verdad y los sistemas sociales pueden impedir que se acerquen a Cristo. Los lazos familiares, las estructuras religiosas y los sistemas sociales impiden que se conviertan por temor a la persecución o la muerte.

Los misioneros deben tomar la guerra espiritual con mucha seriedad, pero deben tener cuidado de no centrarse en esta lucha como una batalla cósmica entre Dios y Satanás para ver quién es el ganador. Hacerlo sería reducir a Dios al nivel de su creación y sembrar la duda y el miedo con respecto al resultado de la batalla. La mayoría de las desgracias y enfermedades no se deben directamente a las fuerzas demoníacas. Son el resultado de la naturaleza caída de los seres humanos y el castigo por el pecado. El mayor obstáculo para que las personas lleguen a Cristo no es la posesión demoníaca, a pesar de ser un hecho real, sino los sistemas culturales y sociales que llevan a las personas a la adoración del ser: los seres creados, en lugar del Creador (Ro. 1:21–25).

Los misioneros deben evitar la identificación de Satanás y sus seguidores con los territorios que pueden exorcizarse. Hacerlo sería introducir creencias animistas en la cosmovisión cristiana. Esto también implica que todas las personas que viven en esas tierras son víctimas desafortunadas de las batallas cósmicas de los dioses y que cuando sean liberadas estarán preparadas para creer. Esto es

minimizar los pecados de los humanos. Aún si se expulsa a los demonios, los individuos los convocan otra vez y vuelven a rebelarse, individual y grupalmente, contra Dios.

Las personas deben centrarse en Dios y su poder y el hecho de estar 'en Cristo' las protege de los ataques del enemigo. Cuando se centran en los demonios y la batalla, corren el riesgo de desesperarse y perder de vista el hecho de que Dios es y siempre ha sido el creador y soberano de todo. C. S. Lewis comenta lo siguiente:

> Existen dos errores iguales y opuestos con relación a los demonios en los que nuestra raza puede caer. Uno es no creer en su existencia. El otro es creer y manifestar un interés excesivo y enfermizo en ellos. Los demonios se complacen con ambos errores y acogen a un materialista o a un mago con el mismo placer (1961, p. 3).

El enfoque secular hacia la guerra espiritual niega su existencia. El enfoque tradicional o el indoeuropeo la consideran magia o animismo. Los misioneros deben rechazar los tres a la luz de una comprensión bíblica de la guerra espiritual.

La importancia de los mitos en el ministerio

El estudio de los mitos puede ayudar a los misioneros y líderes de iglesias de otras maneras significativas. Con frecuencia, ellos presentan la verdad como fórmulas teológicas que hay que aprender, si bien a menudo son abstractas y están alejadas de la vida. Hasta los catecismos tienden a un análisis sistemático de la verdad. Por el contrario, la historia y los mitos hablan a la gente directamente, mostrándoles las historias que están viviendo, las de sus pueblos y las del universo. El mensaje fundamental de la Biblia es la historia de Dios y sus obras, es decir, la historia cósmica. La tendencia occidental hacia la lógica abstracta y sincrónica a menudo inhibe tanto la narración como la comprensión de los relatos.

La historia de la Biblia

La historia bíblica de las buenas nuevas debería contarse como un todo. Con demasiada frecuencia los predicadores y maestros enseñan pasajes específicos o se concentran en doctrinas clave. La Biblia llega a los seres humanos en forma de una narración y es esta historia, amplia y un tanto desorganizada, la que tiene sentido para la gente. Peterson afirma lo siguiente:

> Dentro del contexto amplio de la historia bíblica aprendemos a pensar en forma precisa, a tener una conducta moral, a predicar con pasión, a cantar con gozo, a orar con sinceridad y a obedecer con fidelidad. Pero no osemos abandonar la

> historia para hacer alguna de esas cosas o todas ellas, porque en el momento en que lo hagamos reduciremos la realidad a la dimensión de nuestros pensamientos, sentimientos y experiencia. Cuando formulamos nuestras doctrinas, redactamos nuestros códigos morales y nos abocamos a una vida de ministerio alejada de una reinmersión continua en la propia historia, abandonamos la mismísima presencia y obra de Dios y armamos nuestro propio negocio (1994, p. 5).

En el evangelismo es importante presentar la historia de la Biblia en su totalidad. Así lo demuestra el método que la Misión Nuevas Tribus utiliza en la actualidad para alcanzar sociedades tradicionales no cristianas. Los misioneros presentan la historia bíblica básica en una serie de lecciones: comienzan por el Génesis y la existencia y naturaleza de Dios, luego siguen con la creación, la caída, la ley y los profetas, y finalmente relatan la historia de Cristo como el cumplimiento de la historia de la humanidad. De esta manera, muestran a la gente su lugar en el drama cósmico que se desarrolla en las Escrituras, y los invitan a tomar decisiones significativas para seguir a Cristo.

Planes recientes que emplean el enfoque de "narración de historias" para presentar la Biblia en contextos orales han tenido mucho éxito. Transmitir la historia de comienzo a fin, en forma cronológica y estructurada, ayuda a los pueblos predominantemente orales a comprender los principios y símbolos bíblicos de manera más eficaz en su contexto. Estas representaciones del evangelio pueden ser asimiladas y reproducidas por personas de distintas edades y contextos, y pueden transmitirse de manera más simple en otro idioma y cultura que cualquier otra forma de comunicación (Slack 1990, pp. 1–2).

Conocer la envergadura de la historia y la cosmología bíblica también es importante para alcanzar la madurez cristiana. Muchos creyentes en Occidente cuentan con una teología ecléctica (Bibby 1987). Leen porciones aisladas de la Biblia en las clases bíblicas, aprendiendo unos pocos versículos aquí y allá que los ayuden en momentos de dificultad y les den un sentido de moral. Este uso descontextualizado de las Escrituras promueve la ausencia de un marco integral explicativo que los ayude a evaluar con ojo crítico los grandes mitos, como el marxismo, el hinduismo, el secularismo y la Nueva Era. La madurez cristiana debe fundamentarse en una comprensión de la envergadura de la historia de la humanidad en las Escrituras. A medida que los creyentes crecen en la fe, necesitan fundamentos teológicos que estén contenidos en la historia de Dios y la expliquen.

Una vez que se conoce la historia más amplia, los misioneros pueden recurrir a historias bíblicas específicas que trasmitan mensajes apropiados en diversas circunstancias. El éxodo y la cruz fueron mensajes importantes para los pueblos que sufrieron persecución y opresión, como los esclavos afroamericanos y los

obreros en Latinoamérica. Los Hechos brindan a los misioneros un modelo para comprender el movimiento misionero actual a medida que la Iglesia se extiende desde Jerusalén hacia Antioquía y hasta los confines de la tierra, atravesando barreras sociales y culturales.

Por último, los cristianos necesitan héroes de fe que los influyan y que sean ejemplos de vida para los nuevos creyentes. Abraham, Sara, Moisés, Débora, David, Pablo y el resto de los santos de las Escrituras y la historia de la Iglesia son ejemplos importantes para los cristianos. Las biografías de misioneros desempeñaron un papel importante en la motivación de los creyentes y de las iglesias hacia la obra misionera. Los relatos de los líderes antiguos muestran a los líderes jóvenes la manera de servir y de llevar a cabo y poner en práctica las lecciones del ministerio.[78]

Las historias de la gente

No basta con relatar historias bíblicas y ayudar a que las personas las lean por sí mismas. La gente necesita contar su propia historia sobre cómo Dios la trajo a la fe y la guía en su peregrinaje espiritual. Muy a menudo el evangelio les parece extraño porque cuenta la historia de los extranjeros que lo transmiten. Los misioneros deben aclarar que ellos conocieron el evangelio por medio de otras personas, y que Dios ya estaba obrando entre ellos cuando les llegó el mensaje. En el campo misionero hay muchos casos de individuos que tuvieron sueños sobre alguien que les traería las buenas nuevas, y estas personas fueron con frecuencia las primeras en aceptarlo cuando lo recibieron. Tal vez no todas estas historias son verdaderas. Estos relatos incluyen testimonios de apariciones de la Virgen Morena en América Latina, en las que Dios habló a las personas directamente, no por medio de extranjeros (ver el cuadro a continuación). Debemos, sin embargo, ayudar a las personas a ver la evidencia de que Dios ya estaba trabajando en ellas cuando llegaron las Buenas Nuevas.

En las iglesias, los líderes deben animar a los creyentes a contar y escribir sus propias experiencias. En la iglesia todos pueden hablar y cada uno tiene un mensaje para compartir. Todos deben tener oportunidades de participar en el culto, compartiendo sus testimonios de conversión. Expresar la nueva fe ayuda a los creyentes a reafirmar su nueva identidad y alejarse de su pasado. Ambos aspectos son importantes si sus experiencias van a ser duraderas. Los testimonios también son importantes para ayudar a los creyentes a compartir pública-

78 Jones (1959) ilustra este uso de historias de la vida real en su libro *Conversión*: señala que ningún análisis sistemático de la conversión es completo, porque todas las conversiones son distintas entre sí. Luego describe docenas de conversiones que ayudan al lector a comprender tanto la unidad esencial como la amplia diversidad de experiencias de la gracia salvadora de Dios.

mente su experiencia con parientes y vecinos no cristianos. A menudo el resultado es la persecución, pero esto también fortalece el compromiso de los nuevos creyentes con el nuevo camino.

Debemos animar a las iglesias jóvenes a escribir sus propias historias. Los misioneros escriben sobre su trabajo, pero son pocos los que registran los relatos orales de los obreros locales que sirven al Señor en medio de grandes dificultades, casi siempre en lugares lejanos. A lo largo de la historia de las misiones, siempre han sido los primeros convertidos, los evangelistas y los ministros locales quienes hicieron la mayor parte de la obra y sin embargo sus historias a menudo no se conocen. Buscar y recopilar estos relatos ayuda a que las personas vean que Dios obra a través de ellos.

La Virgen de Guadalupe

El 9 de diciembre de 1531, doce años después de que Hernán Cortés conquistara México, la Virgen María se le apareció a un indio humilde llamado Juan Diego. De camino a misa, cerca de la colina de Tepeyac, escuchó un canto dulce y vio una nube blanca rodeada de un arco iris. Una hermosa mujer le habló en náhuatl y le dijo que era la Virgen María, madre del verdadero Dios y que quería que se construyera una iglesia para ella en aquella colina. Juan habló con el obispo Juan de Zumarraga sobre el suceso, pero éste no le creyó. De regreso a su hogar, la Virgen se le apareció nuevamente y le dijo que volviera a hablar con el obispo, pero cuando Juan lo hizo, el obispo lo rechazó otra vez. María se le apareció por tercera vez y le pidió que le llevara las rosas que crecían entre las rocas al obispo. Las puso en su capa y cuando se las entregó al obispo, las rosas cayeron al suelo. Ambos vieron en la capa de Juan la imagen de la virgen que se conserva hasta el día de hoy en el altar de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe.

Los que rezaban a la Virgen de Guadalupe, especialmente los indígenas, experimentaron muchos milagros. En 1544, una terrible epidemia causó la muerte de muchas personas. Cuando trajeron la virgen al pueblo, cesó la pestilencia. En 1629 la virgen evitó una inundación, y en 1810 se convirtió en la patrona de México cuando el Padre Hidalgo y más tarde Zapata pelearon bajo su bandera venciendo a sus enemigos. El Papa Pío X la declaró "Reina de México y Emperatriz de las Américas". En la actualidad es el elemento más poderoso en el catolicismo mexicano. Los peregrinos beben de la fuente sagrada, comen tortillas de maíz en la plaza, encienden velas votivas, agradecen las sanaciones especiales y concurren a misa. La virgen es símbolo de familia, crianza, bienestar y amor.

Los mitos son importantes en todas las sociedades. Es necesario comprender y valorar los relatos y su influencia. También debemos comprender los rituales y ceremonias que representan estos mitos como obras dramáticas sagradas. A continuación analizaremos estos rituales y ceremonias.

11

LOS RITUALES RELIGIOSOS

A menudo ciertos rituales parecen ser el centro de las religiones populares: fiestas, celebraciones de año nuevo, ferias, festividades, bodas, funerales, bailes de máscaras, sacrificios, peregrinaciones y días de conmemoración. Tales ritos tienen gran importancia en la vida de los individuos y las comunidades en todo el mundo. Más aún, la gente gasta grandes sumas de dinero en la celebración de estos rituales, a expensas de su propio bienestar económico. ¿Por qué existe este énfasis en los rituales?

Los primeros antropólogos, como Lewis Henry Morgan, calificaban a los rituales de arcaicos e irracionales y los consideraban tan sólo una superstición. Los protestantes a menudo asocian los rituales con la salvación por medio de obras, en contraste a la salvación por fe. Con frecuencia los occidentales perciben a los rituales como intervalos inofensivos mediante los cuales las poblaciones tradicionales escapan al tedio de sus vidas habituales, o bien descalifican a los ritos considerándolos representaciones extintas y sin sentido que evitan que los individuos se enfrenten a su vacío espiritual. Estas opiniones revelan más sobre quienes las emiten que sobre quienes practican los rituales. Evidencian que los que viven en una cultura secular y antiritual entienden muy poco acerca de la importancia de los rituales en la vida de la mayoría de la gente. Los rituales juegan un papel central en la mayoría de las sociedades. Son formas de comunicación multidimensionales que tienen la habilidad de captar a las personas como no lo hacen las explicaciones verbales. Expresan lo que las palabras no pueden expresar: no las trivialidades de la vida, sino sus inmensidades. Si los misioneros esperan ganar almas para Cristo y plantar iglesias vitales en todo el mundo, deben reexaminar el rol de los rituales en las sociedades humanas y sus propios prejuicios contra los rituales. Sólo en ese momento podrán entender la necesidad de rituales vivos para expresar y sostener la fe en las iglesias jóvenes.

Antes de analizar rituales específicos, debemos examinar la naturaleza y función de los rituales en general.

La naturaleza y la función de los rituales

Los rituales son cruciales para construir comunidades y sostener las creencias de las personas. Son transacciones estructuradas donde la sociedad dicta el discurso y el comportamiento. Son encuentros sociales "encomillados" cuyo propósito no se relaciona con las preocupaciones de la vida cotidiana, sino con las relaciones subyacentes entre los participantes. La variedad de rituales incluye desde ritos simples como dar la mano, hacer una reverencia o saludar con un abrazo a un amigo, hasta ceremonias religiosas complejas donde las personas abandonan lo mundano para relacionarse con lo sagrado. A pesar de las diferencias superficiales, los rituales comparten muchas características en común.

El ritual como estructura y antiestructura

Al examinar la naturaleza y las funciones de los rituales, es importante recordar que la vida humana precisa estructura y orden. En toda sociedad, la libertad total genera caos y solipsismo. Cada persona vive sola en su mundo. Hace falta cierta estructura, cierto orden subyacente para que se establezcan relaciones entre los seres humanos. En la vida cotidiana esto incluye cosas como un idioma en común, formas de relacionarse preestablecidas, creencias compartidas y una cosmovisión en común. En otras palabras, para relacionarse con los demás, las personas deben de alguna manera "seguir las reglas del mismo juego".

¿Cuáles son estas "reglas" que conservan el orden en las comunidades humanas? Las primeras reglas son sociales: las normas que ordenan las relaciones entre las personas, a medida que éstas forman familias, grupos, comunidades, sociedades y sistemas sociales globales. Las segundas reglas son culturales: las normas que ordenan cómo las personas piensan, sienten y evalúan su mundo. Estos parámetros hacen posible la existencia del lenguaje, la cultura, el pensamiento, el debate, los avances tecnológicos, las artes, el entretenimiento y el culto religioso. En tercer lugar, los individuos construyen sus propias reglas personales: la manera en que ordenan sus propias vidas en el ámbito de sus sociedades y culturas. Finalmente, hay reglas cósmicas: el orden moral del universo, que se supone fue creado por los dioses, definido por los ancestros o instaurado por héroes culturales que le enseñaron al pueblo a ser civilizados y humanos. Estas reglas son la base de la vida religiosa. Al hacer explícitas estas reglas, los rituales recrean el orden social, cultural, personal y cósmico necesario para la vida humana. De esta forma aplacan el caos social e intelectual y de-

Figura 11.1
Estructuras formales e informales en el béisbol

Partidos entre aficionados	Partidos profesionales
Informal	Formal
Todos pueden participar	Profesionales bien pagos, la televisión y los espectadores pagan para ver el partido
Equipos seleccionados informalmente	Competencia para jugadores reclutados por sorteo y altos salarios
Ausencia de roles establecidos, los jugadores rotan	Roles establecidos
Límites borrosos, campo de juego descuidado	Límites claros, campo de juego muy limpio
Reglas establecidas por los jugadores a medida que juegan	Los Árbitros hacen cumplir las reglas preestablecidas
Objetivo: divertirse	Objetivo: entretener y ganar dinero
Se celebra la victoria	La victoria trae honor y dinero
Espíritu: "es sólo un juego"	Espíritu: de guerra (ganar es lo más importante)

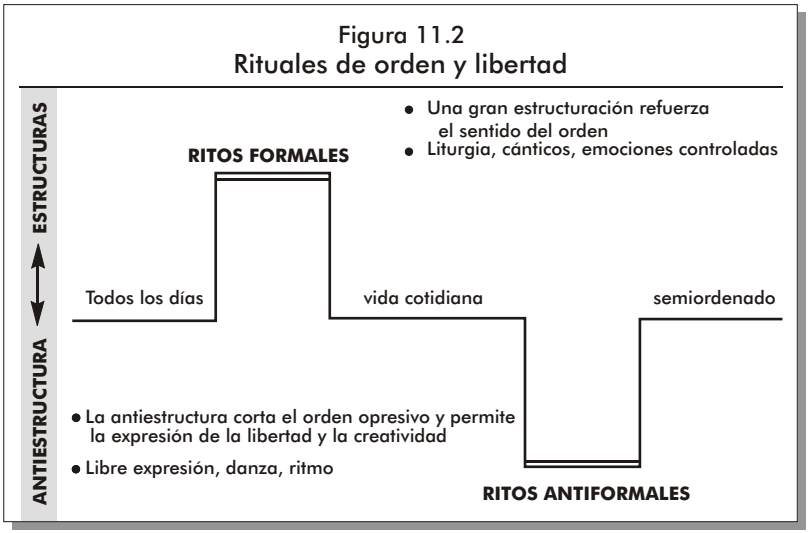
vuelven el orden a la sociedad y al cosmos, al dramatizar y lidiar con las situaciones que en principio provocaron la necesidad del ritual.

La estructura y la antiestructura

La vida cotidiana oscila entre el orden y la libertad. Los seres humanos necesitan orden, de modo que crean roles, reglas y relaciones formales. Limpian sus casas, se visten con sus mejores ropas y acostumbran a saludarse entre sí. No obstante, mantener este orden estricto todo el tiempo les resulta costoso y agobiante. Además, el orden estricto anula la creatividad y convierte a las relaciones en impersonales. De modo que se relajan un poco y se dan un espacio para respirar y disfrutar de un poco de libertad. Pero si se exceden, todo termina en el caos, la libertad se transforma en libertinaje, las relaciones se hacen anónimas (todos simplemente se sientan en círculo y comparten experiencias en armonía) y los sistemas sociales colapsan. En consecuencia, la gente periódicamente busca afianzar cierto orden para sostener los sistemas sociales y culturales. Los principales medios para lograrlo son los rituales formales.

Usamos el término "formal" para referirnos a patrones muy estructurados de comportamiento social. En todas las sociedades hay ocasiones en que el orden imperante es muy visible y definido. Algunos ejemplos incluyen una *Missa Cantata* en una iglesia católica, una boda formal, una corte cuando está presente el juez, la coronación del rey de Inglaterra y el funeral de un presidente de Estados Unidos. Estas son ocasiones rituales.

La vida humana, sin embargo, no puede estar toda gobernada por el orden. La mayor parte del tiempo las acciones son más informales. Existe un orden subyacente implícito, pero se permite cierta flexibilidad en el cumplimiento de las reglas. Por ejemplo, las reuniones que se realizan los domingos a la noche son



generalmente más informales que los oficios religiosos de un domingo a la mañana. Las personas no se visten tan "formalmente" y hablan entre sí cuando entran al lugar principal de reunión. Puede no haber un programa impreso, o incluso la ceremonia puede no seguir un orden específico. Se alienta la flexibilidad y la expresión personal. Lo que es más, otras áreas de la vida poseen muy poco orden. Las vacaciones en la playa y las tareas domésticas del sábado a la mañana son cuestiones que se desarrollan según vayan surgiendo. Una multitud puede transformarse en una estampida, un ejército en un montón de desertores. Los seres humanos ordenan muchas áreas de sus vidas de acuerdo con una escala que va desde el orden estricto pasando por la informalidad hasta el caos.

Las ocasiones formales, semiformales y no formales pueden situarse en una escala que es fluida y cambiante (Figura 11.1). Las culturas, las sociedades y los individuos oscilan entre los dos extremos: a veces exigen un orden estricto a fin de reconstruir estructuras y a veces permiten la falta de orden a fin de socavar estructuras opresivas y fomentar las relaciones personales y la creatividad; a veces expresan descaradamente lo que quiere la gente y a veces descubren nuevas verdades, y a veces necesitan orden en sus vidas personales y a veces "más espacio".

Victor Turner describe esta oscilación como la tensión entre la estructura y la antiestructura. Para la estructura, la sociedad es un sistema de puestos, cargos, categorías y roles legales, políticos y económicos que están diferenciados y ordenados culturalmente (Turner 1969, p. 177). La estructura, llevada al extremo, tiende a volverse rígida e impersonal. La antiestructura está formada por indivi-

duos idiosincrásicos que se perciben entre sí como iguales autónomos que comparten una humanidad en común y se ven entre sí como personas, no segmentados por categorías y roles. Cuando se la lleva al extremo, la antiestructura hace que las actividades y sociedades humanas organizadas sean imposibles de llevar a cabo.

Los rituales pueden dividirse, en líneas generales, en dos tipos: los que reafirman la necesidad de estructuras, representando formalmente el orden estricto, y los que expresan la necesidad de libertad y creatividad, derribando el orden y permitiendo la libre expresión y la oportunidad de construir nuevos órdenes (Figura 11.2). La gente necesita de ambos. Necesitan un sentido de orden en un mundo caótico, de modo que regularmente celebran ritos muy estructurados que renuevan el orden en sus vidas personales y grupales. El orden estricto, no obstante, puede oprimir y perder su verdadero sentido para los individuos. Por lo tanto, periódicamente la gente necesita ritos que desarticulen los órdenes establecidos y les permitan expresar libremente sus alegrías, miedos, frustraciones y anhelos. A estos ritos lo caracteriza la antiestructura: el abandono a las emociones personales, la creatividad y la expresión. En este sentido, los rituales actúan de mediadores entre la vida cotidiana y las formas ideales.

Las estructuras superficiales y profundas

En su vida cotidiana, las personas conversan entre sí, hacen compras, conducen automóviles, cocinan y leen revistas. Esta infinita diversidad que vemos en la superficie es posible únicamente porque hay categorías y reglas subyacentes que les permiten generar un conjunto de comportamientos infinitamente variado y, aun así, saber qué ocurre. Por ejemplo, cuando las personas hablan, generan con facilidad millones de oraciones que no han oído nunca antes, pero entienden el significado de todas ellas gracias a las reglas que subyacen su idioma. De la misma forma, la gente conoce las reglas para pagar la mercadería en las tiendas, las consultas a los doctores y el peaje en los puentes. Saben la diferencia entre estampillas, boletos, cupones y dinero, y las reglas para conducir en la ruta con automóviles, camiones, bicicletas y carretas tiradas por bueyes. Estas categorías, reglas y supuestos representan el orden profundo que subyace la vida de las personas.

Las estructuras sociales profundas

Generalmente los humanos se concentran en actividades inmediatas, como dar una clase o construir una casa. Estas actividades a menudo están arraigadas en sistemas de relaciones con otras personas. Una persona es el maestro, las otras, los estudiantes; una es el capataz, las otras, los obreros. Las personas in-

volucradas conocen implícitamente estas categorías y la conducta que se espera de cada una. Existe el peligro de que este entendimiento mutuo se desgaste en la interacción diaria, y en ese caso las categorías deben ponerse en claro una vez más para poder retomar el trabajo. Una forma de hacerlo es a través de rituales, ya que éstos no se centran en las actividades superficiales sino en las relaciones subyacentes. Esto se evidencia en el breve ritual que realizan dos trabajadores norteamericanos al verse por primera vez cada mañana. Normalmente incluye cuatro o cinco comentarios estilizados:

Persona A	**Persona B**
"Hola, ¿cómo estás?"	"Bien, ¿y tú?"
"Bien. ¡Qué lindo está el día!	"Sí, ojalá fueran así más seguido."
"Ni hablar. Debo irme, nos vemos después."	"Sí, nos vemos."
"Hasta luego."	"Hasta luego."

A nivel superficial, este diálogo parece gastado y trillado. Está bien para una vez, pero, ¿decir la misma cosa todos los días al encontrarse con el otro? Además, aparenta ser deshonesto. La gente nos pregunta: "¿Cómo estás?", pero si empezamos a contarles nuestros problemas, tratan de zafarse elegantemente tan pronto como les sea posible. Si realmente no les interesa nuestra salud o situación económica, ¿por qué preguntan? Para comprender la transacción, hay que verla en contexto. Ocurre la primera vez que las dos personas se ven en el día y no tiene que ver con las actividades que deben hacer, sino con reafirmar la relación subyacente entre ellos. Cuando alguien dice: "Hola, ¿cómo estás?", en realidad pregunta: "¿Nuestra relación sigue bien?" Al decir que estamos "bien" y preguntarle al otro sobre su "bienestar" estamos confirmando que la relación sigue siendo buena. Si encontramos a la persona más tarde el mismo día, simplemente nos dirá "Hola" o reconocerá nuestra presencia de alguna forma, y seguirá con sus cosas.

La importancia de los saludos para preparar el terreno para las relaciones cotidianas se torna evidente cuando una persona no responde a un saludo. Si la persona simplemente pasa de largo, nos preguntamos: "¿Qué pasa? ¿No le caigo bien?" De la misma manera, cuando una persona se ha ido un mes de vacaciones o se ha ausentado durante un tiempo prolongado, el saludo sencillo de cuatro frases no es suficiente al verse de nuevo. Debemos extender el ritual a siete u ocho frases: "Hola, ¿cómo estás después del viaje?"—"¿Pasaste bien las vacaciones?"—"¿Qué hiciste?"— "Bueno, me alegra verte de nuevo."—"Ahora estoy apurado, pero después hablamos."—"Sí, me encantaría ver las fotos. —"Me tengo que ir, después te veo." Debemos reconocer el hecho de que se fueron, darles la bienvenida y reincorporarlos al ciclo de vida normal.

Ritos más complejos reestablecen o transforman redes complejas de relaciones. En una boda, no sólo participan la novia y el novio, sino los padres, los miembros de la familia, los amigos y la comunidad. Cada uno ejerce su rol, definido socialmente, de maneras muy explícitas: la novia usa un vestido de novia, el novio un smoking, las damas de honor usan vestidos y los padrinos, trajes combinados. Todos se comportan de acuerdo a lo esperado, y al hacerlo, ratifican sus propios roles y reconocen los roles de los demás. Si otro hombre intenta ocupar el lugar del novio, el ritual se interrumpe hasta que se restablece el orden social.

Todos los rituales expresan la estructura social profunda que subyace las relaciones entre los participantes. Con el tiempo este orden social se desdibuja y es necesario sacarlo a la superficie, examinarlo y renovarlo reafirmando su existencia, o bien transformarlo en un nuevo orden.

Las estructuras culturales profundas

Así como hay estructuras sociales profundas que posibilitan las transacciones cotidianas, hay estructuras culturales profundas que capacitan a las personas para pensar, sentir y juzgar el mundo que los rodea. A nivel cognitivo, estas estructuras conforman sus creencias y cosmovisiones profundas: las categorías que emplean para organizar sus experiencias, la lógica con la que piensan y las realidades que ellos creen que son reales. Son las lentes culturales a través de las cuales miran, no aquello que miran.

A nivel afectivo, las estructuras culturales profundas ayudan a las personas a experimentar la vida y sentir lo bello y lo feo, lo agradable y lo desagradable, lo deseable estéticamente y lo indeseable. Estos sentimientos se expresan por medio de rituales. Por ejemplo, las iglesias protestantes estadounidenses que coinciden en la doctrina a menudo discrepan considerablemente sobre lo que constituye una "experiencia" de veneración verdadera (Figura 11.3). Algunos sienten que la adoración verdadera se basa en sentimientos de sobrecogimiento y asombro por el encuentro con Dios, quien es trascendente y quien supera el entendimiento humano; otros desean que el éxtasis y la emoción del Espíritu Santo obre en ellos; y otros ansían el sentimiento de profunda tranquilidad y paz interior que otorga la certeza de que Cristo está con ellos.

A nivel evaluativo, las estructuras culturales profundas sientan las bases de las opiniones y la moral: lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto, el bien y el mal.

Los rituales traen a la superficie, hacia la atención explícita de los participantes, los cimientos generalmente invisibles que sustentan su sociedad, su cultura y sus personalidades. También les muestran a las personas cómo deberían ser

Figura 11.3
Dimensiones afectivas de rituales cristianos

MODO AFECTIVO	EXPRESIÓN AFECTIVA FUNDAMENTAL: MISTERIO, SANTIDAD, SOBRECOGIMIENTO	PAZ, SHALOM	ÉXTASIS, PODER
Enfoque	• majestuosidad y trascendencia de Dios el Padre	• presencia de Cristo	• presencia interior del Espíritu Santo
Actividad principal ritual	• ritual, liturgia, velas, incienso	• sermón, lectura receptiva	• veneración y sanación
Mensaje central creación	• creación, orden, providencia de Dios	• pecado, redención, presencia de Dios	• indefensión, enfermedad y poder de Dios
Cántico	• salmo	• himno	• coro
Postura de oración	• arrodillado	• sentado, con la cabeza inclinada	• de pie, con las manos en alto
Vestimenta	• túnicas y hábitos	• trajes formales	• ropa informal
Edificación	• catedral, altar	• edificio eclesiástico, púlpito	• salón de reuniones, podio
Tipo de iglesia	• anglocatólica	• evangélicas, congregacional	• pentecostal, carismática

sus estructuras. Ejemplifican lo que significa ser completamente humano, completamente hombre o mujer o completamente un hijo de Dios. Por ejemplo, en una boda en una iglesia en Estados Unidos, la novia está vestida de blanco y el novio usa un traje formal. Se tratan con el mayor amor y respeto y prometen vivir el uno para el otro. Son corteses con su nueva familia política. Unos meses después, cuando están solos en su casa, las cosas son bastante distintas. Los miembros de la pareja discuten, se ignoran mutuamente y quieren salirse con la suya. ¿Por qué entonces el discurso poético de amor y autosacrificio que dijeron el día de la boda? En este caso el ritual no sólo establece públicamente una nueva relación entre ellos: la de una pareja casada, sino que también presenta el ideal de matrimonio de una sociedad, es decir, lo que debería ser un matrimonio. El hecho de que nadie pueda estar a la altura del ideal todo el tiempo no lo convierte en irrelevante. Ninguna sociedad humana verdadera es posible sin valores e ideales profundos.

Las estructuras personales profundas

Cada individuo desarrolla un sentido de identidad esencial: quién es, por qué está aquí y qué quiere en la vida. Esta estructura personal profunda es una parte esencial de la personalidad y determina gran parte de lo que es una persona. Como veremos más adelante, gran parte de ese sentido de identidad personal se forma en rituales como el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y los ritos fúnebres y en otros rituales como la graduación, los ascensos laborales y las fiestas de jubilación.

Las estructuras cósmicas profundas

Las estructuras profundas constituyen la esencia de la cultura, brindando a la gente una interpretación del marco cósmico fundamental de realidad. Los seres humanos expresan sus creencias profundas, sentimientos y valores morales a través de sus rituales.

Los rituales también expresan y reafirman las estructuras sociales, comunican información sobre las creencias, los sentimientos y los valores más preciados de una sociedad y brindan un sentido de identidad personal y grupal a los involucrados, ya sea como participantes o público. Al hacerlo, los integran a una experiencia profunda de la realidad. Es esta integración de todas las dimensiones de la vida en representaciones rituales, lo que hace a los rituales tan efectivos para renovar y transformar sociedades, culturas e individuos en poco tiempo.

La multivocalidad

Los rituales, como símbolos dominantes, no sólo adquieren poder porque integran realidades sociales, culturales, individuales y espirituales a nivel profundo, sino también porque son de naturaleza multivocal. Combinan muchos significados diversos y contradictorios en un solo conjunto de símbolos. Por ejemplo, durante los ritos de iniciación los novatos mueren a sus viejas vidas y al mismo tiempo renacen a sus nuevas vidas, en el mismo rito. De la misma forma, los días de Año Nuevo nos recuerdan los éxitos y los fracasos del año anterior y el potencial del año nuevo. Para los creyentes, la Cena del Señor tiene muchos niveles de significado: les recuerda la muerte de Cristo en expiación por sus pecados, la necesidad de confesar los pecados hoy y ser perdonados, el encuentro de la iglesia local como una comunidad de creyentes, la celebración global de la iglesia como el cuerpo universal de Cristo, el día en que Cristo congregará a todos sus fieles alrededor de su mesa en el cielo, y mucho más. El resultado es una densidad simbólica que posee gran poder y el potencial de reunir ideas diversas y contradictorias.

Como esos ritos condensan tanto significado en un solo suceso, son depósitos de recuerdos grupales. Al recrear esos recuerdos, la gente recuerda su historia profunda. Esta multivocalidad también fomenta la reflexión creativa, a medida que la gente devela las numerosas connotaciones y los vínculos entre ellas. Por ejemplo, para los creyentes, la Navidad genera muchas ideas diferentes que en conjunto enriquecen la celebración y la hacen gratificante. Mediante sus significados condensados, los rituales tienen el poder de movilizar a las personas y

motivarlas a renovar sus lealtades fundamentales. También tienen el poder de transformar a los humanos por completo en un período de tiempo muy corto.

Los rituales no son elementos inconexos. Son parte de órdenes mayores compuestos por otros rituales y por la vida cotidiana. Los sucesos en secuencias regulares adquieren un significado a partir de su relación con otros elementos de la serie. Por ejemplo, para los cristianos, el domingo no es sólo un día de adoración y descanso, también es el día anterior al lunes y posterior al sábado. Para comprender su importancia, debemos ser conscientes de su lugar en el ciclo mayor de la semana. De la misma manera, el domingo es parte del calendario ritual del año, que incluye el Adviento, la Pascua y la Ascensión de Cristo. El ciclo de domingos comunes además es interrumpido por días religiosos importantes, como las festividades nacionales celebradas en cada país. En conjunto, los rituales cuentan la historia completa de las creencias fundamentales de un pueblo.

Los rituales como representaciones teatrales

Los rituales son más que colecciones de símbolos. Son representaciones públicas que organizan símbolos de maneras estilizadas para recuperar el sentido por medio del teatro. Representan la realidad como una obra de teatro con un argumento. Prescriben formas de hablar y actuar que se repiten regularmente y de esta forma traen orden al mundo. Lo hacen revelando la estructura subyacente de las cosas, centrando su atención en dicha estructura e involucrando a las personas en representaciones teatrales que recrean y restauran el orden ideal de las cosas según la tradición, la sociedad y los dioses. Al realizar rituales, los individuos recrean una conciencia de sus historias fundamentales.

Los marcos

Los rituales son marcos dramáticos que aíslan de la vida cotidiana ciertos lugares, épocas y actividades y ayudan a las personas a concentrar su atención en los temas deseados. Tienen principio y fin y no dejan entrar a los pensamientos inoportunos. Marcan un tipo de realidad distinta a la vida cotidiana. Por ejemplo, los funerales, las fiestas, los partidos de fútbol y los oficios religiosos son momentos apartados de la vida cotidiana. Los marcos también crean una clase especial de expectativa en las personas, una atmósfera de receptividad a las cosas nuevas. Son una forma de "encomillado" que indica que los símbolos no deben interpretarse en su sentido habitual, sino en referencia a las realidades trascendentes que señalan. Muestran el panorama completo de la vida en una sola fotografía que encapsula los recuerdos grupales e individuales.

Las obras dramáticas

Los rituales son representaciones u obras dramáticas poderosas en las cuales los miembros de una comunidad representan a la sociedad formalmente y al hacerlo expresan y renuevan sus ideas, sentimientos y valores profundos. La analogía de una obra dramática es apropiada. En los rituales, los individuos asumen roles formales diferentes pero al actuarlos son misteriosamente atraídos hacia los papeles que representan, por un momento son Moisés, el Rey David, Rut o Macbeth. Su actuación coordina su cerebro y su cuerpo y los transforma en nuevos seres. Además, las obras dramáticas son narraciones con trama, estructura, propósito y diseño. Proporcionan sentido gracias a una historia que lo posee, porque avanza hacia un clímax o conclusión que se refleja en la vida real.

Los rituales tienen dos dimensiones importantes: lo que "dicen" y lo que "hacen". Son más que formas estilizadas de comunicar paramensajes sobre la naturaleza de las cosas. También son actividades performativas que crean esas realidades. Comer con otros implica fraternidad y reconstruye relaciones que se han debilitado por el abandono. Bailar en círculos implica pertenecer a una comunidad, no sólo el deseo de serlo. Se cree que los ritos curan enfermedades, aumentan la fertilidad, derrotan a los enemigos, modifican la posición social de las personas, eliminan la impureza y revelan el futuro. Por medio de ellos las personas se comunican con los dioses, resuelven conflictos morales, manipulan poderes sagrados, convierten a niños en adultos y renuevan el flujo del tiempo. Muchas personas son escépticas acerca de las habilidades y el conocimiento de ciertos médicos, sacerdotes, medicinas y la realización correcta de ciertos ritos, pero esto no afecta su confianza en la eficacia del sistema de rituales como un medio para lograr cambios.

Los rituales son representaciones teatrales que entrelazan distintos niveles dramáticos en un todo coherente y comprensible. Expresan cosas a distintos niveles de experiencia humana. Examinaremos cuatro de estos niveles para ver de qué forma los rituales tienen naturaleza multivocal.

Los dramas sociales

Los rituales son dramas sociales. En ellos los individuos como actores actúan roles establecidos y así restauran o transforman el orden social. Algunos rituales reafirman o purifican el orden social existente. Por ejemplo, en muchas iglesias protestantes norteamericanas, el domingo a la mañana el pastor se levanta para predicar. La congregación sabe que él es el pastor por su vestimenta y comportamiento. El director del coro dirige vestido con una toga, los acomodadores que guían al público usan distintivos que dicen "acomodador" y los fieles en-

cuentran su lugar en los bancos. Los fieles no intentan sentarse en el escenario, ni el pastor trata de escabullirse hacia atrás. En este sentido, cada vez que se celebra un ritual, éste refleja y recrea el orden social que hace posible las relaciones. Una sociedad es una estructura de categorías y roles, a menudo diferenciados y de naturaleza jerárquica. A lo largo de la vida cotidiana, estas estructuras se desdibujan y se vuelven ambiguas y se torna necesario restaurar el orden original. Los rituales reafirman los roles, las relaciones, la estructura de poder y las responsabilidades económicas de la sociedad. A veces, sin embargo, las estructuras sociales necesitan cambiar para adaptarse a un mundo cambiante. Los rituales también se usan para marcar transiciones y para convertir a las personas en nuevos seres: a niños en adultos, solteros en casados y humanos en ancestros.

Fundamentalmente, los rituales unen a la comunidad y le dan un sentido de identidad común al darle una fraternidad y una historia compartidas. Por ejemplo, es interesante que los misioneros estadounidenses a menudo celebren el día de la independencia de Estados Unidos estando en el extranjero, como una forma de reafirmar su identidad estadounidense. De alguna manera, si no lo hacen, se sienten menos "estadounidenses".

Los dramas culturales

Los rituales también son representaciones culturales. Renuevan y transforman los mundos internos de las personas. A nivel cognitivo, los rituales ponen en evidencia la cosmovisión que subyace las interpretaciones culturales de la realidad y comunican creencias fundamentales. Son recursos mnemotécnicos: formas de memoria grupal conservada al recrear el pasado, transportada al presente y al futuro. Por ejemplo, en el Deuteronomio se ordenó a los israelitas que apilaran doce piedras después de haber cruzado el río Jordán. Cada vez que el pueblo veía estas piedras, recordaban y volvían a contar la historia de la gran liberación de Dios. Si carece de rituales vivos, el pueblo corre el riesgo de sufrir amnesia cultural y transformarse en un pueblo sin historia y sin significado.

A nivel afectivo, los rituales expresan los sentimientos más profundos de las personas: la tristeza, la ternura, la lealtad y el respeto, y los ayudan a enfrentar sus temores y ansiedades. Ayudan a resolver conflictos al establecer relaciones formales obligatorias que enfatizan la armonía y el orden. Cuando los occidentales quieren expresar amor, tienen citas, celebran aniversarios de boda y realizan viajes especiales.

A nivel evaluativo, las personas expresan en rituales lo que más los moviliza. Los rituales revelan los valores del grupo, como la generosidad, el respeto por los mayores, la importancia del parentesco, la hospitalidad y los saludos dándo-

les el peso de la autoridad social y divina, y motivan a las personas y los grupos a la acción. Monica Wilson (1954, p. 241) comenta lo siguiente:

> Los rituales revelan valores en su nivel más profundo (...) los seres humanos expresan por medio de rituales lo que más los moviliza y, como la forma de expresión es convencional y obligatoria, revela los valores del grupo. En el estudio de los rituales se encuentra la clave para comprender la composición esencial de las sociedades humanas.

Pero los rituales son más que estados mentales internos. Al involucrar tanto a los cuerpos como a las almas, proporcionan un conocimiento experiencial que la gente no podría obtener o comunicar de otra manera. Los rituales unen mentes, corazones y cuerpos en un mismo acto de conocimiento. Cuando cantamos las palabras familiares de los viejos himnos que han influenciado nuestros pensamientos en el pasado, nuestros corazones se elevan dentro de nosotros y nuestras almas adoran a Dios. Hay muchas cosas que los humanos no pueden experimentar sin rituales.

Los rituales están "abiertos" semánticamente, en el sentido de que se les pueden añadir nuevos significados, públicos y privados. En distintas ocasiones uno u otro de estos significados puede destacarse, pero la naturaleza multisémica de las ceremonias implica que las otras ideas están latentes y ocultas. La interacción entre estos significados múltiples hace que los rituales sean dinámicos y creativos.

Los dramas personales

Los rituales también expresan las creencias personales y los valores más profundos de un individuo. Liberan y controlan emociones en momentos como la muerte, la separación, el matrimonio, el nacimiento, la conversión y el bautismo. En pocas palabras, integran las experiencias personales en momentos intensos de afirmación y transformación. Las experiencias más profundas de adoración, misterio, paz y éxtasis ocurren en el contexto de rituales, como lo hacen muchas decisiones que transforman la vida, como la conversión.

Pero los rituales hacen más que simplemente expresar y transformar las ideas, los sentimientos y los valores personales; reestructuran socialmente los roles personales en la comunidad y sicológicamente ayudan a las personas a adaptarse a nuevos estados. Como veremos más adelante, la mayoría de los cambios en la vida están marcados por rituales de transición.

Figura 11.4
Los rituales integran diferentes historias en una dramatización coherente



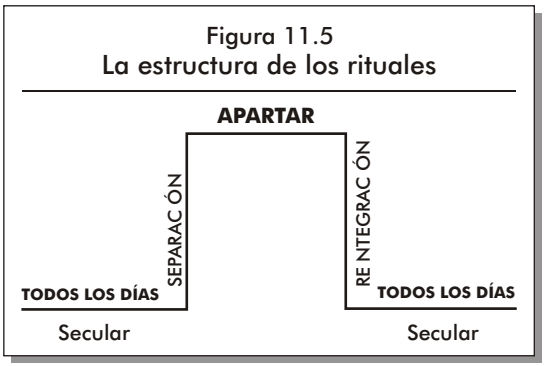
Los dramas cósmicos

Los rituales más importantes son ceremonias sagradas que vinculan las experiencias de vida a lo sagrado, lo trascendente. En los dramas sagrados, los dioses, los espíritus y los ancestros se encuentran con las personas de maneras especiales. La gente que no es religiosa a menudo recurre a rituales sagrados en épocas de muerte y tragedias para darles significado y para reafirmar que la vida a la larga tiene sentido.

Muchos ritos sagrados son recreaciones de mitos cósmicos que cuentan sucesos en tiempo cosmológico, como el momento en que el suceso ocurrió por primera vez. Para muchas religiones tradicionales el mundo no tiene arreglo, sólo puede ser recreado por un retorno ritual a la fuente de emanación de energía, vida y fecundidad que tuvo lugar en el pasado primigenio en la creación del mundo. Sin estos ritos de nuevo nacimiento, el mundo vuelve a la oscuridad y el caos. Mucha gente cree que los protagonistas originales del mito subyacente reaparecen y se unen a los vivos para restablecer la vida en la tierra. El tiempo en dichos rituales no es el presente, sino un retorno a la época en la que ocurrió el suceso.

Sincrónicamente, los rituales proporcionan una sensación de orden cósmico. Los seres humanos necesitan tener una idea del orden que subyace el mundo experiencial que los rodea: un mapa de cómo las cosas se relacionan entre sí. Los rituales sagrados trascienden la comprensión normal, apuntando a realidades subyacentes que transportan a las personas más allá de las realidades cotidianas. Constituyen los valores y paradigmas absolutos de todas las actividades humanas. Mircea Eliade comenta:

> Es la experiencia de lo sagrado —es decir, un encuentro con una realidad transhumana— lo que da origen a la noción de que algo *realmente existe* y que por lo tanto hay valores absolutos capaces de guiar al hombre y darle sentido a la existencia humana. En ese momento, mediante la experimentación de lo sagrado, nacen las *ideas de realidad, verdad e importancia*, que luego son elaboradas y sistematizadas por las especulaciones metafísicas (1975, p. 139).



La repetición del mismo rito da a las personas una sensación de realidad inmutable en el flujo diario de la vida. Existe un orden estable del que pueden depender, en un mundo de cambio y caos.

Diacrónicamente, los ritos sagrados ofrecen sentido a los humanos al relatar sus historias y vincular esas historias a la historia cósmica (Figura 11.4). Los rituales seculares combinan historias sociales, culturales y personales en una misma obra dramática. Los rituales sagrados arraigan estas historias al gran drama cósmico, concretamente, a las recreaciones dramáticas de los eventos cósmicos clave que involucran a los dioses, espíritus, ancestros, humanos y la naturaleza. Al recrear las historias del pasado, los participantes dejan las experiencias mundanas y transitorias de la vida cotidiana para internarse en el misterio de las realidades sobrenaturales. De esta forma, los rituales sagrados otorgan sentido a la vida de las personas, al recordarles su "historia" fundamental. Como vimos en el capítulo 3, muchas personas tienen tres historias: la historia cósmica, la historia de un pueblo en particular (tribu, grupo, nación) y una historia personal (biografía). Las biografías tienen significado cuando forman parte de la historia de un pueblo. La historia de un pueblo adquiere significado sólo cuando es parte de una historia cósmica. En los rituales sagrados las personas recrean la historia cósmica y así ratifican que son parte de esa historia, que los dioses y ancestros están siempre presentes a pesar de que ellos como humanos, en su temporalidad finita, no puedan captar dicha presencia salvo "re-presentando" la acción de Dios una y otra vez en sus rituales.

Esta perspectiva de que los rituales sagrados están directamente vinculados a las realidades cósmicas conduce a una visión sacramental de los rituales que une los sucesos humanos al orden cósmico de las cosas. La iglesia católica y otras iglesias formales que tienen una perspectiva sacramental del matrimonio creen que cuando el pastor dice "los declaro marido y mujer" no sólo está modificando los sistemas personales, sociales y culturales sino que está anunciando un cambio que ha tenido lugar en los cielos. Esa pareja ahora está casada ante los ojos de Dios. El divorcio, por lo tanto, no es sólo una violación de las normas sociales, es una trasgresión hacia Dios y el orden cósmico de las cosas. No sólo crea caos social, cultural y personal, sino también desorden espiritual.

La estructura de los rituales

Los rituales son eventos socioculturales muy estructurados. Arnold van Gennep señala que la mayoría de los rituales tienen tres etapas: la separación de la vida cotidiana, la actividad ritual y el regreso a la vida cotidiana (1960, pp. 26–28; Figura 11.5).

La separación

Los rituales comienzan con una separación simbólica de la vida cotidiana. Con frecuencia las personas asisten a lugares especiales en momentos especiales, usan una vestimenta especial, se maquillan, se ponen máscaras, usan lenguaje formal y hacen una cantidad de otras cosas para mostrar que están en un estado de vida diferente. Esta separación a menudo se señala por medio de ritos de purificación y la representación de la pérdida de las viejas identidades a través de la muerte simbólica. Por ejemplo, a menudo se aísla de la vida habitual de la comunidad a quienes van a pasar por ritos de iniciación, se les sacan sus ropas y se los obliga a ayunar o comer alimentos simples. En los funerales, las personas relacionadas estrechamente con el difunto suelen vestir ropa especial y llevar la cabeza afeitada. Esta conducta simbólica significa un desprendimiento de sus roles en la sociedad.

La separación a menudo adquiere la forma de conductas que se diferencian de la vida cotidiana. Los domingos por la mañana, los cristianos norteamericanos solían vestirse con sus mejores ropas para mostrar que estaban adentrándose en la presencia de Dios, y por lo tanto necesitaban ser limpios y puros. Para ellos encontrarse con Dios no era un suceso común y corriente. Hoy en día, en contextos urbanos, donde la mayoría de los empleos exigen rigurosidad y formalidad, la gente prefiere encontrarse con Dios de manera personal e informal. Los habitantes de áreas rurales que visitan las iglesias de las ciudades con frecuencia se horrorizan ante la falta de respeto y limpieza de los cristianos de la ciudad. A los creyentes urbanos, a su vez, la rigurosidad de las iglesias rurales les parece acartonada y tradicional.

La separación a menudo incluye una purificación: la ablución de los pecados y la confesión de las malas acciones. Se los simboliza mediante el lavado con agua, el derramamiento de sangre y la separación del mundo. Se cree que realizar un ritual en estado de impureza es peligroso y posiblemente mortal. La separación a menudo se percibe como la muerte al mundo y formas de vida antiguas. Por ejemplo, en las iniciaciones bantúes hacia la adultez, las admisiones budistas al monasterio y los bautismos cristianos, la persona debe morir a lo viejo para poder renacer como un nuevo ser.

La función principal de la separación es distinguir a los participantes del ritual del resto de la comunidad y al mismo tiempo asociarlos a una nueva identidad y grupo. El ritual lo es todo. Un individuo puede manifestar su importancia sólo por pertenecer al grupo. Algunas actividades sirven para apartar a los individuos de la comunidad y prepararlos para las transformaciones rituales, algunas de ellas incluyen: mudarse de la aldea, esconderse en una choza, afeitarse la cabeza, ungirse con aceite, mutilarse el órgano sexual, cantar y bailar, distintos grados de suciedad, realizarse heridas cortantes y recolectar leña.

La transformación

Una vez que la persona se ha apartado de su vida cotidiana, centra su atención en la actividad central del ritual. Como veremos más adelante, esta actividad implica la renovación, la transformación o recreación del orden cósmico, social, cultural y personal. En esta etapa los iniciados tienen dos experiencias importantes: la *liminalidad* (estar en transición) y la *communitas* (interacción estrecha con otros que participan en la misma experiencia). Analizaremos estos conceptos en detalle.

Liminalidad

Las personas que son el centro de un ritual son seres liminales (V. Turner 1969). Pierden su posición habitual en la sociedad e ingresan en un estado de transición, durante este tiempo se encuentran en una grieta entre dos identidades: no están aquí ni allí, ya no son lo viejo pero todavía no son lo nuevo. La liminalidad es un momento fuera del tiempo y de las estructuras sociales seculares. Es un limbo en el que los estatus sociales no son de importancia. Involucra a toda la persona con relación a otros humanos. La vida cotidiana se relaciona con la racionalidad y el orden. El estado liminal a menudo se percibe como un momento sagrado, poderoso, santo y apartado en el cual las viejas estructuras, las reglas del orden y las identidades están suspendidas.

La liminalidad se simboliza de distintas formas. Una de ellas es el travestismo. Entre los maraquet, las muchachas jóvenes que participan de ritos de iniciación deben usar ropa de hombre para mostrar que no son hombre ni mujer en el momento de la transición. Se emplea la obscenidad y el abuso para demostrar que las restricciones sociales normales han sido eliminadas. La liminalidad también puede indicarse con cuerpos desnudos o pintados. Éstas son protestas contra el orden establecido, pero, al mismo tiempo, intentan preservar y fortalecer ese orden.

Communitas

Durante la etapa de transición, cuando las viejas categorías desaparecen, existe una nueva clase de camaradería, un nuevo vínculo entre los participantes, una relación "yo-tú", en la que las personas se encuentran en su humanidad primaria. Los humildes y modestos se reúnen con los sagrados y poderosos como iguales. Victor Turner se refiere a esto como communitas: un sentido intenso de unidad con otros humanos que resulta más profundo que las diferencias sociales superficiales de género, clase, etnicidad y trabajo. La communitas presenta una sociedad que es un todo indiferenciado y homogéneo, donde los individuos se enfrentan mutuamente a nivel de su ser más íntimo,[79] no divididos en categorías y roles.

Es el sentimiento que tienen los creyentes cuando experimentan avivamientos espirituales, cuando todos se reúnen al pie de la cruz como pecadores y todas las diferencias terrenales desaparecen.

En los rituales, la única diferenciación existe entre los líderes a cargo del ritual y los participantes y estas diferencias pueden minimizarse o maximizarse de acuerdo a los valores culturales y la intención del ritual.

La vida cotidiana se vive en comunidad con sus estructuras, jerarquías, reglas y normas. En los rituales, las personas se liberan de la tiranía creciente de la comunidad e ingresan en el mundo de communitas, donde experimentan y expresan igualdad, fraternidad y profundos sentimientos de unidad. En él, los participantes se liberan de los roles y los deberes de la vida cotidiana y tienen la libertad de meditar sobre los grandes significados de la vida. Cuando los rituales terminan, la gente debe volver a la vida en comunidad. La vida es un proceso dialéctico que incluye una exposición alternada a la estructura y la communitas, a estados sociales estables y transiciones sociales y a las experiencias de igualdad y desigualdad.

Victor Turner (1969) define tres clases de communitas: normativa, existencial e ideológica. La communitas "normativa" caracteriza a los rituales que ratifican el orden existente y restablecen las normas de la vida cotidiana. Los rituales logran esto por medio de actividades muy estructuradas que replantean el orden existente. Otra forma es mediante la inversión de roles. Los individuos de mayor jerarquía la pierden, y los de baja jerarquía adquieren categoría. El patrón se convierte en el siervo y el siervo en el patrón. Por ejemplo, en un ritual que se realiza en el sur de la India, las mujeres tienen más poder que los hombres. Los mandonean y les arrojan estiércol de vaca. El resultado es obvio: caos

79 Loewen (1975) usa este concepto de "ser más íntimo" en una serie excelente de artículos para hacernos conscientes de ese yo interno que todos protegemos de las exposiciones triviales.

y desorden. Luego el ritual ratifica el dominio de los hombres, mostrando que son ellos quienes conservan la armonía en el cosmos. La inversión de roles reafirma la estructura normal al acentuar la naturaleza absurda y ridícula de la inversión. Los rituales provocan que la estructura social y la communitas retomen su relación mutua al reafirmar los roles existentes, reconocer el prestigio y entregar regalos. Pero también dan a las personas la oportunidad de dar rienda suelta a su frustración por su falta de jerarquía.

El segundo tipo de communitas es "existencial" o "espontáneo". En este caso lo importante es la transformación. Se destruye el viejo orden para que pueda emerger el nuevo. En consecuencia, los rituales de este tipo se caracterizan por la antiestructura, que tiene lugar cuando las estructuras normales desaparecen de alguna manera. Como se comentó antes, la antiestructura no es lo opuesto a la estructura, sino que sucede fuera de la estructura regular y promueve la creatividad. La communitas transformadora ejerce un papel importante en la música, la poesía y el arte que rompen las reglas de la vida cotidiana para demostrar nuevas formas de percibir la realidad. La espontaneidad desestructurada y la experiencia de una humanidad compartida a nivel personal también crean el potencial de concebir nuevas configuraciones sociales. Pero este estado causa temor, porque quienes participan no saben hacia dónde van.

Turner identifica al tercer tipo de communitas como "ideológica". Esto se refiere a los modelos utópicos de sociedad que procuran institucionalizar la communitas existencial en la vida cotidiana. Por ejemplo, las comunidades monásticas y las sociedades secretas, en las cuales la separación del mundo y la igualdad existencial son la norma en la vida cotidiana.

La reincorporación

Durante el período de transición, los individuos o grupos reciben un sentido renovado de su identidad en la sociedad y el cosmos. Finalmente regresan a la vida secular y se reincorporan con su nuevo estatus a la comunidad en general. Con frecuencia esto se acompaña de un ritual en el que los iniciados reciben la bienvenida a su nuevo rango a través de símbolos de renacimiento a una nueva identidad. A veces, los que reingresan a la sociedad se bañan, se ponen ropa nueva y ungen su cabeza. Reciben regalos y hay canciones y bailes en su honor. A partir de ese momento se espera que se comporten de acuerdo con su nueva posición, normas y parámetros éticos. Gennep define este paso final de volver a la vida cotidiana como "reincorporación" o "reagrupación". Al volver de las experiencias rituales, las personas incorporan un sentido de lo sagrado a sus vidas cotidianas y sacralizan lo que muchas veces se ha convertido en secular completamente. Los lunes a la mañana los cristianos recuerdan con gozo el cul-

to del domingo anterior y trasladan la presencia de Dios con ellos a su lugar de trabajo.

Comer y beber juntos es un rito de reincorporación habitual. Al compartir una comida el lazo fraternal se ratifica. Otros símbolos comunes de reincorporación son: atarse juntos cubiertos con la misma prenda, besarse, tomarse las manos, abrazarse, hacer juramentos e intercambiar regalos de ropa, armas, monedas de oro o plata, guirnaldas, pipas, anillos, sangre y objetos sagrados como velas e íconos. Estas actividades simbolizan una transferencia mutua de personalidades. Para los zaramo y los wasagala, dos individuos se convierten en "hermanos de sangre" al sentarse cara a cara, con las piernas de uno cruzando las piernas del otro, mientras una tercera persona blande una espada sobre ellos y pronuncia una maldición contra quien rompa el lazo fraternal, mientras los dos individuos intercambian su sangre (Gennep 1960, pp. 31–32). Entre los shammar, una tribu árabe, si un hombre toma el extremo de una cuerda o hilo sostenido por su enemigo, inmediatamente se convierte en el invitado de honor de esa persona y debe ser atendido y protegido (Layard 1861, p. 317).

Los saludos de todos los días son rituales que reafirman la incorporación de los individuos a la comunidad. Las personas se dan un apretón de manos, frotan sus narices, se abrazan y se separan del mundo exterior quitándose los zapatos, los abrigos o los tocados. Al comer o beber juntos se unen y celebran ritos ante los dioses del hogar. Con esto se identifican de una forma u otra con las personas con las que se reúnen.

El protocolo de recibir a extraños a menudo incluye rituales extensos de incorporación. Esto se da especialmente en Indonesia, Polinesia y ciertas partes de África. A menudo se aloja al extraño en la "casa de los hombres" y uno de los clanes o familias lo adopta como miembro. Se espera de él que cumpla todas las funciones de un miembro de la tribu, inclusive la entrega de regalos y la participación en actividades políticas y militares. Estos ritos de incorporación a menudo incluyen ritos sexuales, como el intercambio de esposas. Cuando los aborígenes del centro de Australia querían establecer relaciones comerciales con otras tribus, enviaban como mensajeros a dos hombres y dos mujeres, que llevaban consigo plumas de cacatúa y huesos nasales. Una vez que los mensajeros y los hombres de la tribu habían hablado de negocios, los mensajeros varones se iban, dejando a las dos mujeres. Si los hombres de la tribu aceptaban las negociaciones, tenían relaciones sexuales con las mujeres, sino, no las tocaban (Gennep 1960, p. 34).

Las funciones de los rituales

Los rituales cumplen funciones importantes en la sociedad: ayudan a las personas a recordar quiénes son, recrean un orden mundial, les proporcionan un sentido de identidad y pertenencia, las relacionan con lo trascendente e inculcan a los miembros y los forasteros, los valores verdaderos y las realidades supuestas de una sociedad.

En primer lugar, los rituales son festividades de conmemoración. En ellos las personas expresan y renuevan sus creencias más profundas. El pecado, en este caso, es olvidar la naturaleza divina de la realidad: la amnesia religiosa. En los rituales, las personas recrean las historias sagradas del pasado y así preservan su memoria grupal. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel vuelve a relatar la historia de su liberación de Egipto durante los ritos anuales de la Pascua judía y en sus peregrinaciones anuales al tabernáculo y posteriormente al templo. Hoy en día, los judíos de todo el mundo recuerdan el holocausto por medio de monumentos. Si carece de rituales conmemorativos, la gente corre el riesgo de sufrir amnesia cultural y transformarse en un pueblo sin historia y sin significado.

En segundo lugar, los rituales recrean el orden mundial. No sólo comunican información, transforman la realidad. Los rituales convierten a los hombres solteros en casados, transforman a las mujeres estériles en fértiles, unen a los vivos con los ancestros y la tierra mediante el derramamiento de sangre y provocan lluvias. La recreación de rituales restablece el orden y alivia el caos cósmico, la confusión social y la disonancia cognitiva. Los rituales religiosos sacralizan lo secular. Las personas ingresan al evento sagrado con la mente ocupada en las preocupaciones mundanas de la vida cotidiana. Al irse del evento se llevan un sentido renovado de su importancia sagrada.

En tercer lugar, en los rituales los grupos se consolidan más intensamente como una comunidad unificada y los miembros reconocen que pertenecen el uno al otro. La representación transmite a todos los participantes la fortaleza de la solidaridad y la existencia colectiva. Si un individuo es importante, lo es únicamente por pertenecer a la comunidad, y esto se decide permitiéndole participar en los rituales del grupo. Además, es durante las participaciones rituales que los individuos ocupan y se les permite ocupar su lugar en la sociedad. Esto les otorga su identidad individual.

En cuarto lugar, los rituales a menudo son una forma de catarsis social. En ellos se expresan conflictos, se evocan emociones poderosas como el odio, el miedo, la tristeza y el afecto y se buscan soluciones. Los rituales son momentos de estricto control social formal y por eso confinan y canalizan las reacciones

humanas y se anula la violencia potencial. Los individuos pueden castigarse y maldecirse unos a otros en contextos rituales, a sabiendas de que el público impedirá cualquier daño físico y que el ritual en sí mismo está diseñado no sólo para dar rienda suelta a las emociones reprimidas, sino para idear soluciones aceptables socialmente para los conflictos y salvar diferencias cismáticas entre la comunidad.

En quinto lugar, como los rituales religiosos tienen lugar en un tiempo y espacio sagrado, posibilitan que las personas se encuentren y se relacionen directamente con los dioses, los espíritus, los ancestros y las fuerzas sobrenaturales. Por ejemplo, los ancianos hopi creen que ellos causan la lluvia al bailar la Danza de la lluvia. El chamán que roza al paciente con una brizna de hierba cree que está ahuyentando a los espíritus malignos. El miembro de la tribu que derrama agua sobre el suelo para saciar su sed se asegura de este modo de que la tierra esté complacida y produzca buenas cosechas. Los ashanti se relacionan con Ogun ofreciéndole sacrificios. Se preparan física y moralmente al privarse de maldecir, reñir, tener relaciones sexuales y comer ciertos alimentos, ya que todo esto los contamina y los incapacita para hablar con Ogun. Cantan canciones para atraer su atención, y el sacerdote tira nueces de cola para conocer sus actitudes. Si Ogun está enojado, le ofrecen caracoles y aceite de palma para calmarlo y si tiene hambre le ofrecen palomas y perros para satisfacer su apetito. Los ashanti queman sus ofrendas en el altar de piedra donde Ogun se encuentra con ellos y comparten nueces de cola para mostrarle que están unidos para adorarlo. Los rencores y los enfados ocultos se dejan de lado, a fin de renovar su solidaridad social. El resultado es una experiencia profunda de comunicación con Ogun.

Por último, los rituales son una forma de adoctrinamiento. En ellos, la comunidad celebra los sucesos que la salvaron, establecieron o renovaron y de esta forma se conecta con su pasado y con las generaciones que la precedieron. Los individuos vuelven a realizar los ritos como los realizaban sus ancestros, y se los enseñan a sus hijos, quienes a su vez se los transmitirán a los suyos. Con esto expresan, mediante formas convencionales y obligatorias, sus creencias y lealtades más profundas. Por ejemplo, durante sus ritos de imitación, las muchachas maraquet de Kenia aprenden su rol de esposa, así como las tradiciones y las prácticas de la sociedad. A menudo, la enseñanza en sí misma refleja la ambigüedad de las relaciones entre géneros. Se presenta tanto la perspectiva social masculina dominante como los puntos de vista femeninos. Se recuerda a las muchachas que deben ser fieles y obedientes con sus maridos, pero a la vez se las exhorta a no acceder demasiado pronto a tener relaciones sexuales, a fin de demostrar su propio poder. Las mujeres mayores evalúan a las iniciadas, y las

Figura 11.6
Tipos de rituales

		INDIVIDUAL	GRUPAL
MANTENER EL ORDEN	**Transformación**	• Ritos de iniciación • Casamientos • Conversión	• Reuniones de avivamiento • Retiros
	Intensificación	• Cumpleaños • Vacaciones • Ritos de nacimiento	• Servicios dominicales • Festivales • Fiestas • Días especiales
RESTABLECER EL ORDEN	**Crisis**	• Ritos por enfermedad • Ritos por suicidio	• Ritos por sequías • Ritos por inundaciones • Ritos por plagas • Ritos por terremotos

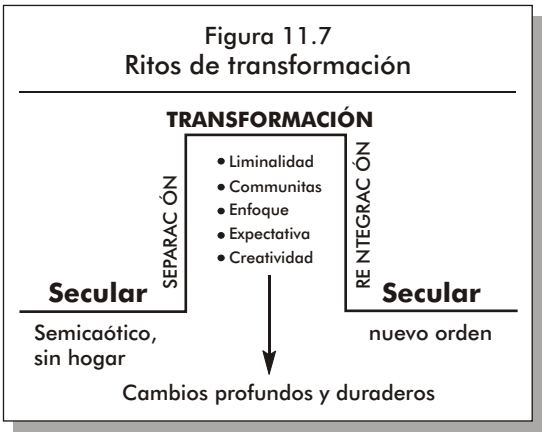
aconsejan respecto a las realidades que encontrarán. Por otro lado, los rituales reeducan a los participantes regulares, quienes recuerdan sus experiencias pasadas. Las partes más secretas de un ritual son reveladas sólo a los ancianos, por parte de otros ancianos. Los ancianos usan su conocimiento para ejercer poder y controlar a los iniciados y los adultos más jóvenes. Esto ratifica una jerarquía basada en la edad, y es la base de la solidaridad y la conservación de la tradición que hombres y mujeres asocian con sí mismos como grupo (Kibor 1998).

Los tipos de rituales

Los rituales pueden dividirse en tres tipos principales: ritos de transformación (para crear un nuevo orden y trasladar a individuos y grupos por la vida), ritos de intensificación (para consolidar el orden existente) y ritos de crisis (para capacitar a las personas para sobrevivir situaciones de emergencia). Cada uno de éstos cumple una función significativa en la vida de las comunidades y los individuos (Figura 11.6).

Los ritos de transformación

La primera clase importante de ritual es el ritual de transformación. Gennep (1960, p. 20) compara estos ritos con las puertas y los pasillos de una casa que las personas deben atravesar para pasar de una habitación a otra. En las sociedades modernas las paredes son más delgadas y las puertas más anchas y tienen mayor movilidad. En las sociedades tradicionales, las habitaciones están cuidadosamente aisladas y el pasaje de una a otra debe realizarse a través de formalidades y ceremonias que implican detenerse, esperar, cruzar el umbral y entrar a la nueva habitación. Los ritos de transición ayudan a las personas a crear un



nuevo orden cuando el viejo orden deja de ser adecuado. Los ritos transformativos se llevan a cabo para ordenar el ciclo de las estaciones, marcar las transiciones en la vida de los individuos y los grupos, y revivir las convicciones religiosas. Algunos ejemplos de ritos de transformación son las peregrinaciones, los retiros, las cruzadas evangélicas, los campamentos y las reuniones de avivamiento. También los ritos relacionados con la conversión, el nacimiento, el matrimonio, la graduación, la jubilación y la muerte.

Las características de los ritos de transformación

Los ritos de transformación no sólo se centran en restaurar un orden ya establecido, sino en crear uno nuevo en el que los individuos y las comunidades sufran un cambio radical. Lo logran creando la expectativa de algo nuevo e involucrando a los participantes en experiencias intensas de liminalidad, encuentro espiritual y communitas que generan creatividad espiritual, artística y cultural. Esta creatividad destruye el viejo paradigma de la vida pero también invita a crear nuevos. Las personas perciben la vida de otra manera. Este tipo de ritual logra cambios de cosmovisión verdaderos en períodos cortos e intensos. Ahora examinaremos algunas de las características de estos ritos (Figura 11.7).

La antiestructura

A los ritos de transformación los caracteriza la antiestructura: La transformación requiere destruir lo viejo para hacer lugar para lo nuevo. Los ritos de transformación son como remodelar una casa. Primero hay que tirar abajo las paredes y sacar las ventanas. El resultado es el caos, o la antiestructura. Durante el proceso a las personas las sostiene la fe de que va a emerger un nuevo orden que es mejor que el anterior. Su fe se consolida a medida que esto ocurre.

La destrucción de las viejas estructuras a menudo se expresa simbólicamente mediante una separación de la vida cotidiana. A menudo los participantes van a un lugar nuevo, escuchan a alguien nuevo (un profeta) y esperan algo nuevo. Las categorías y clasificaciones anteriores desaparecen y los participantes per-

manecen indiferentes a sus antiguos roles, en tanto que a los neófitos se los trata simbólicamente como embriones o bebés recién nacidos. Nada los delimita estructuralmente de sus compañeros. Durante el ritual andan desnudos, visten harapos o se acuestan en el suelo para mostrar que carecen de identidad. O bien se visten y comportan como el sexo opuesto, o de maneras que normalmente se consideran inmorales o indecentes. A veces los jefes y reyes reciben golpes o insultos para demostrar su pérdida de estatus. A estos ritos los caracteriza la espontaneidad, la falta de regulación y la antiestructura, no la estructura.

La antiestructura se refleja en el orden de las ceremonias, que a menudo es absolutamente impredecible. Se cantan nuevas canciones, no hay una liturgia definida y suceden cosas inesperadas. El público sigue las instrucciones de los líderes. Un ejemplo de esto son las cruzadas evangelísticas, que raramente contienen programas impresos, liturgias y órdenes rígidos.

La liminalidad

Otra característica de los ritos transformacionales es la liminalidad: el sentimiento de estar en un limbo, desarraigado, sin estar atado a nada, ni a esto ni aquello. Como hemos visto, ésta es una condición ambigua en la que lo antiguo ha desaparecido pero lo nuevo aún no ha llegado: un sentimiento de atemporalidad en el espacio, y al mismo tiempo, más allá de él. En esta condición entre una realidad y otra, todos los puntos de referencia normales que otorgan orden y sentido a la vida han desaparecido. Los neófitos se consideran asexuados o bisexuales y sucios o contaminantes. No están ni aquí ni allí, no son ni una cosa ni la otra, no pertenecen a las categorías de la vida cotidiana que les asignan la ley y las tradiciones. Son seres sin identidad, recluidos en un edificio o en la selva, separados de la vida normal y cargados de tabúes y restricciones. No poseen nada, para mostrar que carecen de estatus, posesiones, insignias o rangos. Deben permanecer en silencio y sometidos a los ancianos, que tienen completa autoridad sobre ellos. Son una masa sin forma a partir de la cual se crearán nuevos seres.

Con frecuencia se cree que la falta de forma de la antiestructura y la liminalidad es poderosa y está, por lo tanto, repleta de potencial y peligro. El peligro yace en el hecho de que las personas no están en un estado ni en el siguiente. Esto se expresa de dos maneras: los individuos en transición son vulnerables al ataque de los espíritus, las brujas, la magia y otras formas de maldad, como se comentó en el capítulo 6, pero a menudo a ellos también se los considera peligrosos debido a su gran poder (Douglas 1966, p. 96). Estos peligros se controlan mediante tabúes y rituales diseñados para proteger a los novatos y para proteger al público de sus poderes. Los rituales también sirven para asegurarse

de que el poder que poseen los novatos no los matará sino que los convertirá en su nueva categoría. En este proceso de transformación, la muerte y el renacimiento están vinculados simbólicamente. Los iniciados mueren a la vida anterior y nacen a la nueva, y los símbolos de contaminación y purificación indican la seriedad del evento.

Los ritos de transformación reconocen el potencial de desorden que yace en los sueños, desmayos, frenesíes y drogas, y los usa para hallar poderes y verdades que el esfuerzo conciente no alcanza. Se cree que aquellos que abandonan el control racional por un tiempo y exploran las regiones desordenadas de la mente más allá de los confines de la sociedad adquieren poderes especiales. Por ejemplo, los habitantes de la isla Andamán abandonan a su grupo y deambulan por la selva como locos y cuando regresan tienen el poder de curar (Douglas 1966, p. 94). Lo mismo ocurre con los ehanzu de Tanzania.

La communitas existencial

Los ritos de transformación además se caracterizan por una communitas existencial: un sentimiento de camaradería y comunidad intensa que indica un quiebre profundo de la vida cotidiana. El mundo cotidiano consiste en estructuras normales donde la gente pertenece a categorías establecidas y donde las relaciones y los sucesos son predecibles. Todos conocen su lugar en la comunidad, desde los jefes a los peones, desde los maestros de escuela a los jornaleros. Las familias, las asociaciones y las instituciones ligan a las personas a un orden social. La communitas introduce nuevas relaciones y nuevas formas de relacionarse con los demás. Durante el ritual las personas se perciben unas a otras y a la vida de otra manera. Por ejemplo, en las reuniones de avivamiento cristianas y en las peregrinaciones, las categorías corrientes como "doctor", "abogado" u "obrero de construcción" se tornan irrelevantes. Todos los participantes son iguales.

Una consecuencia de la communitas existencial es un sentido intenso de camaradería e igualitarismo entre los participantes. Las diferencias sociales corrientes se pierden durante la búsqueda en común. El resultado es un sentido de communitas espontáneo que a menudo genera vínculos de intensa identificación mutua que duran toda la vida.

La única distinción social que existe en la communitas existencial es entre líderes e iniciados. En el ritual los ancianos tienen autoridad absoluta sobre estos últimos, a fin de influenciarlos y rehacerlos como personas nuevas. Ellos representan lo Sagrado (Dios, los ancestros, los espíritus, los poderes) que irrumpe en las vidas humanas en el momento del ritual. Se espera que los iniciados sean pasivos y humildes, que obedezcan instrucciones implícitamente, que acepten

sin quejarse castigos arbitrarios y penurias bajo pena de ostracismo o muerte, y que al hacerlo adquieran valentía y fortaleza interna. Esto se ve en los campos de entrenamiento militar, donde los novatos son transformados en soldados. Estos ritos no producen la identificación existencial de los líderes con los novatos. Para los líderes esto es parte de sus actividades cotidianas.

Aquellos que experimentan communitas existencial a menudo tratan de institucionalizarla, pero esto fracasa, porque la communitas existencial no puede ser capturada por las estructuras sociales. Por ejemplo, Pedro quería quedarse a vivir en el Monte de la Transfiguración, pero si lo hubiera hecho, al poco tiempo habría estado buscando agua, recogiendo leña, haciendo comidas y lavando ropa, y en el proceso habría perdido la naturaleza trascendental del momento. Los monjes tratan de institucionalizar la communitas existencial viviendo en monasterios apartados de la vida cotidiana y mediante disciplinas como la plegaria, la pobreza, la obediencia, la vida en común y el celibato (su nueva familia es la orden monástica). El resultado es lo que Turner denomina communitas ideológica. Con el tiempo, incluso en los monasterios, la vida se hace rutinaria y se institucionaliza de maneras sutiles, y se pierde la espontaneidad, la libertad y la igualdad.

La enseñanza y la evaluación

Otra característica de los ritos de transformación es la enseñanza y la evaluación, mediante las cuales los ancianos, ancestros y espíritus transforman a los novatos en nuevos seres por medio de rituales. Se los guía para que formulen las preguntas existenciales. Aprenden el comportamiento, las tradiciones y valores sagrados de su nueva vida. En resumen, aprenden su cultura, aquello que los diferencia de otros pueblos y de los animales. Esta clase de enseñanza incluye lecciones morales con respecto a los valores profundos de la sociedad. En los ritos de iniciación, los muchachos y muchachas adolescentes aprenden lo que significa ser hombres y mujeres y cómo los sexos deben relacionarse entre sí. Éstas no son enseñanzas corrientes, sino valores y verdades ontológicas que reformulan lo más íntimo de su ser. Ingresan al rito como una *tabla rasa:* una pizarra en blanco en la que se graba el conocimiento y la sabiduría del grupo, ya que éstos corresponden a su nuevo estatus. En este proceso, las muchachas se transforman en "mujeres" y los muchachos en "hombres". En los ritos transformativos, las novias y los novios aprenden a convivir como familias armoniosas, a los graduados se les enseña a ocupar su lugar en el mundo del trabajo y los negocios y los reclutas aprenden a ser soldados. Durante los ritos de instalación los ancianos pueden reprender al jefe por ser malo, egoísta, avaro o por emplear la brujería, ya que todo eso atenta contra el bien común. En la admisión a sociedades

secretas, los ancianos enseñan a los novicios los conocimientos secretos de su asociación y los misterios de los ancianos.

La transformación y la reintegración

A los ritos de transformación los caracteriza la transformación. Proporcionan a los iniciados un nuevo marco de referencia que les otorga nuevas identidades y le da un nuevo sentido a su mundo. El poder de estos rituales pedagógicos yace en la anticipación y la apertura a lo nuevo que crean en los novatos y en el público. En su mejor momento, pueden cambiar a una persona o sociedad al proporcionar, mediante una experiencia transformadora, una visión y una fe nuevas y vitales.

Los ritos transformadores abundan en símbolos de transición: estar en el vientre materno, ser invisible, encontrarse en la oscuridad, en una selva, en un eclipse lunar o solar o estar muriendo. Simbolizan la separación de la vida social cotidiana. A menudo se extrae a los novatos de la comunidad y se los aísla como parias sin lugar en la sociedad, asociados a la suciedad, la obscenidad y la anarquía, y muertos para su antigua forma de vida, que ahora se considera una época de ignorancia. Pero esta muerte no es el fin, es la semilla que se planta y que brotará de nuevo.

El resultado de esta muerte es la carencia de forma: el estado entre la muerte y el renacimiento. Los nonatos se encuentran en una situación de ambigüedad, ¿son hombres o mujeres, humanos o espíritus? Para los lele, tanto la madre como el bebé nonato son vulnerables y peligrosos para los demás, de modo que la madre no debe a acercarse a los enfermos (Douglas 1966, p. 95). Los nyakyusa creen que el feto devora vorazmente el grano de los graneros, de modo que una mujer embarazada no debe hablar con una persona que cosecha granos sin hacer un gesto ritual primero para anular el peligro.

Después de la transformación los iniciados se reincorporan a la sociedad como personas nuevas con identidades nuevas. Su regreso se describe simbólicamente como un renacimiento o resurrección que muestra que los novatos han adquirido otro modo de existencia, inaccesible para aquellos que no han pasado por las pruebas duras de la iniciación. Su regreso está plagado de peligros y puede ser precedido por ritos adicionales de reincorporación. Al haber experimentado el poder en su transformación, a menudo se los percibe como calientes y peligrosos y se cree que necesitan aislamiento y tiempo para enfriarse o causarán daño a los demás.

Los tipos de ritos de transformación

Todas las sociedades tienen rituales que marcan transiciones importantes en la vida de los individuos y las comunidades. Éstos se clasifican en tres tipos: los más difundidos son los ritos relacionados con el ciclo de la vida, a menudo denominados "rituales de transición". Éstos señalan la evolución de una persona de la infancia a la adultez, al matrimonio, a la jubilación y finalmente, a través de la muerte, a la categoría de ancestro. Pueden incluir ceremonias de pubertad social, compromiso matrimonial, embarazo, jubilación y otras transiciones en la vida de las personas. El segundo tipo incluye ritos de inducción para ingresar a sociedades con membresía limitada. La tercera categoría incluye peregrinaciones y otros ritos en que los suplicantes abandonan sus hogares en busca de nuevas realidades religiosas.

Los ritos del ciclo de la vida

Los ritos del ciclo de la vida han sido inmortalizados por Gennep (1960). Como vimos en el capítulo 5, todas las sociedades tienen rituales que señalan la transición entre las distintas etapas y categorías en la vida de una persona y, de esta forma, le otorgan sentido. Es importante subrayar que estas transiciones generalmente se indican por medio de rituales públicos que difieren en gran medida de una sociedad a otra, pero cumplen funciones socioculturales y religiosas similares.

Los ritos de nacimiento son la admisión pública de miembros nuevos a la sociedad. Los ritos de nacimiento transforman a los bebés en seres humanos, les brindan una identidad social y reconocen los cambios que ocurren en la vida de los demás. Hasta que se llevan a cabo estos ritos, la nueva vida no se considera un ser humano.

Los ritos de iniciación marcan la transición de la infancia a la adultez. En muchas sociedades son obligatorios para todos los hombres y mujeres jóvenes. A menudo se relacionan con la pubertad y la madurez sexual, pero son primordialmente sucesos sociales, no biológicos. Varían con el género del individuo y pueden abarcar desde los últimos años de la infancia hasta la postadolescencia. Por ejemplo, los samo raramente inician a los varones antes de los diecinueve o veinte años, mientras que las mujeres a menudo son iniciadas mucho más jóvenes.

Los ritos de matrimonio marcan la transición de adultos solteros a parejas casadas. A menudo se relacionan con los procesos biológicos de apareamiento y procreación, pero no significan lo mismo. El sexo prematrimonial es habitual, especialmente en las islas del Pacífico, pero esto no implica que los individuos

no tengan valores morales. Allí, el apareamiento adolescente es un asunto personal, en tanto que el matrimonio es un cambio de estatus social que legitima la unión sexual entre dos personas y les asigna nuevas relaciones entre ellos, con sus hijos, con sus parientes y con la sociedad en general.

Los funerales son el reconocimiento público de que un miembro de la sociedad ha dejado el mundo de los vivos para transformarse en un ancestro o para ingresar en otra realidad. Sirven para organizar la inhumación del cuerpo y la preparación del espíritu para su nueva existencia, canalizan expresiones de dolor y brindan consuelo y apoyo a los familiares y amigos vivos y reorganizan las relaciones sociales de los vivos que la muerte había interrumpido. Con frecuencia transforman a los muertos en ancestros y les asignan roles nuevos y honorables en la comunidad. Los funerales revelan la importancia del difunto. Los niños y los ancianos a menudo son inhumados sin grandes ceremonias. En el caso de los adultos mayores se celebran ritos completos. Las grandes personalidades —como los jefes, reyes, reinas y presidentes— reciben funerales elaborados y costosos porque representan lo que significa ser totalmente humano.

Los ritos de inducción

Una segunda clase de ritos de transformación señala la introducción de nuevos miembros en asociaciones de membresía limitada. Éstos incluyen las sociedades secretas femeninas y masculinas de África occidental y los cultos místericos habituales en el Cercano Oriente en la época de Cristo. También incluyen ritos como el bautismo, mediante los cuales las personas ingresan a una iglesia. Otros ritos requieren de chamanes que ejerzan su vocación a través de experiencias personales extáticas e intensas con el mundo espiritual, así como médicos modernos que se hayan capacitado en su profesión mediante estudios y exámenes de aptitud.

Las peregrinaciones

Hasta ahora hemos estudiado los ritos de transición como eventos ceremoniales públicos o personales. Sin embargo, no debemos pasar por alto la importancia de las peregrinaciones como rituales de penitencia, cumplimiento de promesas y exploración.

En la Edad Media, los cristianos europeos hacían largos viajes a las catedrales de Roma, Tours y Santiago y a los santuarios de Antioquía y Tierra Santa.[80] Hoy en día, los católicos visitan a las vírgenes de Guadalupe, Medjugorje y Lourdes; los musulmanes hacen peregrinaciones a la Meca; los budistas a los grandes templos de Tailandia, Myanmar y China; y los hindúes a los grandes santuarios hindúes de Sri Sailam, Badrinath, Varanasi, Kidarnath y docenas de otros sitios sagrados. Entre los aldeanos de la India está de moda hacer visitas turísticas en autobús a cinco o seis de los santuarios mencionados para hacer méritos, cumplir promesas y recorrer lugares de interés. En Taiwán, la gente hace peregrinaciones a templos famosos, por ejemplo a aquel dedicado a Ma-tsu en Paikang (Diosa del Mar del Sur) para ratificar su lealtad al templo, para pedir sanación y orientación divina y para disfrutar un momento de alejamiento de los problemas de la vida cotidiana.

Las peregrinaciones comienzan con una separación física del terreno familiar del hogar y la vida cotidiana. Comúnmente esta separación está asociada con sufrir penurias y mortificar la carne. Los peregrinos caminan descalzos por senderos rocosos, andan de rodillas o se acuestan en el piso cada dos o tres metros. A menudo se alimentan sólo de pan seco y agua, visten ropas sencillas y llevan poco o ningún dinero. Comparten con los otros peregrinos lo poco que tienen y dependen de la hospitalidad gratuita de los demás. Quienes den limosna harán un mérito especial. Los peregrinos se enfrentan al peligro de los ríos, los ladrones y los animales salvajes.

Del sermón Veneranda Dies

(Europa, siglo X)

El peregrino puede no llevar ningún dinero, excepto quizás para distribuirlo entre los pobres en el camino. Aquellos que venden sus posesiones antes de partir deben dar cada centavo a los pobres, ya que si lo gastan en su propio viaje se están apartando del camino del Señor. En el pasado, los fieles tenían un solo corazón y una sola alma y compartían todas sus posesiones, sin tener nada propio; de la misma forma, los peregrinos de hoy en día deben compartir todo y viajar juntos como una sola alma y un solo corazón... Los bienes cuya propiedad se comparte valen mucho más que los bienes que son propiedad de una sola persona. Tal es así que el peregrino que muere en el camino con dinero en su bolsillo es excluido

80 Sumption 1975 y V. Turner 1978 ofrecen un excelente análisis de este tema. Las peregrinaciones son más comunes en sociedades campesinas donde, para la gran mayoría, la existencia rural es monótonamente regular y está gobernada por convencionalismos abrumadores. Para la mayoría, viajar más que unas pocas millas representa una aventura extraordinaria y peligrosa. En las sociedades modernas el turismo secular se ha convertido en un sustituto débil de las peregrinaciones.

> para siempre del reino de los cielos. Porque ¿qué beneficio puede obtener un hombre de una peregrinación si la emprende con espíritu pecador?
> De: *Liber Sancti Jacobi,* vol. 1. (Sumpton 1975, pp. 124–125).

En el camino, la mayoría de los peregrinos experimentan la communitas existencial. Distribuyen lo que tienen, se unen para protegerse de peligros externos y comparten los refugios durante la noche. Todas las diferencias habituales de categoría social se desvanecen. En las peregrinaciones, se abandonan las distinciones entre clases sociales y razas. Todos son humanos primarios reunidos en una aventura única en busca de una nueva vida.

Los peregrinos viajan por diversos motivos: como penitentes que desean el perdón por sus pecados y la seguridad de que irán al cielo, como suplicantes que piden la cura de sus enfermedades, como expectantes que anhelan milagros y bendiciones, y como devotos que muestran su absoluta devoción. Hay numerosos relatos de sus experiencias milagrosas durante los viajes y las transformaciones que sufren en el camino. Morir en una peregrinación se considera el auto sacrificio supremo y es una forma segura de alcanzar el paraíso.

A su regreso, los peregrinos se reincorporan a sus sociedades, pero como personas nuevas: como individuos con méritos, sabiduría y poderes especiales. Muchos traen consigo talismanes y reliquias que emplean como amuletos y otorgan sanación y éxito a quienes los tocan.

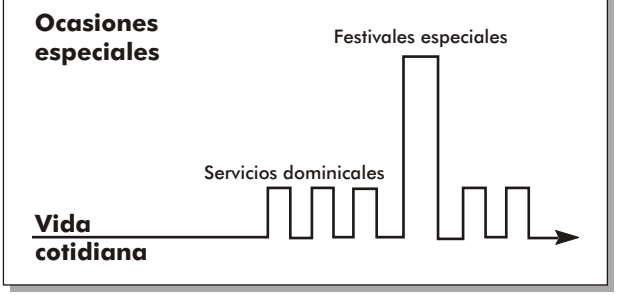
A menudo las peregrinaciones se asocian con mercados. Los occidentales tienden a pensar en los mercados como lugares donde se compran y venden bienes, se saludan amigos y conocidos, se intercambian novedades y se establecen nuevas relaciones. En gran parte del mundo, sin embargo, los mercados están asociados a lugares de culto religioso. Los mercados de los ibo, tiy y hausa de Nigeria a menudo eran fundados como sitios religiosos y en los días laborales se realizaban rituales regulares para asegurar la paz y obtener la protección de los espíritus. Los aztecas armaban sus mercados en las plazas de los templos, en tanto que los mercados aborígenes de la actualidad en América Central también son centros de adoración. Los campesinos van a vender sus productos y a buscar los favores de los santos (Wolf 1962, pp. 82–83).

Los ritos de intensificación

La segunda clase de ritual son los ritos de intensificación. A veces se los denomina ritos de restauración o renovación. Ratifican públicamente el orden social y religioso existente, que en la vida cotidiana se desdibuja y se olvida. De algún modo, son como limpiar la casa. Cuando las personas viven en sus casas, éstas

se ensucian. El polvo se deposita sobre los estantes, la comida se cae al suelo, la ropa termina colgada en las sillas y las alfombras se ensucian. Periódicamente, la familia se detiene y limpia. Los ritos de restauración actúan como rituales sociales y religiosos de limpieza, devolviendo el sentido a un mundo que recae en el caos y la falta de sentido. Lo hacen al brindar a los participantes un sentido estricto de orden y propósito en el contexto del ritual.

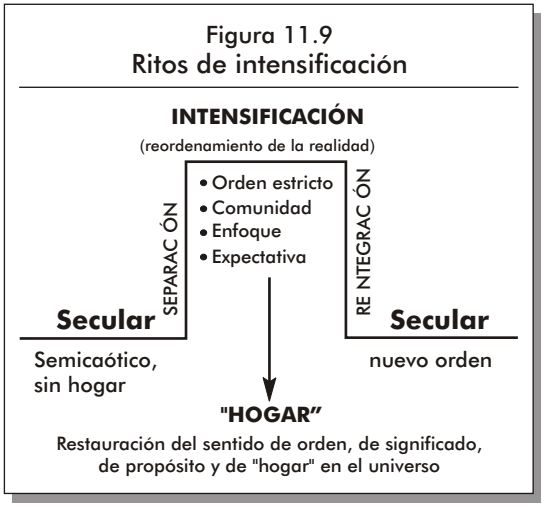
Figura 11.8
Naturaleza cíclica de los ritos de intensificación



Los ritos de intensificación son generalmente cíclicos. Los menos importantes, como las ceremonias en los templos hindúes para despertar, alimentar y cuidar a los dioses, tienen lugar diariamente. Otros, como las ceremonias musulmanas de los viernes, son acontecimientos semanales. Los más importantes son mensuales, anuales o cada cierta cantidad de años. Por ejemplo, cada semana los cristianos asisten al oficio religioso dominical. Con el tiempo, no obstante, esta ceremonia se torna rutinaria y corriente, de modo que los creyentes organizan ritos especiales, como Navidad, Pascua y otras festividades importantes como ritos "formales" de intensificación (Figura 11.8). Otros ejemplos de ritos de intensificación incluyen los ritos de año nuevo, los rituales de cosecha, las fiestas anuales, los cumpleaños, los ritos de aniversario y las reuniones anuales.

Las características de los ritos de intensificación

Los ritos de intensificación eficaces pueden producir un intenso sentido de renovación en un período breve de tiempo. Generan emociones fuertes que brindan a los participantes una sensación de familiaridad, de "estar en casa". Les dan la sensación de que sus vidas tienen orden y sentido y una comprensión de su mundo. Muchos ritos, como las festividades, brindan la oportunidad de expresar la alegría de sentirse parte de una comunidad. Otros, como las pausas para el café, los fines de semana, los oficios dominicales y las vacaciones en Occidente sirven para darle sentido a la rutina y las dificultades de la vida coti-



diana. Ahora examinaremos las características que permiten el funcionamiento de estos ritos (Figura 11.9).

La reafirmación estructural

Los ritos de restauración se caracterizan por el recuerdo y la reafirmación de estructuras existentes. Los mismos ritos se repiten semana tras semana, año tras año, en períodos regulares dictados por el calendario. A menudo indican cambios en las estaciones, de la escasez a la abundancia y de la abundancia a la escasez. En consecuencia, se denominan "ritos cíclicos". Esta cualidad cíclica proporciona una sensación de estabilidad y realidad inmutable, ya que la repetición constante de los mismos sucesos una y otra vez da la impresión de que el tiempo se ha detenido y de que simplemente estamos reviviendo el pasado. En estas épocas la gente recuerda y reafirma la realidad que les ha sido legada (cf. Dt. 16; Jos. 4).

El orden formal

A los ritos de intensificación los caracteriza el orden formal y la predictibilidad. Generalmente consisten en un conjunto de sucesos específicos, que se repiten de la misma forma después de un tiempo y se celebran de la forma más similar posible a rituales previos. Por ejemplo, las liturgias de los anglocatólicos están impresas y emplean elementos comunes como el Padre Nuestro, el credo apostólico, las lecturas de adoración habituales, los libros de plegarias y los cánticos. Muchas de las cosas que se dicen y hacen durante la ceremonia se explican en detalle con anticipación. Por eso es que existe la necesidad imperiosa de apelar a la tradición, donde las costumbres se convierten en una ley inquebrantable.

Este orden estricto brinda a los participantes la sensación de que el universo tiene sentido y guía sus vidas dentro de él. Al encomillar los símbolos que se usan en la ceremonia, se logra una concientización sobre lo sagrado y lo trascendente, como vimos en el capítulo 9. Esto se inicia al ubicarlos en contextos rituales y a menudo incluye actividades como orar, arrodillarse, hacer una reve-

rencia, salmodiar, usar íconos y cantar canciones una y otra vez. La repetición les añade impacto, ya que no se centra en significados cognitivos sino en generar emociones profundas. Otras formas de encomillado incluyen usar vestimenta especial, emplear momentos y lugares especiales y asumir posturas particulares. Los ritos de renovación reafirman la autoridad y la estructura presentes en la tradición y la sociedad actual, pero como también los caracteriza la liminalidad, pueden crear tranquilidad de que el orden que ha empezado a resquebrajarse en la vida cotidiana será restaurado, y que todo estará bien otra vez.

La communitas normativa

A los ritos de intensificación los caracteriza la communitas normativa. En este estado el orden social fundamental se acentúa. Los roles se enfatizan al usar vestimentas especiales, títulos y otros símbolos sociales. A menudo existe una jerarquía clara, por ejemplo, de los hombres sobre las mujeres, los líderes sobre los laicos y los individuos de mayor jerarquía sobre los pobres y marginados. En las graduaciones universitarias occidentales, los estudiantes visten túnicas y se sientan frente al auditorio. Los profesores, los administradores y el rector, vestidos de gala y portando insignias y medallas acordes con su rango, entran ordenados según su jerarquía, los menos importantes entran primero como heraldos de los principales, que entran últimos y se sientan en el medio del escenario. Los roles se ratifican al reconocer públicamente el prestigio, al otorgar títulos y diplomas y al obsequiar regalos. El liderazgo está en manos de "sacerdotes": líderes con derechos y poderes reconocidos institucionalmente para controlar el rito. La tradición regula estrictamente el orden del ritual. En el caso de la communitas normativa, la comunidad se une en rituales para movilizar y renovar la estructura de la vida cotidiana, y el estatus y poder necesarios para el dominio social, a fin de conservar el orden y el control. Toda esta recreación ritual sirve para intensificar y reforzar las estructuras sociales y de poder existentes en la comunidad.

A veces esta consolidación se logra al revertir las categorías y roles normales durante un tiempo, para mostrar que tales cambios sólo conducen al caos. Las formas de actuar escandalosas, el humor absurdo, las figuras enmascaradas y los travestidos muestran que dichas conductas antisociales producen el colapso de la vida normal. Entonces se restablecen las categorías sociales normales y se restaura el orden social y cósmico. La inversión de papeles ratifica la creencia de que la sociedad es una estructura de categorías y roles y que las diferencias e inequidades sociales existentes están justificadas por la moral y la religión (V. Turner 1969, p. 177). Nada enfatiza la regularidad tan bien como el absurdo o la

paradoja, ni satisface tanto emocionalmente como una conducta ilícita extravagante que se permite temporalmente.

La renovación

Los ritos de renovación también proyectan en el ritual su tema central y un aumento de las expectativas. Los individuos abandonan las preocupaciones de la vida cotidiana y concentran su atención en el ritual. Acuden con la expectativa de consolidar sus creencias y sentido comunitario y se sienten engañados si esto no ocurre. Esta concentración en el ritual puede provocar una ratificación e integración poderosa de creencias, sentimientos y valores morales de parte de los participantes. Los individuos regresan a sus vidas cotidianas con una sensación renovada de orden, significado y propósito.

El riesgo de los rituales de intensificación es que con el tiempo, pueden convertirse en tradiciones extintas. Las razones de los ritos se olvidan y éstos se llevan a cabo sólo porque son esenciales para su tradición. El aspecto positivo de los rituales es que preservan las creencias en épocas de secularismo: las creencias olvidadas hace tiempo pueden resurgir si la gente las redescubre. Por ejemplo, en las iglesias cristianas nominales con liturgias que incluyen la lectura de las Escrituras, los fieles pueden redescubrir, muchos años después, el poder de la Biblia para transformar sus vidas. Las iglesias nominales que carecen de tradiciones litúrgicas raramente experimentan esa renovación de fe.

Los tipos de ritos de intensificación

Hay muchas variedades de ritos de intensificación. Sólo analizaremos unas pocas aquí.

Las festividades y las fiestas

La mayoría de las sociedades celebra festividades, fiestas y ferias comunitarias. Cada una extrae prácticas de su tradición religiosa principal y las adapta para que expresen las creencias particulares y la estructura social de la comunidad local. Las festividades son organizadas por los líderes de la comunidad, y son oportunidades para que las personas exhiban su riqueza y posición social. A menudo incluyen comidas comunales para ratificar la identidad grupal de los participantes y celebrar la prosperidad de la comunidad durante el año que pasó. Muchos de estos encuentros sagrados incluyen procesiones, que son muy significativas, y en las cuales los dioses, ancestros y dignatarios desfilan por su territorio sobre palanquines, por diversión y para simbolizar la lealtad de su pueblo.

Las festividades, las fiestas y los desfiles son demostraciones públicas de poder y celebración. Roberto da Matta compara el Día de la Independencia esta-

dounidense, las procesiones religiosas y el Carnaval en Brasil. En un desfile militar, las autoridades y la gente común son estacionarios; los componentes móviles son los soldados, que simbolizan el poder de la autoridad. La mediación entre la gente y las autoridades es efectuada por los símbolos de poder: los soldados que marchan, portando armas. En las procesiones religiosas, las autoridades eclesiásticas, civiles y militares transportan la imagen del santo, rodeados de una multitud desordenada de todas las clases sociales. Estos últimos son "penitentes cumpliendo promesas, discapacitados buscando alivio a sus dolencias y personas comunes que simplemente muestran su devoción al santo" (1991, p. 44). Durante el carnaval la gente marcha disfrazada, en busca de risas, música, felicidad y placeres sexuales: cosas que no suelen disfrutar en la difícil vida cotidiana. Se da una gran nivelación social, ya que personas de todas las condiciones sociales participan en un rito religioso que los despoja de sus roles sociales como miembros de una familia, vecindario, raza y clase social. Los disfraces derriban la jerarquía y la desigualdad de la vida cotidiana en Brasil. El "bandido" enmascarado baila con el "alguacil", un "esqueleto" con una muchacha joven y bonita. Los payasos rituales alivian la intensidad de ritos solemnes con su bufonería e hilaridad, pero es dicha desviación de las normas de comportamiento social lo que consolida esas normas. El desfile de carnaval actúa como mediador entre ámbitos antagónicos, al unir al feliz y al triste, al sano y al enfermo, a inocentes y pecadores, y a autoridades y personas por su humanidad en común. Reafirma su identidad como brasileños (Matta 1991, p. 44).

Los campesinos indios celebran gran cantidad de festivales todos los años. El más importante indica los cambios de las estaciones y los años o celebran los ritos de transición en la vida de los dioses. Los hindúes celebran festivales nacionales como el Dasara, Divali, Holi, Shiva Ratria y Vinayaka Chauti. En Ugadi, un festival regional, los artesanos veneran sus herramientas, los barberos sus navajas, los lavanderos sus piedras de lavar y recipientes, los tejedores sus telares y los conductores sus camiones y autobuses. Cada casta, además, tiene sus propios festivales. En Chiluka Dvdashi los brahmanes y comerciantes decoran vacas y les ofrecen azúcar moreno como muestra de veneración. En Nagula Panchami las mismas castas ayunan y ofrecen alimento a las cobras que viven en los hormigueros, y durante Kartika Purnami veneran al árbol tulsi.

En muchas aldeas, el festival más importante es una feria religiosa *(jatra)* que celebra el matrimonio de los dioses. Algunas reúnen más de cien mil personas, que acampan en los campos vecinos, para visitar y venerar privadamente a los dioses a lo largo de varios días. En noches sucesivas se lleva al dios en procesión por las calles, éste se encuentra con su esposa, se casa y ambos desfilan por la aldea en un carruaje o camión grande. Los musulmanes que viven en aldeas

tienen sus propias festividades con procesiones, caminatas sobre el fuego y ofrendas de alimento, que conmemoran los feriados musulmanes y recuerdan a los santos musulmanes locales *(durgas).*

Las ceremonias de conmemoración

Otro rito de intensificación común son las ceremonias de conmemoración. En estas épocas las personas recuerdan su historia en común. En las sociedades tradicionales esto a menudo implica conmemorar a ancestros famosos que guiaron al pueblo a sus tierras y derrotaron enemigos feroces. En las sociedades estatales, las ceremonias de conmemoración relatan las historias de los héroes nacionales. Por ejemplo, en Estados Unidos, éstas incluyen el Día de la Independencia, el cumpleaños de George Washington y el aniversario de la muerte de Martin Luther King.

Las sátiras sociales

Muchas culturas tienen ritos sociales que satirizan órdenes sociales opresivos. Por ejemplo, el baile de máscaras coreano tradicional es una forma de entretenimiento en la que la gente común ridiculiza los defectos de la sociedad de clase alta, se burla de las aventuras amorosas de los monjes y se mofa de las tribulaciones de las relaciones entre marido, esposa y concubina. Las injusticias y debilidades del ser humano son expuestas en público y celebradas por el público, que participa libremente en la sátira. Durante ese momento se honra a los oprimidos y se ridiculiza a los poderosos. Esas ceremonias permiten a las personas quejarse libre y públicamente de los conflictos y tabúes sociales mediante formas dramáticas. De esta manera pueden expresar algunas de sus hostilidades más profundas, permitiéndoles vivir situaciones injustas sin caer en la desesperación total (King 1983).

Los ritos de crisis

Los ritos de crisis se realizan cuando los peligros o las crisis, como las hambrunas, las sequías, las inundaciones o las epidemias, amenazan con perturbar los órdenes sociales y culturales normales, y cuando el castigo divino cae sobre los humanos por quebrantar el orden moral. Estos ritos pueden incluir a individuos, familias o la comunidad toda. Cuando les acosan las enfermedades, la sequía, las muertes inesperadas, los accidentes repetidos, los eclipses solares o los sucesos extraños, las personas a menudo recurren a la adivinación para determinar la causa y los rituales que sirven como remedio. A menudo los rituales incluyen sacrificios para aplacar a los dioses, los ancestros o los espíritus. Se

pueden usar señuelos para desorientarlos o distraerlos de alguna manera, de modo que no presten tanta atención.

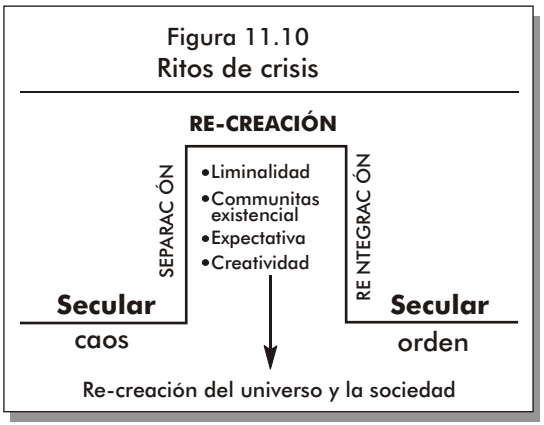


Figura 11.10
Ritos de crisis

Las características de los ritos de crisis

Los ritos de crisis tienen varias características en común (Figura 11.10). Primero, recrean el orden a partir del caos. El mundo de las personas se derrumba y hacen falta rituales para devolverle la estructura y el significado. Puede ser necesario aplacar o ahuyentar a los espíritus y poderes que son las causas del desastre. Es probable que haya que suplicar a Dios que recree el orden que existía al principio.

Segundo, los ritos de crisis se caracterizan por la liminalidad y la communitas existencial. No hay una estructura que renovar. La propia estructura debe crearse a partir del desorden. Esto se puede lograr cuando todo necesita ser reexaminado y se pueden observar todas las estructuras posibles. Los ritos de crisis ejercen un intenso poder integrador sobre las comunidades. Unen distintos segmentos en un esfuerzo coordinado para preservar el todo. Las aldeas fuertes son aquellas que pueden unirse para impedir el desastre, en tanto que las débiles sólo soportan sus tragedias en silencio. El resultado de los ritos de crisis efectivos es devolver a la comunidad y al individuo un sentido de orden cósmico, social y personal. El mundo pasa a ser un mundo otra vez.

Los tipos de ritos de crisis

Los ritos de crisis no se realizan con regularidad, de acuerdo con un calendario. Surgen de la crisis creada por una emergencia y los condiciona la naturaleza del desastre que pretenden solucionar.

Las crisis y los ritos de protección

Muchas crisis que afectan a los individuos y las comunidades tienen que ver con las enfermedades, las epidemias, las sequías, las inundaciones, los terremotos y las guerras. Cuando los desastres masivos se propagan por la tierra, se suelen organizar ritos grupales de sanación y protección, a fin de contrarrestar el

peligro y restablecer el orden. Por ejemplo, en el sur de la India, cuando las aldeas enteras sufrían epidemias, sequías, inundaciones y otros desastres, se llevaban a cabo ritos de fortaleza en la piedra ombligo de la aldea, para aplacar a los espíritus de la tierra que causaban la crisis: Maisamma en el caso de la viruela, Poshamma en el caso del cólera y así sucesivamente. En estos sacrificios se espera que todos, de casta alta o baja, hindúes, musulmanes y cristianos, contribuyan a la compra del animal, o de lo contrario la ofrenda será ineficaz. El jefe de la casta de trabajadores del cuero mata el animal con una espada y los aldeanos hacen una procesión alrededor de los límites rituales de la aldea, enterrando bolas de arroz ensangrentado y rompiendo cocos para generar poder para la comunidad. Las familias que se nieguen a contribuir ponen en peligro la totalidad de la aldea. Cuando los espíritus malignos pasan por la tierra, los animales son sacrificados y enterrados en los caminos principales que llevan a la aldea. En Nagaland, se emplean ritos para construir paredes mágicas en los límites de la aldea para alejar a las fuerzas sobrenaturales y a los asaltantes y generar poder para derrotar a los enemigos. Muchos otros ritos sirven para resguardarse del peligro, proteger a las personas del ataque de los espíritus y detener las epidemias. Estos ritos varían considerablemente de una sociedad a otra, pero logran el mismo propósito: permitirle a las personas superar sus circunstancias inmediatas y sobrevivir las crisis.

Se realizan ritos de sanación y liberación para curar a individuos y comunidades enfermas o poseídas. Por ejemplo, el *kut* coreano es un ritual en el que los chamanes invocan poderes de espíritus para lidiar con los desórdenes físicos, psicológicos y sociales y con los desastres naturales. La ceremonia comienza con danzas muy estructuradas, reglas establecidas y palabras inteligibles para invitar a los espíritus a asistir. Luego pasa a una etapa de antiestructura en la que el chamán, poseído por un espíritu y en un estado de intoxicación semiconsciente, usa sílabas ininteligibles, bailes frenéticos, movimientos corporales espasmódicos y gritos para entretener a los espíritus y comunicar sus mensajes a los vivos. En ese momento, los vivos negocian relaciones con los muertos. Los ritos finales también son muy estructurados. Sirven para alejar a los espíritus y devolver a los participantes a la vida normal. Como muchos ritos de regeneración, el *kut* combina estructura y antiestructura, para restaurar el orden en la vida cotidiana.

Los ritos de recreación

Un rito de crisis particular es el de la recreación del universo a fin de año. En muchas sociedades, los ritos de Año Nuevo son considerados ritos de crisis muy significativos. Como hemos visto, para muchas sociedades tradicionales el mun-

do no tiene arreglo. Debe ser creado nuevamente mediante una representación ritual de la creación original. De lo contrario, el mundo descenderá en el caos y la oscuridad. Por ejemplo, para los polinesios, al principio sólo había oscuridad y agua. Luego Io, el Dios Supremo, dijo: "¡Que las aguas se separen, se formen los cielos y exista la tierra!" Estas palabras cosmogónicas se consideran una fórmula para la creación, repleta de poder sagrado. Al usarlas en los rituales, re-crean el mundo todos los años, convierten a las mujeres infértiles en fértiles y se aseguran el éxito en la batalla.

La respuesta cristiana

¿Cómo deben responder los líderes y misioneros cristianos ante los rituales ricos, coloridos, dramáticos, repulsivos, confusos y sin embargo hermosos que encuentran tan a menudo por el mundo? Antes de responder, es importante examinar el rol de los rituales en la Biblia. En el Antiguo Testamento, Dios se enfrentó a una sociedad principalmente oral instituyendo rituales elaborados para enseñar a las personas su camino y darles un método de conservar sus mensajes. Mediante el tabernáculo, las túnicas sacerdotales, los sacrificios de sangre, los lavados, las ofrendas de pan e incienso, las marchas, las exclamaciones, los cánticos, las canciones y cientos de otras formas, las personas expresan su fe en Dios. Además, Dios estableció los tres tipos de ritos para proporcionar una amplia gama de ocasiones para que la gente lo conozca y ratifique su lealtad a Él. Los ritos de intensificación (ritos diarios y semanales en el tabernáculo, Lv. 1–7; la celebración del sábado, Ex. 31; las festividades de la Pascua judía, de las Primicias, de las Semanas, de las Trompetas y de las Enramadas, Lv. 23; y el día anual del Perdón, Lv. 16; el año sabático, Lv. 25; y el año del jubileo, Lv. 25), los ritos de transformación (ritos del ciclo de la vida, Lv. 12; la ordenación de los sacerdotes, Lv. 8-9) y la dedicación del tabernáculo, Nm. 7), y los ritos de crisis (rituales asociados a la lepra, Lv. 13–14; las secreciones corporales, Lv. 15; y los votos, Lv. 27).

Los ritos cristianos de transformación

Los rituales juegan un papel central en la creación y renovación de las creencias religiosas en la mayoría de las sociedades, y es importante que los misioneros sean conscientes de la necesidad de representar el evangelio mediante formas rituales vivas. Con el tiempo los rituales pueden transformarse en rutinas carentes de significado, pero la respuesta a los rituales extintos no es la ausencia de rituales. Es crear y renovar rituales constantemente en la vida de los individuos y las iglesias.

En primer lugar, es importante que las iglesias creen ritos cristianos de transformación que señalan y ratifican cambios que tienen lugar en las vidas de los individuos y las congregaciones. Éstos se clasifican en varios tipos:

La conversión y los ritos de avivamiento

Es esencial para la obra misionera guiar a las personas hacia la fe en Cristo. Estas conversiones son, en parte, actos públicos y necesitan ser expresados a través de ritos públicos de transformación. Si bien hay muchos creyentes en secreto, la iglesia debería alentar a los nuevos conversos a dar a conocer su nueva posición a fin de confirmarlos en ese momento clave de sus vidas e incorporarlos a la comunidad de creyentes. Las manifestaciones concretas, como los bautismos y los testimonios públicos, son importantes para que sus experiencias permanezcan. Estos rituales generan apoyo moral y aliento de parte de la iglesia, y ayudan a los conversos a demostrar a ellos mismos y a los demás que sus vidas encontraron nuevo significado en Cristo. El sentido de pertenencia es tan importante como las creencias doctrinales para formar nuevos creyentes. Los testimonios públicos también fortalecen a la iglesia, ya que los miembros comparten su lucha para vivir la nueva vida. Pero estos rituales a menudo conducen a la persecución y el ostracismo, ya que son declaraciones públicas de conversión a una nueva fe.

El avivamiento también es significativo en la vida de los creyentes y las iglesias y a menudo los ritos vitales de transformación lo fomentan. Los oficios religiosos dominicales y las festividades unen a las iglesias y ayudan a los creyentes a ser fieles, pero no se ocupan de la tendencia que tienen los oficios religiosos y los creyentes de volverse rutinarios y arcaicos con el tiempo. Las reuniones de avivamiento, los campamentos y las ocasiones especiales ayudan a las iglesias a escuchar lo que Dios les está diciendo como si fuera la primera vez. En las iglesias de la frontera estadounidense se hacían reuniones de avivamiento en las que los evangelistas itinerantes exhortaban a los cristianos al arrepentimiento y a los no creyentes a la fe.

La renovación debe ser personal. Los retiros y las peregrinaciones pueden ser experiencias transformadoras para los fieles cuyas vidas espirituales se han estancado. Pero la renovación también puede ser grupal e incluir a toda la congregación. Los individuos y las familias suelen hallar el avivamiento mediante campamentos y retiros, pero cuando regresan a la rutina de la vida religiosa pierden pronto el fervor recién hallado. Lo que hace falta son ritos de renovación grupal en el que las iglesias como cuerpos íntegros se unan en momentos especiales para confesar sus pecados y adquirir una nueva visión de su voca-

ción, y para alcanzar a los no creyentes a su alrededor. En muchas partes del mundo, estos ritos de avivamiento son cruciales para la vida de las iglesias.

Los ritos cristianos del ciclo de la vida

Los misioneros y líderes de iglesias deben ayudar a las iglesias nuevas a desarrollar rituales significativos que señalen las transiciones de la vida y expresen la fe cristiana y la lealtad de forma grupal y pública. Necesitan ayudar a las iglesias jóvenes a desarrollar rituales para asignar a las personas para ministerios especiales y señalar transiciones en sus vidas, por ejemplo: ordenaciones, ascensos y jubilaciones. Otras actividades de celebración y compromiso grupal, así como de testimonio público, son dedicar edificios o inaugurar nuevos programas, por ejemplo, extensiones de la obra misionera.

Debemos destacar aquí los ritos del ciclo de vida. Como éstos juegan un papel tan relevante en la vida religiosa de la mayoría de las personas, es importante que las iglesias desarrollen ritos cristianos que expresen verdades bíblicas sobre el significado de la vida. Las ceremonias de nacimiento, las bodas y los funerales son momentos de demostración pública en los que el evangelio se muestra a los no cristianos como en una vidriera.

Los ritos de iniciación son especialmente importantes. Los misioneros occidentales ha menudo han condenado los ritos de iniciación por considerarlos paganos. En parte, este rechazo se basaba en el hecho de que muchos elementos de los ritos de iniciación son, de hecho, no cristianos. No obstante, en parte se debía al hecho de que las sociedades occidentales carecen de ritos de iniciación y los misioneros occidentales no saben qué hacer con ellos. Reconocen a las bodas y funerales paganos como ritos válidos que deben transformarse. Pero por otro lado, tratan de erradicar los ritos de iniciación. En culturas donde existen ritos de iniciación, las iglesias deben proporcionar rituales sustitutos que permitan a los creyentes convertirse en adultos en un sentido social. No obstante, estos ritos deben diferenciarse de los ritos de bautismo; de otra forma todos, inclusive los no cristianos, querrán bautizarse para convertirse en adultos para la sociedad.

En particular, es crucial desarrollar funerales cristianos significativos, ya que hacen tangible y real a la muerte y le dan cierre a la vida en la tierra. Ayudan a los deudos a reconocer su dolor y lidiar con el peso de la tristeza y la pérdida. Ponen en evidencia las preguntas centrales que surgen con el desconcierto y la pena y dan sentido a la vida y la muerte al proclamar la buena nueva de la vida eterna en Cristo.

Los ritos cristianos de intensificación

Es importante que las iglesias creen ritos vitales de intensificación para mantener y renovar constantemente la vida espiritual de sus miembros. Como señala A. H. M. Zahniser (1997), esto tiene implicancias importantes para el discipulado de nuevos creyentes. Los ritos de intensificación, como los oficios religiosos semanales, las celebraciones de Pascua y Navidad, los grupos de estudio bíblicos y los retiros espirituales, fortalecen la fe de los creyentes mediante la participación grupal.

Zahniser comenta que los rituales pueden ser una forma eficaz de discipular a creyentes nuevos. Muchas iglesias protestantes relacionan el discipulado con la enseñanza verbal formal. Los rituales pueden ser muy importantes para enseñar creencias religiosas, reforzar estas creencias con emociones profundas y motivar a las personas a comprometerse personalmente de forma permanente. El bautismo y la Cena del Señor son fundamentales para la vida de todas las iglesias. También deberían serlo la dedicación de los niños, las bodas y los funerales. Algunas iglesias también tienen ritos de iniciación cristianos donde los padres, parientes y la iglesia se reúnen para transformar a los adolescentes en adultos. Estos ritos son sustituciones especialmente importantes en sociedades que tienen ritos de iniciación paganos. En estos rituales cristianos es importante no sólo realizar los ritos, sino emplear la ocasión para instruir a los nuevos creyentes y recordarles a los antiguos el significado de la ceremonia. Los calendarios litúrgicos son otra forma de vincular los oficios religiosos con la totalidad del evangelio. Esto se daba en el Antiguo Testamento y el ciclo anual de festividades.

Durante los rituales cristianos, como los festivales, los bautismos y los funerales, las iglesias pueden dar testimonio públicamente de su fe a los vecinos, mostrar su esperanza y gozo, y celebrar su unidad. En muchas partes del mundo la gente ve al cristianismo como una religión aburrida, anodina e intelectual, carente de júbilo o entusiasmo. En algunos países, los cristianos celebran la Navidad, el Viernes Santo y la Pascua desfilando por las calles de sus comunidades, reafirmando su esperanza y declarando su identidad con la iglesia. Al hacerlo representan su testimonio ante sus vecinos no cristianos.

Los grandes encuentros públicos de los cristianos, como las cruzadas masivas, también son testimonios para el mundo de la presencia de Cristo. Además, dan ánimo a los creyentes que han vivido todas sus vidas en comunidades pequeñas y sólo conocen a unos pocos cristianos, quienes se maravillan cuando ven a tantos otros creyentes de todo el mundo. En el Antiguo Testamento, los israelitas de todos lados se juntaban tres veces al año en Jerusalén para celebrar el

culto y estar en comunión. Estas asambleas eran fundamentales para mantener la unidad de Israel.

Las iglesias occidentales deben aprender también el poder de los rituales para discipular y renovar cristianos (Zahniser 1997). Douglas comenta que una de las características de la modernidad es el divorcio entre las formas externas y los significados internos de los rituales. Un cristiano moderno dice: "Voy a la iglesia para rendir culto a Dios". Levantarse de la cama (en vez de quedarse durmiendo), vestirse con ropa limpia y trasladarse a la iglesia no es parte del culto. Sólo nos llevan a un lugar donde el culto (percibido como una experiencia personal interna) puede practicarse. Las invocaciones, las plegarias, las ofrendas y las canciones son parte de los servicios, pero a menudo se las considera sólo una preparación para escuchar el sermón sobre la verdad. En las sociedades altamente rituales, cada acto de la preparación, ejecución y limpieza es esencial para el significado del rito.

Los ritos cristianos de crisis

Finalmente, los misioneros necesitan alentar a los nuevos cristianos a desarrollar rituales que los alivien o protejan de las crisis. Como vimos en el capítulo 6, es importante que los cristianos experimenten y proclamen que a Dios le preocupan mucho las crisis de la vida y en muchas sociedades, la mejor forma de hacerlo es mediante rituales públicos de sanción, liberación, oposición a la opresión y la violencia y salvación en épocas de hambruna, inundaciones y destrucción. También es importante que las iglesias ministren como comunidades de *shalom* en épocas de crisis y demuestren que, en Cristo, se puede alcanzar la reparación espiritual y física y también recibir la salvación eterna. Los samo son un ejemplo de esto. Todos los samo son chamanes, en el sentido de que saben cómo realizar rituales de crisis para sí mismos o para otros miembros de su hogar. Cuando la idea fue transformada por los cristianos samo en el concepto "el sacerdocio de todos los creyentes", éstos comenzaron a alentarse los unos a los otros orando espontáneamente, dándose ánimo e incluso alabando a Dios toda la noche en celebraciones que recordaban a los bailes nocturnos precristianos (Shaw 1981).

La iglesia occidental contemporánea necesita redescubrir la importancia de los rituales vivos en la vida de sus miembros. A menudo, en las iglesias modernas el culto se reduce a la comunicación discursiva sobre Dios, en lugar de tener comunión con Él en momentos de encuentro sagrado. Debemos animar a las personas a desarrollar rituales que les recuerden que son ciudadanos del reino de Dios, y que siendo extraños en la tierra, peregrinos y viajantes sin un lugar donde descansar, un día se unirán con su Creador en un lugar nuevo y santo.

12

LAS INSTITUCIONES Y LOS LÍDERES RELIGIOSOS

Todas las actividades grupales requieren de una organización social. Puede ser una organización simple, como es el caso de muchas actividades religiosas populares; o compleja, como en las religiones formales, con su burocracia, edificios, escuelas, bibliotecas y altos presupuestos. Examinaremos brevemente algunas de las maneras en que distintos grupos de personas estructuran sus actividades religiosas y cómo estas estructuras determinan y limitan la vida religiosa del pueblo. En primer lugar analizaremos la naturaleza del liderazgo religioso y luego las estructuras sociales que emergen a medida que las personas organizan la vida religiosa grupal.

Los líderes religiosos

Todas las religiones cuentan con líderes: chamanes, adivinos, sanadores, magos, astrólogos, quirománticos, profetas, sacerdotes, predicadores, evangelistas, místicos, santos, gurús y sadhus. Cada uno de ellos se desempeña en distintos contextos y de diversas maneras, pero todos sirven como mediadores entre los humanos y lo sagrado. Es de suma importancia que los misioneros comprendan los roles de estos líderes en sus contextos particulares.

Una manera de agrupar a los líderes religiosos es distinguir entre quienes se ocupan de asuntos relacionados con este mundo y quienes lidian con asuntos de otros mundos. Los primeros incluyen a sanadores, exorcistas, médicos, hechiceros, magos, astrólogos y otros por el estilo. Los últimos incluyen a sacerdotes, profetas, santos, evangelistas, místicos, monjes, ascéticos, derviches, sannyasis y bikkus. Esta estructura refleja claramente el contraste entre los líderes de las religiones populares y los líderes de las religiones formales, y es el eje de la discusión que presentamos a continuación.

Los líderes de las religiones tradicionales

La mayoría de los líderes en las religiones populares no se dedican a las tareas religiosas tiempo completo, es decir, viven como los demás en su sociedad, pero se los conoce por tener dones especiales de sanación, adivinación, capacidad para predecir el futuro o para hacer que las tierras sean fértiles y las cacerías exitosas. Los especialistas en religiones populares se dividen en unas pocas categorías generales. Nos centraremos en los chamanes, sanadores y adivinos.

Los chamanes

Los chamanes son los expertos más habituales en las religiones populares. Son hombres o mujeres especialistas en religión que supuestamente ejercen control sobre los espíritus con fines benéficos.[81] No son magos que procuran controlar los sucesos por medio de fórmulas y ritos. Más bien, se basan en su dominio del mundo espiritual, el éxtasis y la sanación para ayudar al prójimo. Entran en el mundo celestial y el mundo de los muertos cuando quieren, por medio de trances, a través de aberturas como chimeneas o pozos en la tierra. Allí encuentran las causas de las enfermedades o desgracias, ya sea debido a la brujería, las maldiciones, las violaciones de tabúes u otras causas espirituales. Luego de diagnosticar la causa, prescriben un tratamiento específico. Luchan contra los espíritus malignos que han tomado las almas de los humanos vivos. Encuentran, identifican y devuelven las almas perdidas o las que han abandonado el cuerpo durante el sueño. Extraen objetos extraños que han ingresado en el cuerpo y causan enfermedades en las personas. Convocan a los espíritus y los interrogan para averiguar lo que quieren saber. A menudo son intermediarios entre los vivos y los muertos. El chamán puede transmitir las palabras del difunto y los dolientes se acercan, discuten con el muerto o lloran por sus acusaciones.

También se convoca a los chamanes a liberar las almas de las personas cuando mueren. A menudo las almas desean permanecer en la casa junto a la familia, pero como mencionamos anteriormente, su presencia puede traer dificultades. Los chamanes pueden entrar en trance y hablar con el alma del difunto, quien a veces ruega que se le permita quedarse. En algunos casos, el chamán puede atrapar a los espíritus y mandarlos al inframundo, pero las almas que extrañan el hogar pueden escaparse y el chamán debe regresar rápido a la casa para volver-

81 La palabra *chamán* proviene de los tungus de Siberia. En el nordeste de Asia, el círculo Ártico y el continente americano hay chamanes que desempeñan el papel de médium y adivino. También se encuentran algunos en el sudeste asiático, Oceanía, India, el Tíbet y China.

las a atrapar. Estos encuentros con el mundo espiritual validan el poder y la autoridad del chamán a los ojos de la gente.

Los chamanes hacen su trabajo en sesiones de espiritismo, que generalmente se realizan en una carpa, una casa o un iglú. La gente se reúne en derredor, las luces se apagan y el chamán, vestido con ropas especiales, comienza a golpear un tambor y a cantar suavemente, a menudo emitiendo sonidos de animales. La tensión crece y el chamán entra en trance e ingresa al mundo espiritual. En ocasiones se utilizan danzas, cánticos, ayunos y drogas para alcanzar estados alterados de conciencia. Luego el chamán anuncia al auditorio que los espíritus se están acercando y recrea, hablando con distintas voces, la batalla que sucede después. Al final los espíritus comunican un mensaje y cesa el sonar de los tambores. El chamán queda tendido en el piso, exhausto, y afirma no recordar nada de lo sucedido.

Ser un chamán implica poseer poder y honor, pero también es una actividad peligrosa. Para adquirir poderes especiales, el novato a menudo debe participar en un combate mortal o un encuentro espiritual especial, en los que puede vivir una experiencia cercana a la muerte. Algunos se convierten en chamanes por elección, otros por herencia. La mayoría llegan a ser chamanes después de experiencias traumáticas que ellos interpretan como el llamado de la vocación: se enferman gravemente y experimentan sanaciones milagrosas o son forzados a aceptar este rol por espíritus que los torturan hasta que obedecen. Los novatos reciben un largo entrenamiento que implica pruebas físicas y espirituales bajo la tutela de un chamán más viejo antes de iniciar sus propias prácticas. Se cree que reciben sus poderes de los espíritus de animales salvajes como los sementales, los lobos, las águilas, los renos, los jaguares o los toros, o de criaturas míticas como los dragones. Los chamanes deben alimentar y aplacar los espíritus de los animales, de lo contrario éstos les roerán sus órganos vitales. Se cree que el chamán muere si se mata a sus espíritus de las sombras.

Los sanadores

En la mayoría de las sociedades hay otras personas, además de los chamanes, que tienen la reputación de curar a los enfermos. Supuestamente, muchos de ellos emplean medios naturales. Por ejemplo, las comadronas y los doctores a menudo están presentes en los partos para ayudar a la mujer a dar a luz. Los mayas tienen ensalmadores, que se consideran especialistas sagrados. Tienen un don (*fortuna*) que reciben por medio de un sueño en el que se les anuncia que verán un pequeño objeto de la forma de un hueso y se les ordena tomarlo. Si se niegan a tomar el objeto cuando se despiertan, ellos mismos se enferman. Los que lo hacen se transforman en ensalmadores. Aprenden a arreglar los huesos

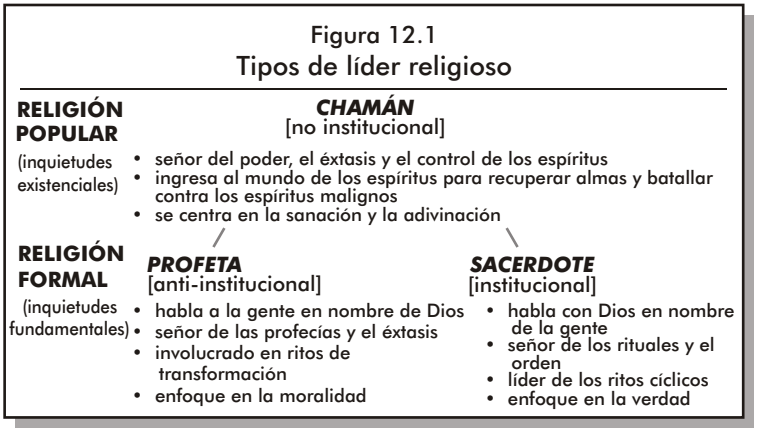
por medio de los sueños —no por las enseñanzas de otros expertos— y no cobran honorarios por sus servicios porque lo consideran una actividad sagrada.

Los médicos locales emplean medicinas extraídas de hierbas, cortezas de árboles y hojas, entre otras fuentes. Entre ellos encontramos a los vaids que aplican la medicina ayurvédica en India, los musulmanes *hakim* que usan la medicina unani, los alópatas, los homeópatas, los quiroprácticos y otros similares. Muchos medicamentos se prescriben para enfermedades específicas. Otros se emplean para impedir la separación de una pareja casada, ayudar a las personas a enriquecerse, enloquecer o entristecer a otras personas, provocar una relación amorosa ilícita y producir insomnio. Estos expertos en la medicina, erróneamente llamados "curanderos" o "brujos", con frecuencia tratan tanto la parte física como la parte espiritual del paciente. Muchos no distinguen entre ambos tipos de expertos. En general estos expertos se desempeñan como consejeros y sicólogos para quienes sufren trastornos mentales.

Los adivinos

Otro especialista religioso común es el adivino, "el que guarda los secretos". Su tarea es revelar las causas de las desgracias y la muerte examinando cuidadosamente el pasado a fin de identificar los agentes espirituales y humanos responsables. En muchas sociedades, todos los problemas humanos —como la infertilidad, la enfermedad, el fracaso en las cacerías, incluso la muerte— se atribuyen a conflictos morales en la comunidad humana. Se cree que nada sucede "porque sí". Siempre existe una causa. El adivino debe discernir los actos de inmoralidad que provocaron la venganza de los ancestros o descubrir la mano destructora de las brujas. No son sólo médicos que atienden las enfermedades físicas de sus clientes, sino también consejeros morales, que someten al escrutinio público los delitos y conflictos comunitarios. Los adivinos generalmente interrogan a sus clientes a fin de identificar las circunstancias relevantes de la situación. Analizan los síntomas de la enfermedad, "trazan" las relaciones sociales y de parentesco de los involucrados y examinan las situaciones circundantes. Cada relación implica responsabilidades morales específicas, como así también potenciales vías de conflicto. En base a estas preguntas, los adivinos alegan descubrir las causas ocultas de las desgracias. A menudo entran en un trance leve y usan instrumentos simbólicos, como una criba con palitos, piedras o huesos que lanzan al aire para diagnosticar el caso. Interpretan el significado de los objetos a medida que caen, nombrando a la bruja, el ancestro o la persona que provocó la enfermedad, e identificando las causas. Puede ser una esposa celosa de las relaciones amorosas ilícitas de su marido, un ancestro que ha sido ignorado, o un enemigo en busca de venganza.

Figura 12.1
Tipos de líder religioso



En algunas sociedades, los adivinos también predicen el futuro y así ayudan a la gente a elegir un determinado curso de acción o a evitar las desgracias. Tiran nueces de palma, palitos, huesos o piedras y leen el futuro a partir de la forma en que caen. Muchas preguntas con relación al futuro se relacionan con enfermedades, la duración de la vida, el éxito en el amor o los negocios, la infertilidad, el lugar adecuado para una nueva casa, el dinero, las peleas y otros problemas de la vida diaria. El adivino generalmente ofrece soluciones recitando diversos poemas, fortunas o interpretaciones relacionadas con el caso y el cliente debe elegir la más apropiada según la situación. Este proceso proporciona a los clientes un marco para reflexionar sobre su problema y legitima sus decisiones y cursos de acción. Raramente se culpa al adivino si el resultado no es favorable, ya que la falla se atribuye a otros poderes o al destino del cliente que impide un mejor resultado (Ray 1976, pp. 103–111).

Los líderes de las religiones formales

El surgimiento de las religiones organizadas, a veces llamadas "religiones formales", dio origen a diversos roles especializados que pueden agruparse en dos clases generales: profetas y sacerdotes (Figura 12.1)[82].

Los profetas

Los profetas son hombres y mujeres que se consideran a ellos mismos portavoces de Dios y llaman a las personas al arrepentimiento y la transformación.

82 Las clases generales son categorías analíticas que nos permiten organizar un área de análisis. No se refieren directamente a realidades específicas y pocos casos se pueden clasificar totalmente según estos tipos. El propósito es crear generalizaciones más amplias que nos permitan ver el panorama general.

Figura 12.2
Profetas y sacerdotes

	PROFETAS	SACERDOTES
HALLADOS	cuando estructuras viejas no se adecuan a nuevas situaciones; épocas de turbulencia social, agitación política y crisis espiritual	durante épocas de relativa estabilidad social y prosperidad
ASIGNACIÓN	mediante la certeza interior de un llamado divina para realizar una tarea particular y la obediencia humana	mediante el sistema religioso; elección, capacitación, instalación, designación, ascenso
ENFOQUE	en temas amplios; idealista, y una preocupación por el pasado y el futuro	procedimientos adecuados, rituales; realista, enfocado en el presente
LIDERAZGO	carismático	burocrático
ESTILO DE VIDA	frugal, simple, hace hincapié en la vida comunitaria	adaptado a la comunidad, preserva la privacidad individual
CONDUCTA	expresiva a nivel emocional, excéntrica	calma, moderada, programada
ACTITUD HACIA EL PECADO	intolerante, iconoclasta	acepta el fracaso e imperfecciones humanas
COMUNICACIÓN CON DIOS	busca un acceso directo a Dios mediante las revelaciones personales	busca conocimiento sobre Dios mediante las revelaciones públicas
DEFINICIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD	piedad interior y participación social	vida en armonía con la tradición sagrada
NORMAS	Dios habla sobre el momento y la situación específicos	leyes atemporales y principios universales
AUTORIDAD	carisma personal y espiritual	puesto y trabajo
ROL Y FUNCIÓN	predicador moral y ético, adivino, exhorta a la gente a regresar a Dios	maestro de doctrina ortodoxa, protector de la tradición, ministro en el altar de la adoración
CAPACITACIÓN	aprendizaje al realizar el trabajo	capacitación formal antes de ser sacerdote
RELACIÓN CON LA SOCIEDAD	fuera de la sociedad para juzgar y llamar al arrepentimiento	dentro de la sociedad para mantener la cultura religiosa
RELACIÓN CON LA IGLESIA	reformador, crítico, alejado, sin lazos territoriales, sin lugar en la jerarquía	protector de la tradición y los credos, vinculado con congregaciones específicas, la jerarquía determina su poder, puesto y legitimidad
IDENTIDAD PROPIA	persona ajena	miembro de la organización religiosa
AGENTE DE CAMBIO	reforma social y espiritual, renuncia a las formas, actúa según lo marcado por una verdad existencial, propone cambios dinámicos	renovación litúrgica, reformas legislativas sin cisma, limita el cambio, realiza reformas moderadas

Reciben su autoridad de Dios o los ancestros y su vocación a menudo se legitima mediante experiencias dramáticas como visiones, sueños y sanaciones milagrosas. Muchos son personas marginales que viven en las afueras de la sociedad, que luchan con pasión y sinceridad para liberarse de los clichés a menudo asociados con las instituciones y los roles de las organizaciones religiosas formales. Frecuentemente se los asocia a la liminalidad y la communitas y a los ritos de transformación y crisis. En la mayoría de los casos su identidad se refleja en su vestimenta rústica, su alimentación sencilla, su vida nómada, su vida al margen de la sociedad y su rechazo al aprendizaje formal como medio para adquirir el poder y la verdad. Podemos mencionar como ejemplo a los profetas del Antiguo Testamento y a Juan el Bautista.

Los profetas no son como los adivinos. Los adivinos no obran según su propia iniciativa, sino según la iniciativa de los clientes. Son consejeros, no líderes. Los profetas, por el contrario, se dirigen directamente a las personas y los desafían a la acción. Por ejemplo, entre los nuer de África Oriental, los profetas en el pasado organizaban robos de ganado contra sus vecinos, los dinka; hacían rituales para detener epidemias extendidas; resolvían contiendas entre clanes e introducían nuevas deidades de sociedades vecinas. Vivían solos en el monte, ayunaban y usaban el cabello largo y despeinado para comunicar que eran "extranjeros" que pertenecían a una realidad separada y sagrada. Se los consideraba portadores sobrehumanos de lo divino, completamente poseídos por los espíritus (Ray 1976, pp. 111–112). Cuando los británicos impusieron su gobierno en la región, algunos de estos profetas movilizaron a muchas personas para que les hagan frente.

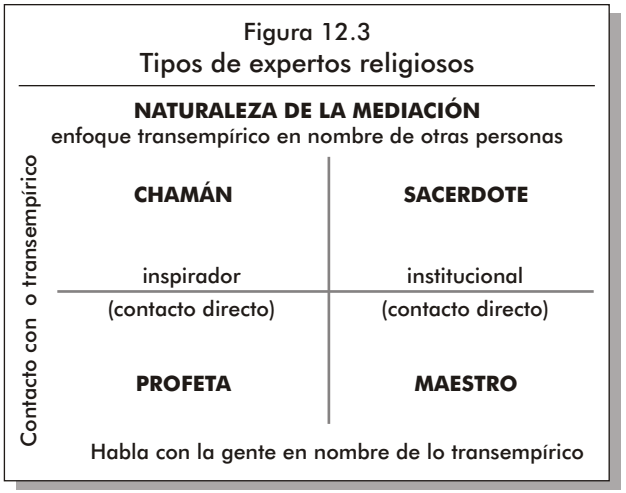
Los sacerdotes

Los sacerdotes son líderes que forman parte de la estructura de autoridades religiosas existente (Figura 12.2). Representan a las personas ante Dios y mantienen la vida de su comunidad religiosa ejerciendo una autoridad ritual y simbólica. Su cargo, al que acceden por medio de procesos institucionales como el nombramiento, la elección y la herencia, les confiere autoridad y poder. A menudo reciben educación formal y han llegado a dominar la práctica de los rituales religiosos. Se concentran en seguir procedimientos adecuados, en hacer las cosas de manera ordenada, en cumplir las leyes y obedecer las reglas. Son los que conservan la tradición y la memoria grupal.

Los maestros

Toda sociedad tiene algún tipo de instrucción religiosa, una manera de inculcar creencias y valores religiosos en la mente y el corazón de sus seguidores. La

Figura 12.3
Tipos de expertos religiosos



instrucción puede ser informal, como en muchas sociedades tradicionales donde la familia imparte enseñanzas cuando surge la necesidad, o formal, cuando el individuo estudia por su propia voluntad una religión o creencia doctrinal en particular. Cualquiera sea el caso, el objetivo es capacitar a los habitantes de este mundo para que comprendan lo que sucede en el otro mundo, el reino transempírico. En este sentido, los instructores religiosos, maestros, gurús y otros individuos designados por la cultura también son parte del grupo de expertos religiosos analizados en este capítulo.

Una tipología de líderes religiosos

Aplicando el modelo analítico utilizado en este libro, se puede ubicar a los líderes religiosos en dos dimensiones de acuerdo con su relación (o ausencia de la misma) con las instituciones formales y la dirección de su contacto con el poder espiritual, ya sea que se dirijan a los poderes en nombre de las personas, o que se comuniquen con las personas de parte de los poderes. Si contraponemos estas dos dimensiones, obtenemos una red (Figura 12.3) en la que cada cuadrante representa un tipo distinto de líder religioso. El comportamiento de estos líderes varía mucho de una sociedad a otra, pero los atributos indicados en la red son útiles para que un extranjero, como un misionero, pueda determinar la naturaleza básica de los expertos que encuentran en contextos particulares.

En las religiones populares a menudo existe una tensión entre estos cuatro tipos de expertos: el sanador local secular, el extranjero que viene trayendo el mensaje de Dios, el funcionario que guía al pueblo y lo representa ante Dios y el que les imparte enseñanzas. En un nivel, el conflicto es entre los expertos populares (como los chamanes, magos y sanadores religiosos) que lidian con los problemas existenciales de la vida cotidiana y no forman parte de organizaciones

religiosas, y los líderes formales que se ocupan de las cuestiones relacionadas con la verdad fundamental y pertenecen a instituciones religiosas. Este contraste es evidente en las tensiones entre el clero musulmán y los santos sufíes, y entre los brahmanes del hinduismo y los exorcistas y magos de la aldea.

A nivel institucional, el conflicto ocurre entre los sacerdotes y los profetas, y en cuanto a cómo se transmite la información religiosa. Los sacerdotes procuran formar instituciones. Para ellos lo antiguo es lo seguro, probado y duradero, mientras que lo nuevo es amenazante, peligroso y efímero. Las instituciones son necesarias para preservar la ortodoxia. Para los profetas las instituciones son una tradición obsoleta. Para ellos lo antiguo es legalista, centrado en el ser humano, estancado y extinto. Lo nuevo es lo vivo, vital y centrado en Dios. Este conflicto entre los profetas y los sacerdotes es evidente en el Antiguo Testamento. Hoy en día, esta tensión se da en el Cristianismo entre los pastores, los evangelistas itinerantes y los líderes de avivamientos.

La diferencia entre profetas, sacerdotes, maestros y chamanes no es muy clara. La misma persona puede cumplir diversas funciones en distintos contextos, en uno como profeta y en otro como sacerdote o maestro. Los pastores son sacerdotes en sus propias congregaciones, pero son profetas cuando visitan otras iglesias para predicar en reuniones de avivamiento y desafían las formas tradicionales de hacer las cosas. No obstante, esta distinción ayuda a explicar parte de la dinámica de las comunidades religiosas.

Las organizaciones religiosas

Toda actividad religiosa grupal implica algún tipo de organización social, pero a medida que las sociedades se tornan más complejas surgen estructuras especializadas y formales. Los primeros especialistas que surgieron en la historia de la humanidad fueron líderes religiosos: los chamanes. Con el tiempo, aparecieron los roles de sacerdotes y profetas, y la religión organizada llegó a ser responsabilidad de un grupo selecto de maestros religiosos.

El surgimiento de la especialización y formalización llevó a la creación de instituciones religiosas complejas como los templos, las mezquitas, las iglesias, las escuelas, los monasterios y los sistemas eclesiásticos. Éstos son "marcos" subculturales que funcionan como entidades sociales. Tienen miembros con distintos roles, bienes, creencias y normas culturales. Para algunas personas, la institución religiosa es su lugar de trabajo y el lugar donde obtienen su principal sentido de identidad. Otros asisten a estas instituciones para sus actividades religiosas, pero obtienen su identidad de otras instituciones como las escuelas, los bancos y las tiendas.

Figura 12.4
Tipos de organización religiosa

	CULTO	SECTA	IGLESIA	ECCLESIA
	AJENO AL MUNDO ◄- - - -

dentales, por lo tanto emplean el término "sectas" para referirse a las comunidades religiosas que se consideran a sí mismas alternativas contraculturales en una sociedad hostil, y el término "iglesias" para las que buscan formar parte de la sociedad e influir en ella. Lamentablemente, el término "secta" llegó a tener connotaciones negativas, mientras que "iglesia" se considera la norma aceptable. Weber dijo que las sectas generalmente tienen líderes de tipo carismático y membresía voluntaria, mientras que las iglesias cuentan con un sacerdocio profesional y membresía obligatoria. Más tarde se emplearon los términos "culto" y "*ecclesia*" para dar más amplitud al análisis (Figura 12.4). Nos basaremos en Weber, Troeltsch y Becker a fin de elaborar un modelo para analizar las sectas (incluyendo los cultos) y las iglesias (incluyendo las *ecclesias*).

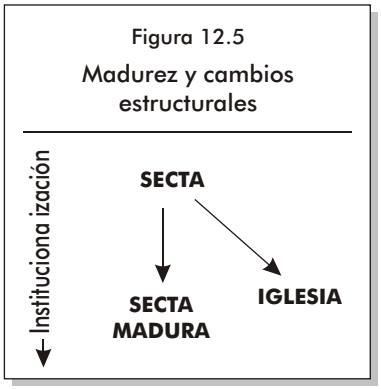
Las características de las sectas y las iglesias

Los términos *secta* e *iglesia*, como los usamos aquí, son neutrales ya que describen la relación de las organizaciones religiosas con sus entornos culturales. La diferencia entre ellas puede resumirse según varios factores clave que se refieren tanto a la naturaleza de la organización, como al grado de compromiso con la sociedad.

Las sectas consideran que están en el mundo pero no pertenecen a él. Con frecuencia se oponen al estado y la cultura que las rodea. Tienden a establecer límites estrictos que separan a sus adeptos del mundo y pretenden que sus miembros se diferencien de las demás personas en forma significativa. En consecuencia, a menudo tienen un sentido claro de identidad y solidaridad comunitaria. Las iglesias, por el contrario, buscan estar en el mundo con el propósito de transformarlo, y están dispuestas a adaptarse al estado y la sociedad. Aceptan miembros con más libertad y menos exigencias.

Otro factor es la membresía. Las sectas son asociaciones voluntarias basadas en la elección personal, lo que a menudo exige un fuerte compromiso con la "causa" que ésta representa. Por lo tanto, a menudo el resto de la sociedad las considera "radicales". Las iglesias casi siempre dependen de los nacimientos para que aumente su membresía.

Un tercer factor es el compromiso. En el caso de las sectas, el compromiso con la causa debe ser total. Los miembros deben estar dispuestos a sacrificar su tiempo y recursos por el bien de la comunidad. Por el contrario, las iglesias a menudo exigen más compromiso por parte de los sacerdotes y otros funcionarios de tiempo completo que por parte de la congregación, cuyos miembros tienen diversos compromisos fuera de la iglesia.



Un cuarto factor es la institucionalización. Las sectas a menudo son movimientos religiosos nuevos con estructuras institucionales débiles. Enfatizan la expresión individual, la igualdad y las nuevas actividades. Las iglesias a menudo son instituciones burocráticas en las que la jerarquía, la tradición y los ritos grupales son la norma. Como generalmente son muy numerosas y están insertadas en la vida del mundo, sus miembros pueden carecer de comunión íntima entre ellos.

El nacimiento de nuevos movimientos religiosos

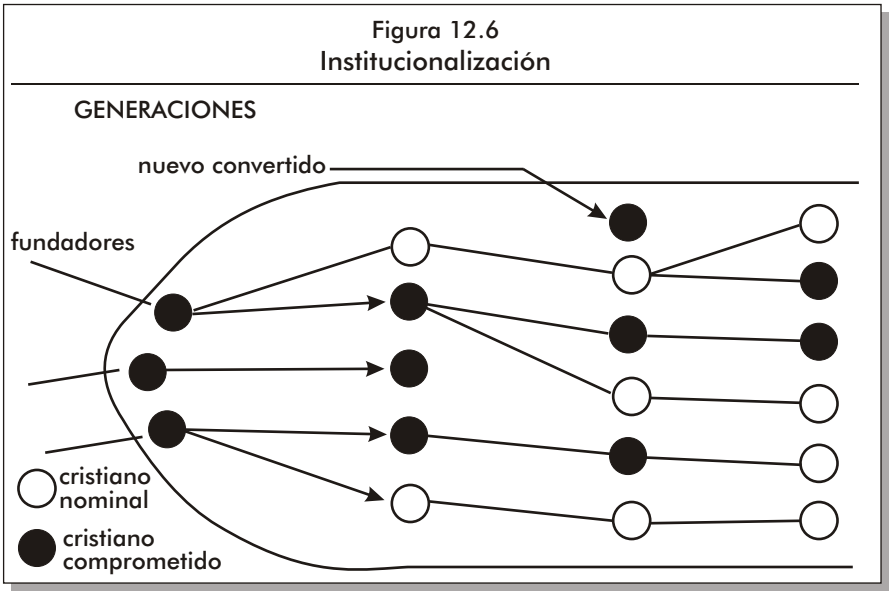
La mayoría de las nuevas religiones surgen como movimientos populares entre la gente oprimida y de clase baja, que encuentran en ellas una nueva forma de esperanza. En esta etapa, los movimientos religiosos deben definir su identidad en el contexto más amplio de la comunidad de la que forman parte, y generalmente lo hacen atacando a las religiones más antiguas por obsoletas y proclamándose como la religión verdadera. Con el tiempo, si estos movimientos sobreviven, se institucionalizan. A medida que crecen en número, poder y aceptación en la sociedad, buscan ganar el reconocimiento de otros cuerpos religiosos y suavizan su separatismo sectario. Durante este proceso, a menudo se convierten en iglesias. Otras sectas construyen estructuras institucionales, pero siguen siendo movimientos contraculturales (Figura 12.5). En el capítulo 13 retomaremos este tema para examinarlo en más detalle.

La institucionalización

Los grupos religiosos, como las iglesias, son cuerpos formados por grupos de seres humanos, lo que implica que deben adquirir formas sociales. Sin estas estructuras organizativas, no puede existir la relación entre los creyentes ni la adoración grupal. Hay también poca transmisión de la fe religiosa de una persona a otra o de una generación a otra.

Las comunidades religiosas crean estructuras sociales para expresar y conservar su fe, pero con el tiempo, estas estructuras alteran las relaciones en la comunidad por medio del proceso llamado "institucionalización". Según Eugene Peterson:

Figura 12.6
Institucionalización



> [Como ministros nuevos] aceptamos responsabilidades en el mundo nuevo y maravilloso del trabajo y la adoración. Ascendemos de categoría y, antes de que nos demos cuenta, estamos diciéndoles a los demás qué tienen que hacer y cómo hacerlo. Todo eso está bien y es correcto. Pero luego cruzamos el límite: nos volvemos exigentes y caprichosos en nombre de Dios. Comenzamos hallando en Dios la manera de vivir bien y en rectitud y luego, al transitar el camino, asumimos el trabajo de Dios y controlamos que los demás vivan bien y en rectitud. Creemos que somos importantes por el hecho de estar cerca de Aquél que es Importante (1997, p. 151).

Los líderes cristianos deben comprender este proceso de institucionalización, y sus efectos positivos y negativos en los movimientos religiosos, incluyendo las congregaciones cristianas, a fin de evitar ser cautivos y tiranos de las instituciones que estructuran la vida religiosa.

Las generaciones en una institución

Las instituciones sociales sufren cambios desde su nacimiento hasta alcanzar la madurez. Una forma de ver estos cambios es analizando las generaciones sucesivas de personas que las conforman (Figura 12.6). La primera generación está formada por los "padres fundadores". Los une la visión de algo nuevo, y por ello están dispuestos a pagar un precio alto. Es probable que tengan que dejar sus antiguas comunidades religiosas para unirse al nuevo movimiento y deban resistir las presiones de amigos y parientes que quieran hacerlos volver. Además enfrentan un alto riesgo,

ya que nadie les puede asegurar que la nueva organización que encontraron funcionará. Por estar aislados de su mundo antiguo, los unen lazos fuertes de comunión y un mismo propósito. Los nuevos convertidos, que llegan después, son como estos miembros de la primera generación, ya que ellos también a menudo pagan un alto precio por dejar su antigua comunidad y unirse a la nueva.

La segunda generación está formada por los hijos de los fundadores. En este momento ocurre un cambio estructural importante. Mientras que los fundadores pagaron un alto precio para dejar sus antiguas instituciones y formar una nueva, sus hijos ya crecen dentro la nueva estructura. El costo que pagan no es alto, como tampoco lo es su compromiso. Sin embargo, la mayoría adquiere de segunda mano la visión que motivó a sus padres.

Cuando llega la tercera, cuarta y quinta generación, el movimiento nuevo es la estructura de poder establecida y aceptada. Estas generaciones crecen dentro de estructuras religiosas institucionales. En las iglesias cristianas, niños y jóvenes van a las clases bíblicas los domingos y a las reuniones de jóvenes con sus amigos. En las escuelas y hospitales cristianos, los individuos van ascendiendo hacia puestos de liderazgo. Para ellos, permanecer en la institución es el camino de menor costo y resistencia. La fortaleza de estas generaciones más jóvenes es su estabilidad y continuidad en el tiempo. La vida de la iglesia, como toda institución religiosa, depende de que una generación transmita su fe a la siguiente. La flaqueza es la amenaza del nominalismo. La visión espiritual de los fundadores se empaña a medida que se convierte en una rutina de la vida institucional. Lo que comenzó como un movimiento se transforma en una organización burocrática.

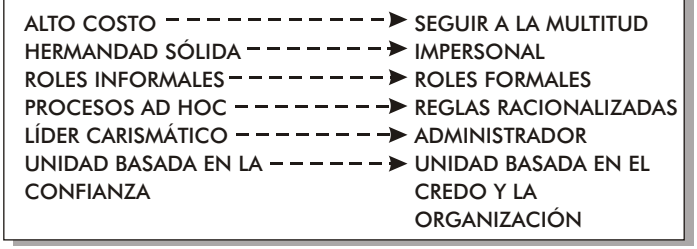
Los procesos de institucionalización

A través de las generaciones, las instituciones normalmente crecen y maduran y con el crecimiento vienen los problemas de la edad madura: la pérdida de la visión y la rigidez en las categorías. Esta institucionalización de las organizaciones humanas se caracteriza por varios procesos relacionados (Figura 12.7). Ya hemos mencionado el alto costo de dar inicio a un movimiento y la camaradería entre los nuevos miembros. Luego, esto cambia y se procura conservar el *status quo* en un entorno cada vez más impersonal.

En el proceso de institucionalización, las relaciones informales dan paso a roles sociales definidos formalmente. Con frecuencia, al comienzo no hay un líder oficial, ni secretaria, ni tesorero. Los miembros se ofrecen para hacer distintas tareas. Si la organización crece, los roles se formalizan. En vez de decidir cada semana quién va a dirigir, el grupo elige a una persona para que sea el

líder. Pero esto cambia su relación con el líder, quien ya no es Juan o María, sino más formalmente el "Reverendo Pérez".

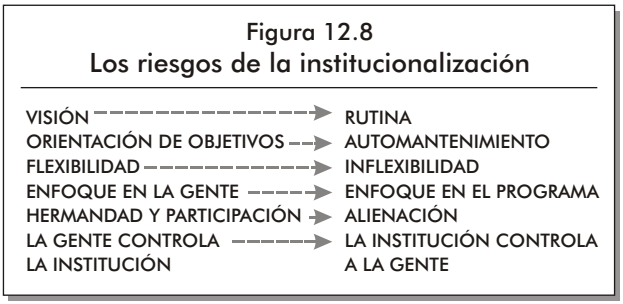
Figura 12.7
El proceso de institucionalización



De igual modo, los acuerdos *ad hoc* son reemplazados por reglamentos en los que se estandarizan las relaciones. Al comienzo, muchas cosas se organizan en base a decisiones informales. En una iglesia nueva, el líder puede pedir a último momento que alguien dirija la alabanza o lea las Escrituras. Con el tiempo, estos acuerdos se realizan con la suficiente antelación para que los nombres de los responsables puedan incluirse en un programa impreso. Al principio no hay un orden demasiado estricto, y se pueden hacer cambios en el programa durante las reuniones. Más tarde, se fija un orden de culto y con el tiempo, incluso llega a considerarse sagrado.

Las reglas formales son una cuestión de tamaño. Son necesarias para que las grandes instituciones funcionen bien. También son cuestiones culturales. Las culturas occidentales, con su obsesión por la uniformidad, la eficiencia, la racionalidad y el orden, tienden a organizar instituciones en base a procedimientos burocráticos según los cuales las tareas y relaciones se dividen y asignan a distintas personas. Esto produce un enfoque mecánico de la organización humana, en el cual las personas se convierten en piezas estandarizadas en una "fábrica" humana. Las metas son la producción y las ganancias. En muchas partes del mundo las instituciones se construyen según el modelo de grupos de parentesco o de pequeñas comunidades locales y conservan mayor flexibilidad en las siguientes generaciones. Las reglas formales también son una cuestión de clase social. Las élites con mayor nivel educativo a menudo se preocupan más por la organización formal, la planificación a largo plazo y el control. Las personas comunes y los pobres se centran más en las experiencias existenciales y en suplir sus necesidades diarias, y por lo tanto no se preocupan demasiado por las reglas formales y las estructuras. Ésta es una de las razones por la que las iglesias carismáticas atraen más a las clases bajas que a la clase alta.

Los fundadores de movimientos nuevos por lo general son líderes dinámicos, al estilo de los profetas, cuyo carisma personal les sirve para dirigir a sus seguidores. Estos líderes rara vez pueden estar al frente de una organización madura



y establecida, porque siguen sus impulsos, fuera de los procedimientos establecidos. Deben ser sucedidos por líderes sacerdotales para que los movimientos iniciados perduren. Si son reemplazados por otros líderes carismáticos, éstos modificarán la organización según su propia visión. Los roles y relaciones formales requieren administradores que se identifiquen con la gente y sean elegidos en base a procesos institucionales. Esta transición de un fundador carismático a un líder burocrático es crucial para la supervivencia de toda organización.

En último lugar, la unidad del grupo basada en la confianza y la comunión genera una unidad basada en roles y credos explícitos. En la intimidad de las primeras reuniones cada uno conoce a los demás en forma personal. La confianza mutua contribuye a salvar las diferencias de credo. A medida que la institución crece y se hace más impersonal, se deben definir más formalmente los lazos que unen a los miembros. Esto genera una sensación creciente de que las relaciones en el grupo se están volviendo más impersonales.

Los beneficios y los peligros de la institucionalización

Toda actividad religiosa grupal requiere cierto grado de institucionalización. Las actividades informales consumen mucho tiempo y energía para sostenerse por sí mismas. Se deben tomar nuevas decisiones para cada suceso, sin importar cuan pequeñas sean. La institucionalización estandariza el proceso de toma de decisiones, lo que reduce el esfuerzo constante necesario para manejar la organización. Las instituciones también son necesarias para movilizar numerosas personas y recursos, a fin de realizar tareas que de otro modo no podrían llevarse a cabo. También respaldan a especialistas que transmiten las creencias religiosas del movimiento y capacitan a líderes para diversas actividades.

La institucionalización también presenta ciertos riesgos (Figura 12.8). Lo que comienza como una organización para ayudar a la gente a menudo se convierte en una burocracia de élite religiosa que domina al pueblo y lo controla por medio del legalismo y la tradición. En este proceso, con frecuencia se pierde la

visión original y los roles religiosos se transforman en empleos que sirven para competir por estatus y dinero. Por ejemplo, una iglesia forma un comité para evangelizar una comunidad vecina. Nombra una secretaria para redactar las actas e instala una oficina. Con el tiempo, la secretaria, bajo la presión de escribir cartas y archivar informes, percibe poca relación entre esas tareas y la evangelización de la comunidad vecina, y trabaja principalmente por el salario.

Otro peligro es que la visión da paso al trabajo para ganarse el sustento. A menudo las organizaciones religiosas se crean para servir a personas necesitadas, pero con el paso del tiempo se emplean cada vez más recursos y esfuerzos para dirigir y mejorar las estructuras institucionales.

Un tercer peligro es que la flexibilidad es sustituida por la inflexibilidad. En las primeras etapas de la vida de una institución, las decisiones se toman a medida que surgen las necesidades. Se crean reglas y procedimientos a fin de reducir la cantidad de decisiones, pero esto también reduce la flexibilidad en la toma de decisiones. Demasiadas excepciones a las reglas administrativas las vuelven ineficaces, por lo que se crea la necesidad imperiosa de cumplirlas.

Un último riesgo es que haya un mayor énfasis en los programas antes que en las personas. Las instituciones jóvenes generalmente se orientan más a las personas. Hay un fuerte énfasis en la comunión y en suplir las necesidades mutuas. A medida que las instituciones crecen, se centran cada vez más en desarrollar programas y mantener las estructuras institucionales. En los momentos decisivos, las necesidades institucionales priman por sobre las necesidades humanas y así la institución poco a poco ejerce más control sobre las personas que pretendía ayudar. El enfoque ha cambiado sutilmente: de suplir las necesidades de los demás se pasa a suplir las propias.

La respuesta cristiana

¿Qué implicancias tiene este análisis del liderazgo y las instituciones para la obra de la iglesia de Cristo y su misión en el mundo? Los occidentales son expertos en crear organizaciones formales burocráticas a fin de "hacer el trabajo". Organizan comités religiosos, escriben constituciones y estatutos, establecen procedimientos contables y esperan que los nuevos convertidos entiendan estas actividades y sepan cómo adaptarse. Con frecuencia, sin embargo, los convertidos son gente común que no tiene experiencia en dirigir este tipo de burocracias formales o en ocupar roles religiosos especializados. Además, viven en culturas que organizan las actividades sociales en base al parentesco y las prácticas comunitarias. En consecuencia, las organizaciones misioneras establecidas al estilo occidental muchas veces no tuvieron éxito. Lamentablemente, con

frecuencia se ha culpado a los locales, cuando en realidad, el problema radica en la tendencia a establecer burocracias mecanicistas basadas en la especialización, los procedimientos formales y las jerarquías de control. En las sociedades orientadas a los sucesos, se espera que las personas lleguen a horario, guarden silencio en la iglesia y obedezcan las reglas; no se aceptan con gusto las excepciones, excusas y demoras. Sin embargo, las personas comunes tienden a organizar las actividades grupales de manera improvisada y poco estructurada. Los acontecimientos a menudo se organizan o cancelan súbitamente y todos participan, a menudo sin una jerarquía clara o un orden aparente. Para la mayoría de los misioneros y ministros es difícil vivir de esta manera, por eso continuamente tratan de imponer su orden organizacional en las iglesias jóvenes.

Otro problema se relaciona con la naturaleza del liderazgo. Los occidentales piensan como especialistas capacitados con dedicación exclusiva que reciben un salario por su trabajo. Les cuesta pensar en líderes laicos que estén a cargo de la predicación y la enseñanza en la iglesia y que tengan un trabajo secular para su sustento. En la mayoría de los casos, las formas occidentales formales de organizar las iglesias han fracasado porque no se adecuan a la manera en que la gente organiza sus actividades. Irónicamente, las misiones occidentales suelen estar más dispuestas a contextualizar el evangelio que el gobierno de la iglesia. A continuación presentamos algunas sugerencias basadas en el análisis de líderes e instituciones, a fin de alentar a las iglesias nuevas y sus líderes a tener un impacto eficaz con el evangelio en sus contextos culturales.

Los líderes

¿Cómo debe organizarse el liderazgo en las iglesias jóvenes en distintas partes del mundo? Los occidentales dan mucha importancia a la capacitación de líderes para ocupar roles formales en instituciones burocráticas. La visión más común es que los líderes deben saber leer y que es necesario algún tipo de educación formal para preparar a pastores, evangelistas, maestros de la Biblia, administradores y otros líderes eclesiásticos. Por esta razón los misioneros occidentales a menudo sienten que deben permanecer a cargo de las iglesias hasta que los líderes jóvenes completen su educación. Esto lleva varios años, por lo tanto las iglesias siguen dependiendo de los misioneros demasiado tiempo y los líderes jóvenes y capacitados se marchan a otros lugares para plantar iglesias independientes o se dedican a otras tareas. Debe cuestionarse la idea del ministerio como profesión especializada y remunerada y el carácter de la ordenación antes de que los ministros sean enviados a otras partes del mundo.

La movilización de líderes locales

Todas las sociedades tienen líderes y maneras de prepararlos. Estos enfoques para la capacitación de líderes, relacionados con la cultura, deben ser analizados para adaptarlos al contexto de la iglesia en ese lugar. Muchas iglesias dependen del surgimiento de "líderes naturales": personas que asumen el liderazgo en forma natural en la vida cotidiana. A menudo, estos son ancianos que han adquirido conocimientos a través de la experiencia. También pueden tener dones especiales, carisma, visión y un dinamismo que convenza a otros de confiar en sus decisiones. Las iglesias que crecen más rápido son las que identifican y capacitan a estos líderes naturales que surgen entre los nuevos convertidos. Por lo general estos líderes carecen de educación formal y muchos son analfabetos, pero pueden motivar y organizar a los lugareños para que lleven a cabo la obra de la iglesia y evangelicen al prójimo.

Construir una iglesia con líderes locales no es nada nuevo. Pablo pasó unos pocos años en una ciudad y plantó una iglesia. Luego la entregó a los creyentes locales y se mantuvo en contacto con ellos aconsejándolos por carta cuando lo necesitaban.

El mismo modelo se aplica al creciente número de iglesias independientes que analizaremos en el siguiente capítulo. Sus fundadores generalmente son líderes dinámicos al estilo de los profetas, que captan la atención de los demás. Entre ellos podemos citar a Simon Kimbangu, fundador de la Iglesia de Jesucristo sobre la Tierra, Kimbongu; a Isaiah Shembe, profeta zulú fundador de la Iglesia de Nazaret; a Josiah Oshitelu, fundador de la Iglesia del Señor (*Aladura*) en todo África, Bhakta Singh de La Hermandad Bhakta Singh (*Bhakta Singh Fellowship*) en India, y a Watchman Nee de la iglesia Pequeño Rebaño (*Little Flock Church*) en China.

La capacitación de líderes

Las iglesias jóvenes no sólo necesitan líderes naturales que planten iglesias, sino también líderes que sean académicos capacitados en el estudio de la Biblia, traductores de la Biblia, teólogos y especialistas en otros ministerios. A medida que crecen, las iglesias se relacionan con iglesias de todo el mundo. ¿Cómo deben capacitarse los líderes para estos roles más formales y a menudo más académicos?

En el pasado los misioneros generalmente fundaron escuelas siguiendo el modelo de las instituciones en las que ellos habían estudiado en Occidente. Pius Wakatama escribe lo siguiente sobre África:

> La mayoría de los misioneros fundan escuelas bíblicas para capacitar a futuros clérigos y proporcionar una buena educación bíblica a los laicos. En la mayoría de los casos están organizadas según el modelo de las escuelas estadounidenses, que sólo se centran en enseñar la Biblia y materias relacionadas... El resultado es que ahora tenemos muchos jóvenes que han estudiado en escuelas bíblicas y están desempleados. A diferencia de las iglesias ricas de Estados Unidos, las iglesias africanas no cuentan con puestos tales como copastor, pastor de jóvenes, líder de jóvenes, líder de alabanza, líder de educación cristiana, entre otros. Estos jóvenes se sienten engañados. Sus estudios no les sirven para conseguir empleo ni para ser miembros útiles y necesarios de sus comunidades (1976, pp. 51–52).

En la capacitación de líderes, especialmente para iglesias rurales, es importante elegir a quienes son líderes respetados en sus comunidades. Estos pastores necesitan más sabiduría que conocimiento, y fidelidad y vidas piadosas más que habilidades específicas. Además, es importante que estos líderes no reciban un nivel de educación más alto que el necesario para sus ministerios. Desde siempre, la mayoría de las iglesias han sido plantadas por líderes laicos y pastores con poca educación formal que viven al mismo nivel que las personas a quienes ministran.

En la capacitación de líderes a este nivel, es importante utilizar métodos locales de entrenamiento. Esto a menudo incluye un método de aprendizaje en el que los líderes jóvenes son discipulados por líderes mayores y más experimentados. Las iglesias también pueden solicitar que los líderes jóvenes ocupen distintos puestos y demuestren sus aptitudes para el ministerio. En estos casos, los líderes se benefician más con la educación bíblica informal.

Las escuelas y seminarios bíblicos son necesarios para formar líderes para algunas iglesias urbanas, para preparar materiales bíblicos para las iglesias y para realizar estudios teológicos en esos contextos. En la actualidad, a medida que las iglesias en todo el mundo forman comunidades globales, es importante que tengan líderes que puedan participar en organizaciones internacionales. Es importante que los teólogos africanos, indios, chinos y latinoamericanos mantengan un diálogo abierto con los teólogos norteamericanos y europeos, y que los líderes misioneros de estas regiones se unan en la evangelización de nuevos pueblos. Estos líderes deben capacitarse en las mejores escuelas bíblicas y seminarios del mundo, pero también es importante que se liberen de sus propios patrones culturales y que adopten una forma de pensar global.

Los profetas y los sacerdotes

Conocer el trabajo de los profetas y los sacerdotes puede ayudar a los líderes misioneros a comprender la dinámica de una iglesia viva. Los evangelistas, pre-

dicadores de avivamientos y visionarios son sus profetas. Ayudan a la iglesia a ver un panorama más amplio, escuchar la voz de Dios, y estar abiertos a la renovación y transformación. Cuando el tradicionalismo y el institucionalismo obstruyen las arterias de la iglesia, los profetas revelan nuevos caminos para vivir como el pueblo de Dios en el mundo.

No obstante, los profetas por sí mismos no pueden mantener a la iglesia viva. La iglesia necesita estabilidad y continuidad en el tiempo, no una revolución radical todos los años. Además, los profetas a menudo se impacientan con los cristianos comunes y los ignoran. Los profetas exigen un compromiso tan alto que pocos pueden seguirlos. Son los sacerdotes, como pastores, maestros, consejeros y administradores, quienes mantienen la vida de la iglesia a largo plazo. Instruyen a las personas, ministran a los débiles y a los que dudan, y reavivan a los derrotados. Ministran a los enfermos y desconsolados. Dirigen semanalmente ritos de intensificación que renuevan la vida espiritual y al hacerlo mantienen la vida de la comunidad.

La iglesia necesita tanto profetas como sacerdotes. En todo el Antiguo Testamento se menciona a los profetas que Dios envió para traer renovación al pueblo de Israel. Quienes leen las Escrituras superficialmente tienden a pasar por alto el hecho de que fueron los sacerdotes en cientos de aldeas y pueblos quienes día tras día, semana tras semana y año tras año ofrecían sacrificios, organizaban servicios de adoración, fortalecían a los débiles, cuidaban a los ancianos y enseñaban lo que significaba ser el pueblo de Dios en esa época y en ese lugar. Presidían los ritos de iniciación de los recién nacidos, los casamientos y funerales, y de esta forma representaban la presencia de Dios en medio de su pueblo. Cuando el pueblo se alejaba de Dios, Él les enviaba profetas para recordarles su mensaje. Sin embargo, fue necesario institucionalizar esta renovación en la vida del pueblo para que continuase.[83] Generalmente los profetas eran figuras públicas, pero sus vidas no solían ser fáciles. Los sacerdotes son parte de la vida comunitaria y sus vidas son con frecuencia difíciles y tediosas. Sin embargo, profetas y sacerdotes juntos mantuvieron viva la Palabra de Dios entre el remanente de Israel.

Los misioneros y los administradores

Se puede comprender mejor la tensión que a menudo existe entre misioneros y administradores locales si se analiza la relación entre profetas y sacerdotes.

83 Elías fundó una Escuela de los Profetas, pero, en cierto sentido, esto es un oxímoron. Con el tiempo, la educación formal, por su naturaleza, pasa a capacitar a los profetas. Vemos que esto sucede en Occidente, con un cambio gradual de las escuelas bíblicas a las universidades bíblicas, y finalmente a las universidades con orientación cristiana.

Los misioneros se asemejan más a los profetas, se ocupan de la historia bíblica más amplia y de la acción. Están en la línea de fuego. Los administradores se asemejan más a los sacerdotes, se ocupan de los detalles y de seguir procedimientos adecuados y realistas que reflejen el orden establecido. Los misioneros se impacientan cuando tienen que esperar un año o dos para recibir fondos para proyectos específicos, por eso contactan a amigos e iglesias locales para concretarlos. Los administradores se niegan a trabajar fuera de las normas habituales porque cada excepción es una amenaza al orden establecido.

También en las misiones, cada uno necesita al otro. Los profetas a menudo inician grandes programas, pero para mantenerlos es necesario establecer una rutina y entregarlos a los líderes sacerdotales. Con el tiempo, la religión institucionalizada se vuelve rígida y necesita renovación y eso se logra a través del mensaje de los profetas. No obstante, a medida que las iglesias crecen es esencial ocuparse de su estructura y sistema de gobierno.

La organización de la iglesia

¿De qué manera un estudio de las instituciones religiosas puede ayudarnos a entender las nuevas iglesias que los misioneros contribuyen a plantar? A modo de ejemplo, presentaremos algunas lecciones que podemos aprender.

Las instituciones extranjeras

Una característica de las misiones cristianas occidentales ha sido el desarrollo de instituciones sociales formales complejas, como iglesias, organizaciones denominacionales, escuelas, hospitales y asociaciones juveniles. Casi todos los misioneros occidentales pertenecen a la élite de mejor nivel educativo en sus iglesias y han aprendido cómo organizar programas y establecer instituciones para realizar el trabajo de la religión formal. Por lo tanto, no debería sorprendernos que inviertan mucho tiempo y esfuerzos en crear instituciones para llevar a cabo la obra. La mayoría de los misioneros de hoy en día invierten gran parte de su tiempo y esfuerzos en la creación y manutención de estas instituciones.

La introducción de las organizaciones formales con frecuencia ha tenido un efecto destructivo en las iglesias locales. Ha destruido la espontaneidad de la vida religiosa cotidiana y privado a la mayoría de los laicos de su participación, por carecer de educación, destrezas especializadas y conocimientos para desempeñarse en los roles formales de una iglesia organizada. La institucionalización también produjo la profesionalización del liderazgo y la alienación del laicado. Las iglesias que crecen espontáneamente en la mayor parte del mundo son las que están menos organizadas, son flexibles y se reproducen naturalmente.

Otro problema es que las organizaciones de estilo occidental son costosas. Requieren edificios, equipamiento, presupuesto y personal pago. Casi todos estos recursos vienen del extranjero, ya que la iglesia local no tiene los fondos suficientes. En consecuencia, cuando los misioneros se retiran, las iglesias quedan con una gran carga financiera y no pueden afrontar estos gastos. Los líderes de la iglesia no pueden permitir que estos puestos desaparezcan, porque causaría deshonra a la iglesia y dejaría a muchos creyentes sin trabajo. Pero a menudo, no hay fondos suficientes en las iglesias para mantener las instituciones tal como las crearon y mantuvieron los misioneros. Esto ha producido grandes problemas financieros en las iglesias locales en todo el mundo. Una solución frecuente es que los líderes consigan fondos del extranjero, pero esto crea dependencia e impotencia, debilitando a los ministerios de evangelización vitales de la iglesia.[84]

Las iglesias locales

Para mediados del siglo XIX se hizo evidente en el movimiento misionero mundial moderno que la iglesia se parecía más a una "planta en maceta" mantenida por el cuidado de los misioneros extranjeros que a un "árbol que crece y se reproduce en su propia tierra". Esta situación provocó un reclamo urgente de plantación de iglesias locales. Henry Venn y Rufus Anderson presentaron tres características esenciales de estas iglesias: deben autofinanciarse, autopropagarse y gozar de autonomía. En términos institucionales, esto significa que las iglesias deben tener autonomía económica, política y social. A estas características se puede agregar la capacidad de desarrollar su propia teología o la autonomía teológica. Todas estas características juntas pueden hacer que la iglesia se exprese, aunque lamentablemente esto casi nunca ocurre.

A pesar del gran énfasis que se ha dado a las tres autonomías, por muchas décadas las iglesias continuaron dependiendo de los recursos del extranjero. En parte, esto sucedía porque con frecuencia eran los misioneros quienes decidían cuándo las personas habían madurado lo suficiente para gobernarse a sí mismas y porque las iglesias no querían renunciar a la ayuda económica. Además, en muchos casos las misiones creaban organizaciones locales para gobernar las iglesias, pero estas organizaciones eran de naturaleza predominantemente occidental. Como resultado, hoy en día, las iglesias jóvenes de todo el mundo se esfuerzan en dirigir estructuras denominacionales que no pueden mantener y que

84 El análisis de Charles Forman sobre la historia de la dependencia económica en las iglesias de las islas del Pacífico muestra claramente este problema y además sugiere soluciones (Forman 1985).

Figura 12.9
Ministerios paternalistas y encarnacionales

Ministerios paternalistas	Ministerios encarnacionales
OBJETIVOS:	
• brindar servicios	• facilitar el cambio
• cambiar la conducta	• cambiar cosmovisiones
• objetivos a corto plazo	• objetivos a largo plazo
• satisfacer una necesidad inmediata	• desarrollar la capacidad local
• tarea específica y especialización	• holísticos e integrados
• comenzar con las necesidades percibidas por los extranjeros	• comenzar con las necesidades percibidas por los locales
ORGANIZACIÓN:	
• centralizada	• descentralizada
• usa estructuras ajenas	• usa estructuras locales
• jerárquica, los extranjeros en control	• participativa, control local
• recursos extranjeros	• recursos locales
• mentalidad de donante	• mayordomía
• capacitación central	• capacitación en el trabajo
• sigue planos estándares	• hincapié en los procesos flexibles
ORGANIZACIÓN:	
• institucional	• de las bases
• alta tecnología	• tecnología local adecuada
• se mueve al ritmo de los extranjeros	• se mueve al ritmo local

[Adaptado de Monte Cox 1997b]

no se adecuan a sus patrones culturales de organización. Además, debido a su experiencia con las agencias misioneras, las iglesias jóvenes creen que mantener la iglesia es su deber y el de los misioneros del extranjero es alcanzar a otros pueblos.

En la plantación de iglesias locales, es importante desde un comienzo ayudar a las iglesias a asumir la responsabilidad de su existencia y así evitar la dependencia económica o política. Esto implica un cambio significativo en la forma en que los misioneros y líderes conciben su tarea. Era habitual en el pasado que llegaran como padres espirituales. Eran el centro de la actividad, y sus creencias y prácticas constituían las normas que los nuevos convertidos debían emular. Este enfoque produce iglesias jóvenes que dependen del liderazgo y recursos del extranjero, y creyentes que a menudo son acusados de ser extranjeros.

La plantación de iglesias autónomas desde el comienzo requiere un enfoque encarnacional de las misiones, en el que se considere a las personas como participantes activos en la organización y plantación de las iglesias y a los misioneros como catalizadores que los ayuden a estudiar y aplicar las Escrituras por sí mismos. Monte Cox (1997b) señala que este cambio de las misiones —de una actitud paternalista a un enfoque encarnacional— tiene importantes conse-

cuencias en la forma en que los misioneros conciben su tarea (Figura 12.9).[85] En primer lugar, los misioneros deben ser generalistas y solicitar la ayuda de especialistas para tareas específicas. El exceso de especialización fragmenta los ministerios cristianos y debilita la visión fundamental de ministrar a la persona en su totalidad. En segundo lugar, la meta de las misiones es la transformación de las personas en cada área de sus vidas. Este proceso comienza con la conversión, pero debe producir vidas y comunidades nuevas que proclamen el reino de Cristo en la tierra. En tercer lugar, los ministerios deben pertenecer y ser administrados por las iglesias locales. Sólo así las iglesias asumirán la responsabilidad por el evangelio en su propio contexto. Se debe desarrollar un liderazgo compuesto por gente común, a fin de evitar las jerarquías complicadas de las grandes instituciones y se deben emplear estructuras organizacionales locales tanto como sea posible. En cuarto lugar, los ministerios deben ser adecuados a las necesidades. Los líderes modernos creen que el dinero y los programas a gran escala son la respuesta a las necesidades particulares. El crecimiento espontáneo en las iglesias ocurre cuando las personas son más importantes que los programas, y se les permite trabajar de la forma en que están acostumbrados y con la tecnología que conocen. En último lugar, las misiones deben conducir hacia la sostenibilidad sin dependencia. Para lograrlo, los líderes deben utilizar los recursos locales y desarrollar el liderazgo y la participación local. Es importante formar a los creyentes locales y ayudarlos a desarrollar la capacidad de continuar con la obra sin el control del extranjero. La participación de la comunidad es más importante que el dinero para la sostenibilidad de la obra.

Los misioneros y líderes de iglesias enfrentan otros problemas cuando entregan a las iglesias locales instituciones creadas según un modelo paternalista de ministerio. Esto implica no sólo un cambio de liderazgo, sino de toda la estructura organizacional incluyendo los fondos, la responsabilidad y la pertenencia. Los líderes locales a menudo sufren las tensiones que surgen por estos cambios tan radicales.

La renovación institucional

Toda visión a largo plazo de las misiones debe incluir no sólo la plantación de iglesias nuevas, sino también la renovación de las ya establecidas. Tarde o tem-

85 Los puntos enumerados aquí resumen y aplican el análisis de Cox del cambio que está ocu rriendo en las agencias cristianas de ayuda comunitaria y desarrollo a medida que evalúan los errores del pasado de los programas occidentales. Los mismos principios que fundamentan un enfoque a largo plazo en la transformación en lugar de la asistencia, se aplican en la iglesia para el cambio de ministerios paternalistas a encarnacionales. En la educación se pasa de la pedago gía a la andragogía, la que considera al alumno como participante activo en su formación.

prano, lo primero sin lo segundo produce naciones llenas de iglesias extintas y en extinción. El nacimiento de congregaciones nuevas no es garantía de que permanecerán espiritualmente vivas. En muchas partes del mundo actual, tierras que en el pasado fueron evangelizadas, hoy están pobladas de cristianos nominales.

Muchos misioneros y líderes de iglesias han procurado fundar iglesias "estables": iglesias que permanezcan para siempre firmes en la fe y el ministerio. Pero no existe lo espiritualmente "estable", ni en las iglesias ni en los individuos. Con el tiempo, la institucionalización de la vida religiosa lleva al nominalismo y el tradicionalismo. A la luz de esta situación casi inevitable, ¿no hay esperanza para las iglesias organizadas? Algunos rechazan la creación de instituciones, esperando así poder retener una forma de vida poco estructurada, pero los movimientos que se oponen a la organización estructural nunca han tenido éxito. Son incapaces de construir iglesias estables y duraderas o de organizar a las personas en comunidades que se apoyen mutuamente y tengan un mismo propósito.

La solución para la rigidez institucional en la iglesia es comprender cómo los beneficios de las instituciones pueden aplicarse a las estructuras eclesiásticas para que puedan funcionar eficazmente en un contexto determinado. Al observar cómo funciona este proceso, los líderes pueden procurar que las estructuras organizacionales continúen siendo flexibles y relevantes, y lograr que las organizaciones estén al servicio de la iglesia, no que la dominen. También pueden alentar una regeneración institucional en la cual las iglesias, colectivamente, se renueven periódicamente. Esto puede hacerse, en parte, por medio de rituales de renovación donde los miembros de la organización buscan juntos la guía y el avivamiento en la presencia de Dios. Los festivales, los eventos religiosos y las reuniones de avivamiento han sido fundamentales para reactivar y reestructurar iglesias en todo el mundo. Con ese propósito, a continuación analizaremos la naturaleza de los movimientos religiosos y aplicaremos los resultados de nuestro estudio a la vida de la iglesia.

13

LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Los movimientos religiosos, como otras áreas de la cultura, cambian constantemente en respuesta a presiones sociales internas, cambios ambientales, e ideas y controles foráneos. Si bien el cambio es un factor constante en todas las religiones, muchos movimientos religiosos importantes se caracterizan por cambios revolucionarios en la cosmovisión. El análisis de estos cambios drásticos nos ayudará a comprender la dinámica de las religiones populares y la naturaleza del cristianismo a dos niveles.

Un factor de cambio significativo en los últimos cuatro siglos ha sido la difusión de la cultura occidental y el poder colonial en gran parte del mundo. El impacto de este choque cultural ha dado origen a numerosos movimientos religiosos entre los miembros de las sociedades tradicionales. Los lugareños reaccionan de distintas maneras ante las ideas foráneas y el poder político y tecnológico de otra cultura, y estas reacciones van desde la aceptación completa al rechazo total de las costumbres nuevas.

Una reacción común a la confrontación cultural ha sido el nacimiento de movimientos de revitalización que reestructuran los antiguos sistemas de creencias para que satisfagan las necesidades de la gente en su nuevo contexto. En el último siglo, en América del Norte surgieron la Danza del Fantasma, la religión del Peyote, el Profeta del Shawnee y otros movimientos nativistas. En el siglo XIX aparecieron miles de cultos al cargamento en Nueva Guinea y Oceanía (Worsley 1968; Strelen 1978), y surgieron más de seis mil movimientos mesiánicos y de iglesias independientes sólo en África (Barrett 1968). En los últimos años, Japón ha experimentado un auge de sectas religiosas nuevas y de "nuevas" sectas religiosas nuevas (McFarland 1967) y América del Sur de movimientos espiritistas. ¿Cómo podemos comprender estos movimientos religiosos, y qué implicancias tienen para las misiones cristianas?

Los nuevos movimientos religiosos emergentes

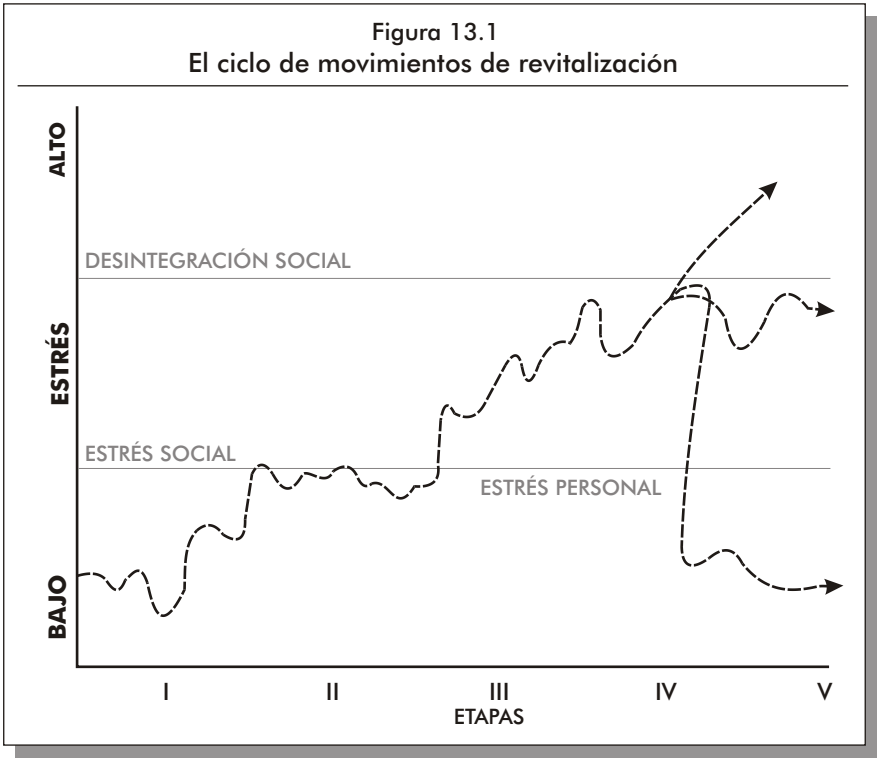
La mayoría de los movimientos religiosos emergen a partir de severas crisis culturales generadas por desastres físicos importantes, o bien por choques con culturas más poderosas como la expansión cultural de Occidente. Cuando la disonancia cognitiva alcanza un punto en que muchas personas se sienten profundamente incómodas y surge la desorganización personal y social, a menudo surge un profeta que les promete una forma de vida nueva y satisfactoria. Él o ella comienzan a hacer proselitismo, condenando la situación existente y pretendiendo revitalizar la sociedad, proporcionando una identidad nueva y factible basada en una mezcla de creencias antiguas, ideas importadas y reinterpretadas, y nuevas definiciones. Frecuentemente, en sus etapas iniciales estos movimientos están rodeados de un aura de euforia, fraternidad y empeño altruista, aunque suelen enfrentar la oposición militar, el ostracismo y la persecución. La mayoría de las religiones nuevas nacidas en este siglo han emergido del choque entre las sociedades pequeñas y tradicionales las civilizaciones poderosas de India, China y Occidente.

La revitalización

En un artículo influyente, Anthony F. C. Wallace (1956) sigue atentamente la evolución de muchos de estos movimientos religiosos nuevos. Esencialmente, comenta, es un esfuerzo deliberado y organizado de los miembros de una sociedad por construir una cosmovisión más satisfactoria. A menudo estos movimientos son iniciados por "profetas" o líderes carismáticos que manifiestan tener una revelación especial y llaman a las personas a seguirlos. Estos movimientos crecen rápidamente, absorben totalmente a sus adeptos y les ofrecen un estilo de vida totalmente nuevo. Generalmente se basan en la expectativa de la llegada inminente de un mundo nuevo en el que no existe la enfermedad, la pobreza ni la opresión. Con frecuencia incluyen la profecía de la destrucción de sus opresores.

Usando la analogía orgánica presentada en el capítulo 3, se puede ver cómo las sociedades operan para mantener la vida de sus miembros y para reducir las tensiones que amenazan dañar o alterar su vida social, de forma similar a la que los procesos biológicos procuran conservar la vida y reducir las tensiones en los seres vivos. La habilidad de los individuos para mantener su sociedad depende de su habilidad para comprender cómo funciona y cómo se relaciona con el ambiente. Cuando están bajo mucho estrés y su cosmovisión no puede disminuirlo

Figura 13.1
El ciclo de movimientos de revitalización



a niveles aceptables, pueden elegir entre conservar su cosmovisión y aprender a vivir con el estrés o pueden estar dispuestos a enfrentar la ansiedad de cambiar sus creencias para reducir el estrés que enfrentan.

Wallace define cinco etapas que atraviesan los movimientos de revitalización (Wallace 1956). Hay diferencias marcadas entre dichos movimientos en cuanto a creencias específicas y cada uno está teñido de diferencias culturales locales, pero la estructura básica de esos movimientos es esencialmente la misma (Figura 13.1).

1. *Estado estacionario:* Su cultura le proporciona a la mayoría de las personas formas más o menos satisfactorias de satisfacer sus necesidades y de reducir su estrés a un nivel tolerable. Los cambios que ocurren provocan estrés en la vida cotidiana de las personas, pero mientras estos cambios no interfieran con su habilidad de satisfacer sus necesidades básicas, no sienten la necesidad de hacer cambios radicales. Los individuos experimentan niveles intolerables de estrés de tanto en tanto, pero la mayoría tienen sistemas de apoyo que les permiten reducirlo a un nivel manejable. Para la mayoría de las personas, su cultura se encuentra en un estado estacionario.

2. *Aumento del estrés individual:* A menudo, estos cambios evidentes ocurren en una sociedad debido a sequías prolongadas, epidemias, subordinación política o conquista cultural. O pueden existir tensiones internas porque algunas áreas de la vida sufren cambios y otras se quedan atrás. Dichos cambios generan un estrés creciente en los individuos, que son incapaces de reducirlo mediante sus estrategias habituales. Si sus viejas formas culturales no les sirven para enfrentar sus ansiedades, los individuos a menudo buscan soluciones culturales alternativas para los problemas. Pero esto aumenta su estrés, porque la gente teme que la aceptación de nuevas prácticas debilite sus creencias y costumbres existentes y que las nuevas costumbres no sean mejores que las antiguas. Abandonar la seguridad de las viejas formas conocidas de vida, por más imperfectas que sean, y emprender un camino nuevo e incierto produce ansiedad.

3. *Distorsión cultural:* Las personas reaccionan de distintas formas cuando se enfrentan al estrés prolongado y carecen de un método cultural satisfactorio de remediarlo. Los individuos rígidos prefieren vivir con estrés antes que cambiar sus costumbres. Los individuos más flexibles modifican algunas de sus creencias a fin de disminuir las tensiones. Algunos recurren al alcoholismo, se deprimen, sufren malestares o se convierten en marginados de la sociedad. Otros recurren a la violencia o rechazan las normas sociales. Esto provoca un aumento en los conflictos entre varios grupos de la sociedad, entre diferentes conjuntos de creencias y valores. A su vez, esto causa un aumento del estrés. Al final, las personas se desilusionan con su cosmovisión y pierden el sentido de su vida.

4. *La revitalización:* Si el proceso de deterioro no se detiene, la sociedad se extinguirá o será derrotada o absorbida por otra sociedad. Con frecuencia, sin embargo, un movimiento de revitalización, a menudo religioso, ofrece un nuevo conjunto de creencias y formas más satisfactorias de enfrentar la vida, devolviendo el sentido a la existencia y la renovación a la cultura.

La revitalización a menudo comienza con un profeta que, en una visión, conoce un mundo nuevo que brinda una explicación novedosa de la vida y sus posibilidades. Con frecuencia, el profeta experimenta un cambio abrupto y drástico de personalidad que produce una transformación significativa en su estilo de vida, por ejemplo, abandona un hábito arraigado como el alcoholismo. El mensaje del líder sobre una nueva cosmovisión generalmente convoca a la destrucción del viejo mundo y el nacimiento de una nueva sociedad utópica. El profeta es la autoridad decisiva en cuanto a definir el mensaje. Los individuos se convierten y se unen al movimiento como seguidores. Algunos rodean al profeta como discípulos y luego se transforman en líderes que interpretan el mensaje e institucionalizan el movimiento. Generalmente hay oposición externa, y el líder debe inventar estrategias para vencer la resistencia.

Para los individuos, la revitalización conduce a una vida más activa y que tiene un propósito. A medida que más gente se une al movimiento, ocurre una revitalización social. Se renuevan las relaciones y se emprenden con entusiasmo actividades grupales. Si las nuevas actividades ayudan a reducir el estrés y devolver sentido a la sociedad, pronto pasan a formar parte del orden social.

5. *Nuevo estado estacionario:* Si estos movimientos religiosos tienen éxito, generan un nuevo estado estacionario en el que la gente una vez más puede tolerar el estrés y hallar sentido en su existencia. Luego comienzan los procesos de institucionalización comentados en el capítulo 12. Se instaura el liderazgo administrativo, se define quiénes serán miembros, se establecen patrones organizativos, se recaudan fondos y se construyen edificios. Cuando esto ocurre, a estos movimientos religiosos nuevos se les plantea el tema de su relación con el mundo que los rodea. Algunos se politizan y terminan siendo movimientos nativistas que buscan restaurar el poder del pueblo en el ámbito político. Otros rechazan esta posibilidad y se convierten en movimientos religiosos que exaltan las realidades espirituales y rechazan toda participación en política.

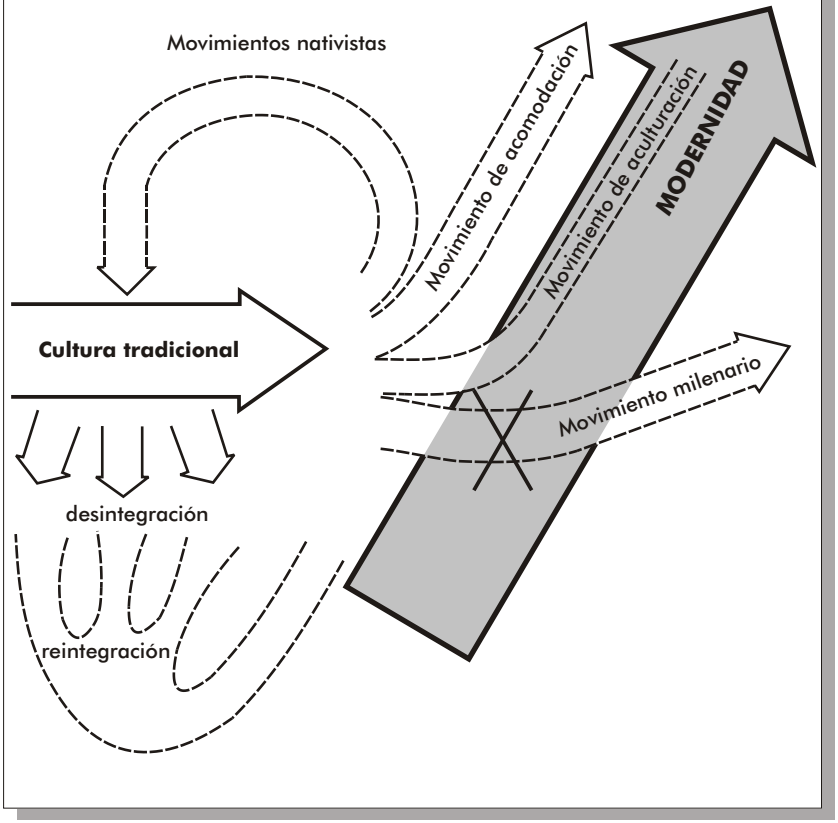
Mientras muchos movimientos religiosos fracasan, otros logran una transformación cultural y un nuevo estado estacionario. El cristianismo, el Islam, la Reforma, el comunismo y el budismo surgieron como movimientos de revitalización. Como señala Wallace, hay pocas personas que hayan pasado por el mundo sin formar parte en un momento u otro del proceso de revitalización.

Los tipos de movimientos

Harold Turner (1981) proporciona una taxonomía útil para comprender los nuevos movimientos religiosos según las soluciones que ofrecen a las crisis que enfrentan (Figura 13.2).

Los movimientos nativistas procuran resolver crisis y mejorar las condiciones de vida de la gente en su pasaje por este mundo, regresando a las raíces tradicionales y reavivando ciertos aspectos del pasado religioso de las personas. Perciben al presente como algo maligno que debe ser destruido para que la gente pueda volver a una época dorada anterior. Un ejemplo clásico del movimiento nativista es la Danza del Fantasma, que se extendió entre algunas tribus de nativos americanos que sufrían privaciones económicas y enfermedades a fines del siglo XIX. En 1870, Taivo, un paiute, tuvo una visión en la que el "Gran Espíritu" le anunciaba que habría un gran terremoto que mataría a todos, incluso a los colonos que estaban ocupando sus tierras, pero después de tres días, todos los aborígenes que hubieran participado de la danza resucitarían. Como esto no ocurrió, el movimiento se extinguió. Veinte años más tarde revivió cuando el profeta Wovoka, que había aprendido algo de teología cristiana, tuvo

Figura 13.2
Choque de culturas y nuevos movimientos religiosos



una visión del cielo y el reencuentro feliz de los vivos y los muertos en una utopía eterna. El Gran Espíritu le dijo que si la gente bailaba la Danza del Fantasma, la vieja tierra sería arrasada por un terremoto o una inundación y aparecería una nueva tierra. El movimiento se difundió entre los aborígenes de las llanuras como una resistencia a la invasión de la cultura europea, pero tuvo un triste final cuando aquellos que resistieron a los colonos murieron en Wounded Knee. Se encontraron movimientos similares entre los aborígenes de Australia y en Kenia, donde el movimiento Mau Mau realizaba rituales tradicionales para derrocar al gobierno europeo después de la Segunda Guerra Mundial.

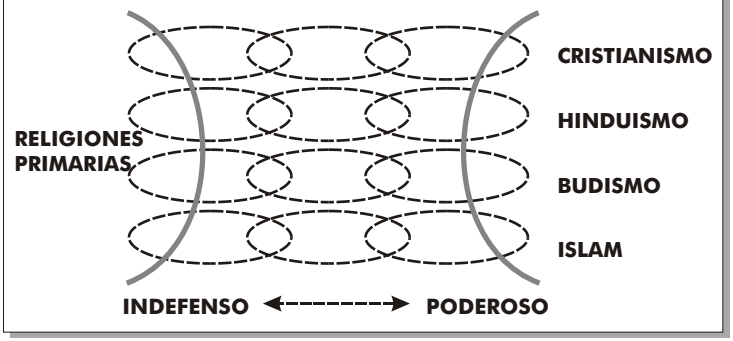
En los movimientos de *condescendencia*, también llamados movimientos de importación, las personas reaccionan ante las crisis y el choque cultural procu-

rando no perder su identidad por asimilación a la cultura extranjera, ni por revivir su pasado. Lo que ellos quieren es una identidad nueva que sea una combinación selectiva de valores antiguos y riquezas importadas. Los cultos al cargamento de Nueva Guinea son ejemplos de movimientos de condescendencia. Ya en 1893 se informaba de su existencia y han proliferado hasta la actualidad. Un concepto importante en los cultos actuales es que el "cargamento", la palabra en lengua tok pisin que designa a mercancías como hachas de acero, enlatados, rifles y jeeps, llegará en barco o avión y será entregado a los habitantes de Nueva Guinea por sus ancestros. Para prepararse para recibir estas mercancías, los habitantes de la aldea desmalezaron la tierra para crear pistas de aterrizaje, erigieron torres de control de bambú y construyeron galpones de almacenamiento. Los hombres se prepararon para guiar el aterrizaje de los aviones, con micrófonos hechos con latas. Para contrarrestar esa influencia exagerada, el gobierno australiano dispuso que un grupo de líderes del culto visitara fábricas y tiendas australianas modernas, con la esperanza de que abandonaran sus creencias. No obstante, muchos volvieron más convencidos de que los ancestros realmente les habían enviado mercancías y que los "amos" coloniales las habían interceptado en el camino.

En una variante interesante, los habitantes de la isla de New Hanover trataron de elegir a Lyndon Johnson como su presidente en 1964, para poder recibir las mercancías. Bos Malik, su líder, les dijo que tenían que comprar a Johnson, de modo que se negaron a pagar impuestos al gobierno australiano y reunieron más de 82,000 dólares. Cuando se enviaron fuerzas armadas a suprimir la rebelión impositiva, Malik prometió que el buque *Queen Mary* llegaría con las mercancías y que las tropas estadounidenses expulsarían a los opresores australianos. Obviamente, no apareció ninguna tropa estadounidense y la revuelta fue reprimida.

A menudo surgen movimientos mesiánicos en pueblos que han sido expuestos al mensaje cristiano y han oído sobre un Mesías que vendrá a librarlos de sus problemas actuales. Se designa a un profeta o Mesías como líder y a menudo éste se convierte en una figura política que representa a "su pueblo" contra la opresión. Esto ocurre por lo general cuando las masas desarraigadas y desesperadas en las ciudades y los pueblos, que viven en los márgenes de la sociedad, se manifiestan en rebeldía. Los movimientos valoran la igualdad, la supresión de los rangos, la minimización de las diferencias de género, la propiedad común y la simpleza de discurso y costumbres. Tienden a maximizar la experiencia religiosa y oponerse a las instituciones burocráticas. En resumen, intentan crear una comunidad liminal. Con el tiempo, el ímpetu de estos movimientos disminuye y se convierten en instituciones como las demás, a menudo más fanáticas

Figura 13.3
Confrontación entre religiones primarias y formales



y militantes que el resto porque sus miembros se creen los únicos portadores de valores humanos universales. Los movimientos milenarios, que se centran en la llegada de una época de oro en que todo será perfecto (para la visión de esa cultura), son una extensión de los movimientos mesiánicos.

El surgimiento de religiones nuevas es un fenómeno mundial. Analizaremos sólo algunas regiones del mundo para ilustrar su crecimiento y diversidad.

Los movimientos religiosos en las sociedades tradicionales

Hasta no hace mucho, los cristianos creían que las religiones de los pueblos tribales, que ellos consideraban poco más que superstición, serían reemplazadas por el cristianismo. Eso no ha ocurrido. A menudo las religiones tradicionales persisten como corrientes subyacentes después de la conversión al cristianismo. El resultado es una escena religiosa a dos niveles en la cual creencias cristianas ortodoxas conviven en una tensión incómoda con las creencias tradicionales. Los cristianos van a la iglesia los domingos pero durante la semana recurren al chamán, el mago y el adivino para que los ayuden con los problemas de la vida cotidiana.

Un segundo fenómeno es el surgimiento de nuevos movimientos religiosos siempre que las religiones tribales se enfrentan a las religiones formales, como el cristianismo, el Islam y el hinduismo. Estos movimientos independientes no pertenecen ni a la religión tradicional ni a la intimidante religión formal, ambas de las cuales les resultan hostiles. La mayoría son respuestas religiosas autóctonas creadas por la gente común, que incorporan elementos de las religiones tribales y formales de diversas maneras. En general, estos movimientos están

comprendidos dentro de una escala entre la religión primitiva y la religión formal que se están enfrentando (Figura 13.3).

Muchos movimientos independientes han surgido del encuentro del cristianismo y las religiones tribales. Un ejemplo es la iglesia Ratana de Nueva Zelanda, fundada por Wiremu Ratana entre los maoríes, durante la traumática epidemia mundial de gripe de 1918. Hoy en día la iglesia tiene casi treinta mil adeptos. En África, Simon Kimbangu fundó la iglesia independiente más grande de África, recurriendo a diversas tradiciones religiosas para dar forma a sus ideas. Antes, ambos líderes habían sido miembros de comunidades cristianas, pero las abandonaron para iniciar movimientos nuevos que usaban formas y símbolos profundamente arraigados en sus culturas locales.

Los fundadores de otros movimientos independientes con frecuencia tenían contactos más remotos con el cristianismo, y sus enseñanzas son interpretaciones tergiversadas del evangelio. Un ejemplo asombroso se da entre los aborígenes guaymí occidentales de Panamá. En 1961 una joven profetisa llamada Delia Atencio proclamó un mensaje nuevo que convocaba a su pueblo a resistir las incursiones de la influencia española.

> Delia Atencio tuvo visiones de la Virgen María y su "esposo" Jesucristo, que emergían del río Fonseca con un mensaje secreto para los guaymí. Dios les había dado cinco años para obedecerlo, durante los cuales debían apartarse de los perturbadores contactos y mercaderías latinas (occidentales), seguir un código moral estricto que incluía el rechazo a la poligamia, el alcohol, las festividades tradicionales y las riñas, trabajar duro y seguir los nuevos hábitos religiosos que ella les enseñaba... Si hacían todo esto religiosamente, Dios les daría a los guaymí una nueva vida paradisíaca, repleta de felicidad y prosperidad. La llamaban "Mama Chi" y su movimiento se difundió entre más de veinte mil guaymí hasta su muerte, en 1964 (H. Turner 1981, p. 47).

Otro ejemplo de movimientos de revitalización tradicionales son los cultos al cargamento de Melanesia que comentamos anteriormente. Durante más de cien años, los misioneros y comerciantes de esa región han informado de la existencia de movimientos de revitalización basados en mitos locales, que decían que algún día los héroes culturales o los ancestros regresarían a la tierra y llevarían prosperidad al pueblo. Estos incluyen al "culto taro" de Nueva Guinea, la "locura de Vailala" de Papua y el "culto tuka" de las islas Fiji. Peter Worsley comenta que estos movimientos comparten los mismos temas centrales:

> El mundo está por ser destruido por un terrible cataclismo. Por lo tanto, vendrá Dios, los ancestros o algún héroe de la cultura local, e inaugurará un paraíso de

> gozo en la tierra. La muerte, la vejez, la enfermedad y la maldad pasarán al olvido. Las riquezas del hombre blanco serán conferidas a los melanesios (1997, p. 343).

Los cultos al cargamento surgieron del encuentro de las sociedades tradicionales, con su tecnología de madera y piedra, y personas de origen europeo que ellos percibían como enteramente distintas e infinitamente más poderosas. Por sobre todas las cosas, los europeos tenían cargamento, mercancías que los melanesios atribuían a la magia superior del hombre blanco. Cuando los misioneros europeos llegaron con todas estas cosas, los pobladores enviaron delegaciones para pedir más individuos con cargamentos. Cuando las compañías petroleras hicieron perforaciones para los pozos, los pobladores recordaron que sus ancestros regresarían a través de un agujero en el piso (1997, p 343).

Las nuevas religiones en América Latina

Durante el siglo XX emergieron muchas religiones nuevas en América Latina, la mayoría de ellas de naturaleza espiritista. Entre ellas están: umbanda, candomblé, macumba, xangó y kardecismo. Se denomina "espiritismo" a la evocación de los espíritus de los muertos para recibir información de ellos, para hacerles consultas (necromancia) o para manipularlos para el bien o para el mal. Se basa en una cosmovisión que afirma que los espíritus existen como poderes vivos y activos en la naturaleza, y que les interesa comunicarse e interactuar con los seres humanos. Muchos espiritistas afirman que las almas sobreviven a la muerte, y que algunas de éstas, llamadas "médium", tienen contacto con los vivos y les transmiten conocimientos del mundo espiritual para mejorar sus vidas.

Las creencias religiosas de los esclavos africanos que llegaron al Nuevo Mundo son una de las influencias del espiritismo latinoamericano. Muchos de estos esclavos se convirtieron al catolicismo pero en privado conservaron sus creencias en los espíritus, la magia, los ancestros y la adivinación. Les dieron nombres cristianos a sus espíritus y unieron dos sistemas religiosos (Figura 13.4). Una segunda influencia fue la generalizada veneración de los santos por parte de los colonizadores españoles católicos. Una tercera fueron las creencias religiosas de los nativos americanos, que influyeron especialmente en el culto umbanda.

A veces se considera a los cultos umbanda, candomblé, macumba y xangó como "espiritismo bajo", porque inicialmente apelaban a la gente común. El culto umbanda fue creado en 1908 por un médium cerca de Río de Janeiro y en 1941 se institucionalizó en la Unión Espiritista de Umbanda en su Primer Congreso, realizado en Brasil. Por otro lado, el kardecismo está dirigido a la élite in-

telectual de Brasil. Allan Kardec, un maestro francés, se interesó por los extraños fenómenos paranormales experimentados por las hermanas Fox en marzo de 1848 en Hydesville, Pennsylvania. Manifestó que el espiritismo no es una manifestación de lo oculto. Según él:

Figura 13.4
Orixás y santos católicos

En umbanda, los orixás africanos están identificados con santos católicos.

Oxalá	• el creador corresponde a	Jesús
Iemanjá	• la madre de orixás es	la Virgen María
Ogun	• el dios del hierro corresponde a	San Jorge
Oxossi	• el dios del bosque es	San Sebastián
Xangó	• el dios de la tormenta es	San Jerónimo
Oxum	• es vista como	Santa Catalina
Omulu	• es visto como	San Lázaro

> El espiritismo es la nueva ciencia que viene a revelar a la humanidad mediante pruebas irrefutables la existencia y la naturaleza del mundo espiritual y su relación con el mundo material. Nos muestra que este mundo no es sobrenatural, sino por el contrario, es un mundo donde las fuerzas vivas e incesantes de la naturaleza se manifiestan como la fuente de infinitos fenómenos hasta ahora incomprendidos y por lo tanto rechazados por pertenecer al ámbito de lo fantástico y lo maravilloso... El espiritismo es la clave que nos ayuda a explicar todo fácilmente (Kroker 1987, p. 1).

Kardec describió las leyes básicas del espiritismo en un libro llamado *Livro dos Espritos (Libro de los Espíritus*, 1857), en el que afirma que sus métodos hicieron posible que los seres humanos se comuniquen con los espíritus.

El espiritismo crece con rapidez en gran parte de América Latina en la actualidad. A muchas personas les atrae el kardecismo por su simplicidad y sus pretensiones de autoridad científica. Las formas populares de espiritismo seducen particularmente a los millones que migran a las grandes ciudades, donde a menudo se sienten perdidos y confundidos. Las enseñanzas espiritistas y los grupos pequeños brindan seguridad y confianza a los desarraigados que sufren una existencia opresiva, ofreciéndoles una esperanza nueva de una vida mejor. A los jóvenes les atrae porque les resulta fácil convertirse en líderes, ya que se requiere escasa capacitación formal. La mayoría de los movimientos espiritistas no exigen a sus miembros que dejen sus iglesias tradicionales y permiten a los fieles combinar sus creencias.

Una de las principales razones del crecimiento de estas religiones espiritistas es que brindan respuestas a los problemas cotidianos de la vida humana, al posibilitar que los seguidores se comuniquen con los espíritus. Los vivos se pueden comunicar con los seres queridos que han muerto. A los enfermos y los poseí-

dos por los demonios se les promete sanación y liberación. A los pobres se les promete bendiciones materiales.

La relación entre el espiritismo latinoamericano y el cristianismo es compleja. Muchos católicos practican tanto los ritos cristianos como los espiritistas, a menudo con bastante libertad por parte de los sacerdotes católicos locales.[86] Algunos sacerdotes se han opuesto firmemente a este cristianismo a dos niveles, pero muchos están dispuestos a trabajar con sanadores espiritistas, muchos de los cuales sanan y hacen obras maravillosas en nombre de Jesús.

La actitud de las iglesias evangélicas tradicionales hacia el espiritismo ha sido una mezcla de indiferencia y miedo. Los misioneros y los líderes de iglesias raramente lidian con asuntos relacionados con la umbanda, la macumba y el kardecismo debido a su propia cosmovisión dualista y su miedo basado en el desconocimiento de estos movimientos. Pocas personas acuden a los pastores protestantes en busca de ayuda, porque ellos no se ocupan de problemas relacionados con la magia y los espíritus (Kroker 1987, p. 4). Los líderes carismáticos rechazan el espiritismo, pero a menudo usan formas y prácticas de adoración que se parecen a las del espiritismo.

Las religiones japonesas nuevas y las "nuevas" religiones japonesas nuevas

En el siglo XX surgieron más de 23,000 religiones nuevas en Japón, atrayendo a más de 57 millones de fieles. Algunas, como *sokka-gakkai, rissho koseikai* y *seicho no Ie*, surgieron después de la Primera Guerra Mundial, durante un período de severas privaciones y totalitarismo militar. Después de la Segunda Guerra Mundial surgieron muchas religiones nuevas, como *tensho kotai jingu-kyo* y *ananai-kyo* y "nuevas" religiones nuevas (*shin-shinshukyo,* posteriores a 1960) como *kurozumikyo y tensho kotaijingu-kyo* (Haracre 1986). Se calcula que surgen diez o veinte religiones nuevas por año, sólo en Tokio.

Desde 1549, el cristianismo ha crecido hasta conformar el 1,6 por ciento aproximadamente de la población japonesa. Las religiones japonesas nuevas y las nuevas religiones nuevas ahora tienen una cantidad de miembros estimada en más del 20 por ciento de la población. ¿Cómo se explica su rápido crecimiento y qué ofrecen que atrae a tantos adeptos?

Neill McFarland (1967) afirma que después de la Primera Guerra Mundial Japón se enfrentó a una invasión de modernidad, una depresión económica grave y un severo terremoto en 1923, y todo esto contribuyó a una crisis cultural de

86 David Barrett afirma en *The World Christian Encyclopedia* que más de sesenta millones de brasileros practican tanto el catolicismo como el espiritismo (1982, p. 188).

identidad. La derrota en la Segunda Guerra Mundial, la afirmación pública del emperador de que no era un dios, las angustiosas condiciones sociales, económicas y espirituales entre 1945 y 1955, y la invasión de modernidad que sigue hasta el día de hoy —con su secularismo y materialismo— generaron la crisis de identidad. El budismo y el sintoísmo de estado fueron incapaces de proporcionar interpretaciones significativas de la vida, de modo que la gente hoy está recurriendo a religiones nuevas que combinan temáticas budistas, sintoístas, cristianas y modernas de manera novedosa. Éstas brindan esperanza en un mundo confuso y cambiante: salud, riqueza, éxito, felicidad y el regreso a la buena vida familiar, al ratificar la veneración de los ancestros. El atractivo de estas religiones es que brindan respuestas a las preguntas centrales de las religiones populares. Además, sus grupos pequeños e íntimos (círculos *hoza*) ofrecen un fuerte sentido de comunidad, y las personas pueden compartir sus problemas y bendiciones en ceremonias colectivas que reafirman su nueva identidad grupal.

Figura 13.5
Cultos conocidos en Occidente en 1992

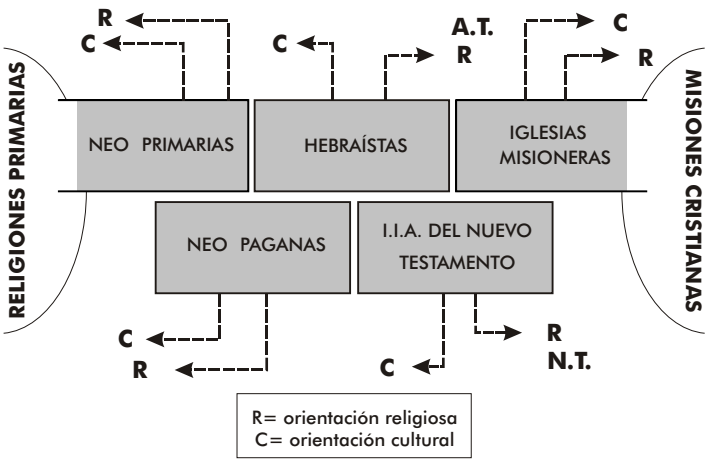
Ubicación	Cantidad de cultos	Cantidad de cultos	Cantidad de cultos
Estados Unidos	425	866.362	72%
Europa	1.317	1.007.950	59%

(Stark 1993)

Los cultos occidentales y las religiones nuevas

Los cultos y otros movimientos religiosos nuevos se están expandiendo cada vez más por Occidente (Figura 13.5). Del mismo modo, se está difundiendo la fe en la magia, los hechizos de buena suerte y la astrología. El Programa Internacional de Encuestas Sociales de 1991 reveló que un tercio de los alemanes occidentales y el 27 por ciento de los irlandeses creían en los adivinos. Aproximadamente cuarenta mil individuos en Francia se presentan como astrólogos profesionales y noventa mil están registrados como adivinos y brujos en Alemania. El 42 por ciento de los británicos manifiesta creer en la adivinación, el 30 por ciento en la astrología y el 24 por ciento en los amuletos para la buena suerte (Stark 1993, pp. 395–396). Desde el colapso de la Unión Soviética, muchos cultos han extendido su alcance hasta Rusia y Alemania Oriental. Claramente, el surgimiento de nuevos movimientos religiosos en la actualidad no sólo se limita a regiones no occidentales.

Figura 13.6
Iglesias independientes africanas



La respuesta cristiana

¿Cómo deben responder las misiones cristianas ante los movimientos religiosos recientes? Es importante recordar que el cristianismo comenzó de esa misma forma. De igual manera, muchos de los nuevos movimientos religiosos surgen en los márgenes de las iglesias misioneras, a menudo en zonas remotas donde sólo se escuchan rumores del evangelio. Estos movimientos también son típicos de personas que sentían a las iglesias denominacionales demasiado occidentales y extranjeras. Analizaremos varias áreas en las que es necesaria una respuesta cristiana adecuada.

Las iglesias independientes africanas

En la actualidad, hay muchos movimientos religiosos independientes en el África subsahariana. Gracias a la gran obra misionera de los siglos XIX y XX, el cristianismo se difundió rápidamente por ese continente, dando origen a iglesias vinculadas a denominaciones occidentales.

Junto a éstas han surgido cerca de diez mil iglesias independientes africanas (I.I.A.)[87], tres mil de las cuales tienen una cantidad de miembros combinada de tres millones de fieles sólo en Sudáfrica. Son un factor significativo en el rápido crecimiento del cristianismo en esa parte del mundo.

Harold Turner proporciona una taxonomía útil para evaluar estos movimientos autóctonos (1981; ver Figura 13.6). Algunos de estos movimientos son neo-primarios. Son movimientos de renovación que procuran reformar la antigua religión como reacción ante el encuentro con el cristianismo y la cultura occidental. Generalmente se oponen con firmeza al cristianismo, pero a menudo reemplazan a los dioses y espíritus tradicionales con un dios supremo que pone exigencias morales a los individuos. Algunos ejemplos de estos movimientos son la religión de los ancestros dina ya msambwa en Kenia y el deísmo Ofufechi en Nigeria. Ambas veneran al "dios de África", que, según ellos, se reveló en Egipto hace varios miles de años. Otros movimientos son neo-paganos porque intentan combinar creencias y ritos cristianos y tribales. Entre estos podemos mencionar el culto bwiti de Gabón y el culto dima de Costa de Marfil.

Turner denomina hebraístas a otro conjunto de movimientos independientes. Estos llevan a cabo una ruptura clara y consciente con aspectos vitales de la antigua religión, pero no ubican a Cristo en el centro de sus enseñanzas. En consecuencia, no se los puede considerar claramente cristianos. Ponen el énfasis en el Antiguo Testamento y adoptan prácticas que se mencionan allí, como la poligamia, los sacrificios de sangre, los efods, los profetas y reyes. Muchos de ellos se consideran israelitas, descendientes de las diez tribus perdidas. Algunos ejemplos incluyen a los israelitas de Sudáfrica y el Pueblo de Judá en Uganda.

Finalmente, están las I.I.A. que se concentran en Cristo y el Nuevo Testamento y se ven a sí mismas como cristianas. Frecuentemente, éstas no emergen a raíz de un deseo consciente de crear una nueva iglesia, sino como movimientos dentro de las viejas iglesias. Entre ellas están los kimbaguistas de África Central, los sionistas de la región sur de África, la Iglesia del Señor (Aladura) de África occidental y las iglesias independientes de Etiopía. Muchas I.I.A. son biblicistas radicales. Una de las principales causas de su nacimiento fue la traducción de la Biblia a los idiomas africanos. Una vez que pudieron leer la Biblia por sí mismos, los africanos descubrieron que tanto Abraham como David eran polígamos y que los Diez Mandamientos ordenaban honrar a los padres. Estos temas les recordaron sus

87 La frase "iglesias independientes" se usa frecuentemente para esos movimientos nuevos que son evidentemente cristianos pero que se diferencian de las iglesias "misioneras" o "anti guas" plantadas por misiones extranjeras. Algunos las denominan "iglesias africanas institui das" o "iglesias africanas autóctonas" (Lasisi 1998).

propias tradiciones culturales y con frecuencia cuestionaron a los misioneros que les enseñaron la Palabra de Dios.

La mayoría de las I.I.A. fueron fundadas por líderes proféticos jóvenes que no tenían oportunidades de liderazgo en sus religiones tradicionales (porque los viejos líderes patriarcas no se lo permitían) o en las iglesias misioneras (por el hecho de ser "nativos"). A menudo proclaman que Dios les encomendó llevar una nueva religión a su pueblo, mediante una visión, sueño o experiencia cercana a la muerte. Al retornar a la tierra, reúnen discípulos y forman comunidades muy unidas de creyentes, que brindan a los miembros un fuerte sentido de comunidad.

La iglesia de Cristo según Kimbangu

En 1918, durante una epidemia de gripe devastadora, Simon Kimbangu, un joven catequista baptista escuchó una voz que le decía: "Soy Cristo, mis siervos son infieles. Te he elegido para dar testimonio a tus hermanos y convertirlos". Huyó a Kinshasa para huir del llamado, pero volvió a su hogar a trabajar en los cultivos. En 1921 oró por una mujer enferma y ella se curó. Se difundieron los rumores de su poder y pronto su aldea empezó a ser conocida como "Jerusalén". Kimbangu dirigió oficios religiosos y lecturas bíblicas durante las cuales tembló como los sanadores tradicionales. Hizo imposición de manos a los pacientes que asistieron y les ordenó que permaneciesen fieles a Jesucristo. Afirmó ser sólo un siervo de Cristo para su pueblo y muchos se convirtieron en sus seguidores. Surgieron otros profetas que exhortaron a los pobladores a no pagar impuestos y dejar de trabajar para el gobierno colonial belga. El resultado fue un movimiento nacionalista que Kimbago no buscaba ni controlaba. Lo arrestaron y condenaron a muerte, pero su sentencia luego se conmutó por cadena perpetua. Murió en 1951, pero el movimiento creció y hoy alcanza millones de fieles. Para los africanos, Kimbangu es un símbolo de cómo Dios actuó en el pasado reclutando profetas y así ha obrado entre ellos, eligiendo un profeta para que salvara a los africanos (Adaptado de Ray 1976, pp. 194 199).

La mayoría de las I.I.A. rechazan totalmente las antiguas costumbres, tales como depender de los ancestros, los chamanes, las bolsitas con elementos curativos, los objetos mágicos y los ritos tradicionales. Se rechazan las viejas divinidades por considerarse demonios y se cumple rigurosamente una nueva ética que exige amor, paz, disciplina sexual, laboriosidad y evitar el alcohol y el tabaco. Se define cuidadosamente el orden en la iglesia y los miembros usan distintos uniformes de acuerdo a su rango y función. Expresan su adoración de maneras tradicionales africanas, por ejemplo, mediante el canto, la danza, las

comidas comunitarias y las plegarias públicas por los enfermos. Los oficios religiosos son largos (a menudo duran todo el sábado) e incluyen actividades como tocar tambores, bailar, profetizar, sanar, proteger de espíritus malignos y prometer un nuevo orden de libertad y prosperidad. Estos movimientos religiosos independientes brindan a los individuos un sentido de identidad, esperanza y dignidad, en el medio de la confusión, frustración e impotencia que sienten al enfrentarse con las sociedades coloniales dominantes. Esta cosmovisión alienta a los individuos a responsabilizarse por su propio futuro en lugar de culpar a los demás de sus desgracias, como a las brujas o los hechiceros.

¿Por qué estas iglesias crecen tan rápido? Su atractivo es su preocupación por trabajar en el marco de una cosmovisión africana. Apelan a la revelación mediante profecías, sueños y visiones que brindan a las personas una sensación de contacto directo con la "Palabra de Dios".[88] La sanación también juega un papel importante en las iglesias independientes. Cuando se les pregunta, muchos miembros dicen que asisten a la iglesia porque los sanó el profeta o la gente de la iglesia (Daneel 1970, p. 12). Pero no se trata sólo de la sanación. La mayoría de las iglesias misioneras también profesan y practican la sanación divina. Además, la mayoría de las I.I.A. están profundamente involucradas en los ministerios médicos al estilo occidental. La diferencia es cómo los dos grupos perciben la naturaleza de la sanación. Las iglesias independientes atribuyen las enfermedades a los espíritus, las fuerzas malignas, la brujería y las maldiciones, que señalan ofensas morales y sociales y el incumplimiento de las obligaciones, como se comenta en el capítulo 8. La salud, para ellos, incluye más que el bienestar físico. Implica tratar no sólo la enfermedad sino al paciente, al restaurar la armonía en las relaciones y el bienestar espiritual en la comunidad. En contraste, las iglesias misioneras a menudo perciben la sanación como una cuestión espiritual que tiene que ver con la relación del individuo con Dios, o un tratamiento médico relacionado con causas naturales. En los hospitales de la misión se pide a los pacientes que tomen píldoras pero éstas no suelen considerarse instrumentos del poder de Dios. La Iglesia Apostólica de Cristo se separó de la Misión Apostólica porque creían que la quinina que los misioneros usaban para tratar la malaria era un fetiche de los misioneros (Walls 1996, p. 99). Harold Turner lo expresa bien: "En África la principal preocupación es la satisfacción espiritual y el poder" (1967, p. 70). Por este motivo, muchos miembros de las iglesias misioneras asisten a iglesias independientes cuando se enferman. Por esto también es que las iglesias independientes a menudo rechazan tratamientos

88 Los sueños también juegan un papel importante en las principales iglesias. Muchos de sus ministros descubrieron su vocación en un sueño.

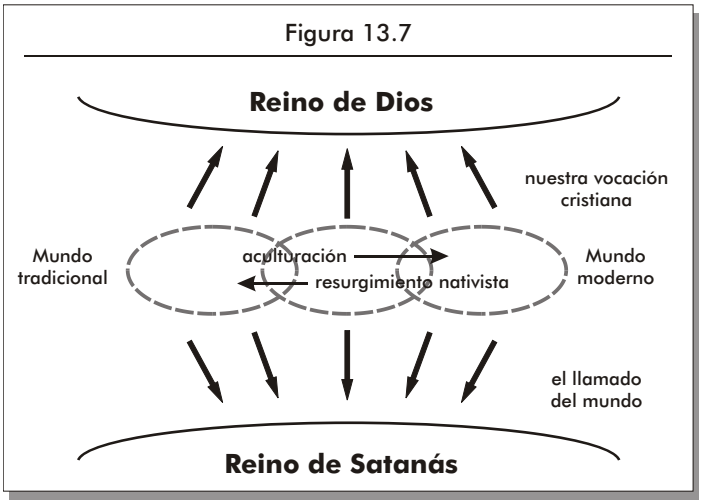
médicos al estilo occidental, porque no los consideran muestras del poder del Dios sino la obra de los humanos.

Las iglesias independientes plantean cuestiones complejas de contextualización. Los profetas de las iglesias independientes a menudo actúan como los adivinos locales. Como el sanador tradicional shona *(nganga)* en Zimbawe, el profeta sionista adivina la causa de la enfermedad y la atribuye a relaciones sociales malogradas: un enemigo vivo que causó injustamente la enfermedad con la ayuda de los espíritus, el espíritu de un difunto o un espíritu que busca compensación legítimamente y acosa a los vivos para lograr justicia. Tanto el adivino tradicional como el profeta cristiano afirman que la revelación divina es la fuente del diagnóstico y que los diagnósticos a menudo son virtualmente idénticos. Muchos atribuyen una enfermedad al "espíritu de una mujer anciana cuyo abuelo salió de caza hace años y murió solo en la selva". Ambos usan rituales en el proceso: el adivinador lee huesos adivinatorios o contacta a los espíritus mediante su percepción extraordinaria; el profeta impone sus manos, unge con aceite y usa palabras especiales en las plegarias para darles poder excepcional. Algunas comunidades sionistas usan agujas santificadas, jabón, tiras de tela y el cayado del profeta como remedios simbólicos. A pesar de estas similitudes, las respuestas que dan son radicalmente distintas. El adivinador tradicional busca remedios que aplaquen los espíritus, pero el profeta reafirma el poder del Dios cristiano que supera a todos los otros poderes. Este último emplea objetos como materializaciones visuales del Poder divino que no surten efectos médicos por sí mismos. Lo importante es a quién son leales en principio y si glorifican a Dios en lugar de a los espíritus o símbolos de poder.

Las I.I.A. ofrecen un evangelio que no se destaca por la corrección de su doctrina, aunque sí por el poder de lidiar con las necesidades de la vida cotidiana: la seguridad, la fertilidad, la salud para todos, la orientación y las buenas relaciones. Esto se debe al hecho de que los africanos no explican la vida sin relacionarla con la religión y el mundo espiritual. En este caso la religión es poder: poder contra la amenaza de la muerte y tener vida en abundancia; la religión que no se experimenta como poder no es satisfactoria para los africanos.

Las I.I.A. representan un intento serio de llevar el evangelio a la cultura africana expresándolo en imágenes familiares para los africanos y respondiendo concretamente a sus necesidades y aspiraciones. Taylor sostiene que estos movimientos son una reacción contra un Cristo que fue presentado a los africanos como "la respuesta a preguntas que haría un hombre blanco, la solución a necesidades que sentiría un hombre blanco, el Salvador de la cosmovisión europea" (1958, p. 24). Por el contrario, los africanos quieren un Cristo que sea como un hermano y que conteste sus preguntas. Estos movimientos toman en serio la

Figura 13.7



cosmovisión africana, dejando en claro en su fe y práctica que la salvación debe incluir la oferta de protección contra la magia, hechicería y brujería. Vale la pena notar que la mayoría de las I.I.A. se opone de manera inflexible a la participación en ritos tradicionales relacionados a la veneración de los ancestros o la adivinación a través de adivinos tradicionales. No obstante, el rol de las profecías resulta muy significativo para salvar las distancias entre el evangelio y sus culturas africanas (Moyo 1996, p. 31). El líder profético se considera un líder africano que no debe confundirse con el adivino, pero es respetado al satisfacer las necesidades que satisfacía el adivino. Las I.I.A. reconocen que como la religión invade la totalidad de la forma de vida africana y no puede ser aislada, el cristianismo debe llevar a Cristo a toda la cultura africana si quiere tener éxito.

Aunque muchos movimientos de revitalización son una consecuencia no buscada de las misiones cristianas, las iglesias y las misiones tienden a rechazarlos por considerarlos no cristianos. En los últimos años se han tendido puentes de hermandad y reconocimiento de las bases cristianas a muchas de las iglesias independientes. Algunas de las I.I.A. ahora pertenecen al Consejo Mundial de Iglesias. No obstante, son pocas las iglesias occidentales que han estado dispuestas a trabajar con iglesias hebraístas.[89]

Hoy en día, la distinción entre las iglesias "misioneras" e "independientes" se está desdibujando en África. La mayoría de las iglesias africanas de la actuali-

89 Una misión que trabaja activamente con comunidades hebraístas es la Misión Inter Menonita Africana (MIMA), un emprendimiento cooperativo de varios consejos misioneros menonitas que intenta influir en estos movimientos creando programas de capacitación bíblica para los líderes de estas comunidades.

dad son independientes, se ocupan de problemas africanos y tienen formas de adoración y enseñanza más adecuadas para los africanos. Por otro lado, muchas iglesias independientes están tan relacionadas con las misiones como las viejas iglesias. Más aún, por su interacción con la iglesia global, sus teologías se están volviendo cada vez más ortodoxas. Por lo tanto, las diferencias entre las dos son virtualmente imposibles de distinguir (Walls 1996, p. 114).

Existe el peligro de ordenar las iglesias independientes a lo largo de una escala que abarque desde el mundo tradicional al occidental. Esto equipara al cristianismo con la modernidad occidental y a las culturas tradicionales con el paganismo. Es importante distinguir entre estas dos dimensiones (Figura 13.7). Las personas tienen derecho a elegir o rechazar la modernidad. La tarea misionológica es convocar a aquellos que conservan sus culturas tradicionales y aquellos que adoptan las prácticas modernas para que sean ejemplo en sus comunidades de lo que significa ser el pueblo de Dios viviendo en el reino de Dios y evaluar sus culturas a la luz de las Escrituras.

Los movimientos de personas

Los nuevos movimientos religiosos a menudo dan origen a movimientos masivos en que familias y comunidades enteras acuden al llamado de Cristo. En el pasado muchos misioneros rechazaron estos movimientos por considerarlos equivocados y alentaron a aquellos que buscan a Jesús a tomar decisiones individuales de fe. Esta reacción a menudo mataba los movimientos. Los misioneros —que venían de sociedades donde a las personas se les enseñaba a tomar decisiones personales y a hacerse cargo de sí mismos— no entendían los procesos de toma de decisiones en sociedades basadas en la vida en comunidad, donde los ancianos toman todas las decisiones importantes, como arreglar matrimonios y lealtades religiosas. No todo el mundo está de acuerdo con los ancianos, pero acatan sus decisiones para mantener la unidad del grupo. ¿De qué manera deberían reaccionar los misioneros y líderes ante estos movimientos de pueblos enteros hacia Cristo?

Es importante permitir que la dinámica de las decisiones grupales siga su curso. La decisión inicial no es tanto una decisión de todos de seguir a Cristo, sino una decisión de explorar el cristianismo más profundamente. Las iglesias y las misiones deben mandar pastores para que instruyan a la gente y los alienten a debatir sobre su decisión porque, en un sentido, el evangelio está siendo probado. Después de cierto tiempo, aquellos que ratifiquen su deseo de ser cristianos

deben ser bautizados.[90] Esta segunda decisión es crítica para su crecimiento. Otros preferirán volver a sus antiguos dioses. Habiendo ratificado la unidad del grupo al acatar la primera decisión, ahora son libres de rechazar la nueva religión.

Los movimientos de personas son significativos en las sociedades orientadas a la vida en comunidad. Los conversos que deciden seguir a Cristo individualmente a menudo son aislados del grupo y tienen pocas posibilidades de dar testimonio a su familia y vecinos. Cuando cierto número de familias se convierte al mismo tiempo, la aldea no puede rechazarlos sin destruir la comunidad. Además, los nuevos cristianos cuentan con una comunidad de fraternidad y apoyo mutuo. También ocurren problemas con los movimientos grupales. Si existe poco o ningún seguimiento de la respuesta inicial, el movimiento muere o el cristianismo que surge es superficial. Cuando hay un seguimiento adecuado, los movimientos de personas pueden lograr iglesias fuertes, que crecen incluso en ambientes hostiles.

La religión formal y los movimientos religiosos populares

Otro tipo de movimiento de revitalización es la renovación en religiones e iglesias establecidas. Los avivamientos de visiones y fervor religioso a menudo se desarrollan en los márgenes de las estructuras institucionales y los dirigen profetas y líderes populares. Las élites sacerdotales a menudo se sienten amenazadas e intentan expulsar o excomulgar a sus seguidores porque estos movimientos no encajan en el orden burocrático o la ortodoxia teológica establecida por los líderes institucionales.

Las tensiones entre los movimientos religiosos populares y las estructuras de poder formales son difíciles de resolver. Estas últimas tienen el poder de la organización, el dinero, y a veces, el apoyo legal. Las primeras tienen el apoyo del pueblo. Si estos movimientos son reprimidos puede no existir renovación de vitalidad en la iglesia. Si se los absorbe sin cuestionarlos, pueden distorsionar la postura teológica de la iglesia. En las iglesias es esencial que los líderes se mantengan en contacto con el laicado y los guíen, no sólo mediante el dominio y el control sino a través de ejemplos y la enseñanza paciente (2 Ti. 2:14–16; 4:2). La separación entre líderes y laicos tiene consecuencias devastadoras para la vida y la obra evangelizadora de la iglesia.

90 Consultar Donovan 1978, donde se ejemplifica este tipo de pensamiento entre los masai de Kenia.

SECCIÓN CUATRO

LAS RESPUESTAS CRISTIANAS A LAS RELIGIONES POPULARES

En los capítulos anteriores hemos procurado comprender las religiones populares desde una perspectiva fenomenológica, por lo tanto ahora nos centraremos en las últimas etapas del proceso de contextualización crítica. La crítica ontológica de las creencias y prácticas de las religiones populares se basa en la prueba de la realidad de los sucesos que describe la gente y en la evaluación bíblica de la veracidad de sus afirmaciones. El capítulo 14 trata sobre los principios teológicos generales para el desarrollo de una religión cristiana popular y menciona algunos de los problemas que deben evitarse. El capítulo 15 proporciona pautas para la tercera etapa: la evaluación de las creencias y prácticas antiguas a la luz de la verdad bíblica. También analiza la cuarta etapa, es decir, la misionología: el proceso en el cual los recién convertidos y las iglesias nuevas internalizan las enseñanzas bíblicas, aprenden a aplicarlas a la vida diaria y cambian sus costumbres antiguas por las bíblicas. En el caso de los creyentes, esto conduce a la madurez cristiana. En el caso de las iglesias, representa un proceso continuo de vivir como pueblo de Dios en un mundo caído y en constante cambio. Debido a las limitaciones de este libro, no es posible realizar un análisis completo del ministerio en la vida de la iglesia.

Esquema de la sección

La sección 4 presenta pautas para completar la segunda, tercera y cuarta etapa en el proceso de contextualización crítica.

Capítulo 14: Se analizan principios bíblicos para el desarrollo de una respuesta cristiana a las preguntas y necesidades de las religiones populares.
Capítulo 15: Se proporcionan pautas para evaluar las creencias y prácticas religiosas populares a la luz de las Escrituras y para guiar a las personas e iglesias a fin de que abandonen sus costumbres antiguas y tengan una vida nueva en Cristo.

14

LAS RESPUESTAS TEOLÓGICAS A LAS RELIGIONES POPULARES

¿Cómo deben los cristianos responder ante el cristianismo a dos niveles y la abrumadora variedad de religiones populares en todo el mundo? ¿Cómo pueden las iglesias lidiar con el resurgimiento de la brujería en África, el espiritismo en América Latina, los cultos al cargamento en Melanesia, las religiones nuevas en Japón, la Nueva Era y el neopaganismo en América del Norte? Al ignorarlos y creer que desaparecerán una vez que los cristianos crezcan en la fe, se permite el surgimiento del sincretismo que amenaza la esencia del evangelio. Al tratar de erradicarlos y reemplazarlos con creencias y prácticas foráneas se produce un cristianismo a dos niveles.

La respuesta que presentamos en el capítulo 1 consiste en lidiar con las creencias y prácticas antiguas y proporcionar respuestas bíblicas a las preguntas que las personas enfrentan en la vida cotidiana. La primera etapa en este proceso de contextualización crítica consiste en examinar, desde una perspectiva fenomenológica, las creencias y prácticas de la gente para comprenderlas como lo hacen ellos. En la sección 1 desarrollamos un modelo para estudiar las religiones populares y en la sección 2 lo aplicamos para analizar las cuatro preguntas clave que buscan responder la mayoría de las religiones populares. Además, brindamos respuestas cristianas preliminares a cada una de estas preguntas. En la sección 3 analizamos las expresiones públicas de las religiones populares: sus símbolos, sus mitos, sus rituales, su organización y sus movimientos.

Por diversas razones, en este libro nos hemos centrado en el estudio fenomenológico de las religiones. En primer lugar, ésta ha sido la etapa más descuidada por los misioneros en el pasado. Muchos estudian las Escrituras y la teología, pero no estudian a las personas. Sin embargo, no se puede comunicar el evangelio eficazmente sin una compresión profunda del lenguaje y la cultura de un pueblo. Con demasiada frecuencia los misioneros centran su atención en el mensaje que traen e ignoran el contexto en el que lo comunican. En consecuencia, el evangelio aparece como incomprensible, fragmentado, extraño e irrelevante. En segundo lugar, los misioneros deben comprender las creencias y las

prácticas religiosas de las personas para proporcionar respuestas bíblicas a los problemas que ellas plantean y además deben contextualizar el evangelio y la iglesia de acuerdo al entorno. Para una buena contextualización hace falta mostrar buen criterio, en lugar de la aceptación o el rechazo ciegos de las costumbres antiguas. Tomar decisiones sensatas, sin embargo, exige un conocimiento profundo de las realidades locales. Sin esta comprensión, los misioneros a menudo emiten juicios falsos o prematuros. En tercer lugar, muchos de los problemas clave que enfrentan las iglesias jóvenes surgen de situaciones de la vida real, que siempre ocurren en contextos particulares. Cada cultura presenta un conjunto de preguntas diferentes que deben ser tratadas desde el punto de vista teológico. En algunas culturas estas preguntas se relacionan con la poligamia, los ancestros y el mundo espiritual, en otras con la opresión social, la injusticia, las ideologías y los sistemas sociales masivos que se oponen a Dios. Los misioneros deben ocuparse no sólo de los asuntos relacionados con el estudio de las Escrituras, sino también de los aspectos de la vida cotidiana de la iglesia.

La segunda etapa en el proceso de contextualización crítica consiste en evaluar las creencias y prácticas de las personas a la luz de la verdad bíblica y las pruebas de realidad. Esto requiere un conocimiento profundo de la Biblia y el marco teológico para la comprensión de las Escrituras, lo que sirve como criterio para evaluar y juzgar los sistemas sociales y culturales humanos. Debido a la gran variedad de religiones populares, no se pueden aplicar las mismas respuestas teológicas a todos los problemas que surjan. Por lo tanto, se deben desarrollar respuestas teológicas específicas para cada una de ellas. Sin embargo, hay principios teológicos generales aplicables a la gran cantidad de preguntas teológicas que enfrentan las iglesias cristianas que surgen en contextos religiosos populares.

Los principios teológicos generales

Los principios teológicos que se aplican especialmente a las preguntas que surgen en las religiones populares deben estar fundamentados en una teología más amplia de Dios, la creación, el pecado, la salvación y la segunda venida de Cristo. Al lidiar con las necesidades apremiantes de la vida cotidiana existe siempre el riesgo de centrarse en una u otra doctrina y perder la visión del evangelio como un todo. Por lo tanto, necesitamos respuestas bíblicamente equilibradas a las preguntas existenciales que formulan las religiones populares.

Una teología de lo invisible

Dado que el movimiento misionero moderno se originó en Occidente —que depende cada vez más del mundo de lo visible— es imperativo que los cristianos recuperen la conciencia de lo invisible en este mundo. Peterson afirma lo siguiente:

> La mayor parte de la realidad con la que lidiamos es invisible. La mayor parte de lo que constituye la existencia humana no puede percibirse por medio de los cinco sentidos: las emociones, los pensamientos, los sueños, el amor, la esperanza, la personalidad, el propósito, las creencias. Incluso lo que conforma la mayor parte de la existencia física básica está fuera del alcance inmediato de nuestros sentidos: las moléculas y los átomos, los neutrones y protones, el aire que respiramos, nuestros ancestros, los ángeles que nos protegen. Vivimos inmersos en la inmensidad de lo invisible. Y más que nada, estamos tratando con Dios, "a quien nadie ha visto jamás" (1994, pp. 89–90).

Hasta que el mundo invisible no sea una realidad viva en la vida de los cristianos, no podrán lidiar con las preguntas que plantean las religiones populares.

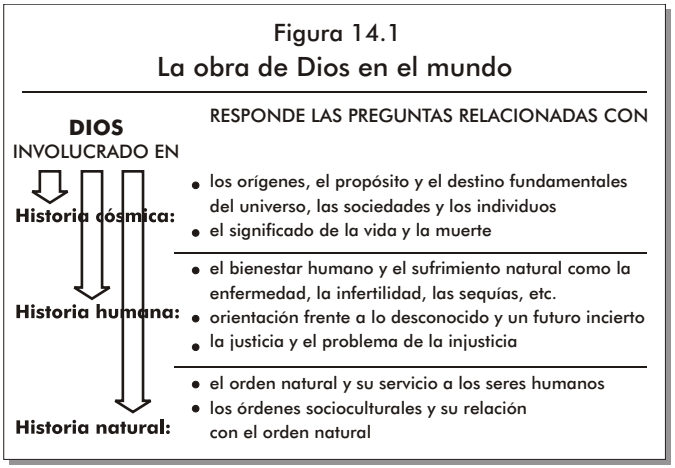
Una teología de lo invisible debe tomar en serio la comprensión trinitaria de Dios (presentada en el capítulo 5), quien está siempre involucrado en su creación con su providencia, presencia y poder. Debe tomar en serio a los ángeles, porque son ministros de Dios en la tierra, y también a Satanás y los demonios, porque son ángeles caídos que procuran impedir que las personas se acerquen a Dios en arrepentimiento y fe.

Una teología de adoración y sumisión

En su esencia, las religiones populares son esfuerzos humanos para controlar la vida. Esto se refleja en el primer pecado, cuando Satanás tentó a Adán y Eva para que no adorasen a Dios sino a sí mismos. Les dijo que podían ser sus propios dioses. El centrarse en uno mismo y la deificación personal siguen siendo unas de las mayores tentaciones humanas y el problema central de la mayoría de las creencias y prácticas religiosas populares. Las personas ofrecen sacrificios a los dioses y espíritus a cambio de recibir sanación y prosperidad. Recurren a los ancestros y a la adivinación en su intento de controlar el bienestar personal.

El deseo de control también produce un enfoque mágico de los problemas, ya que la magia permite a los humanos controlar su mundo, a los dioses, los ancestros y otros seres de la zona intermedia. Incluso los cristianos sienten la tentación de controlar a Dios por medio de fórmulas sagradas, cuando sus oraciones no producen los resultados deseados.

Figura 14.1
La obra de Dios en el mundo



El evangelio rechaza una religión egocéntrica y una mentalidad mágica. El centro de su mensaje es Dios y su obra. Llama los seres humanos a someterse a Dios y a vivir no por su control, sino por fe en sus planes (Is. 8:19–22; Jer. 27:9–10; Gá. 5:20; Ap. 21:8). Este cambio, de centrarse en uno mismo a centrarse en Dios, es uno de los más difíciles de lograr para los seres humanos. El problema se hace más complejo cuando se les pide a personas con cosmovisiones de la zona intermedia que desarrollen una teología que enfatice la voluntad de Dios y la respuesta humana, en vez de buscar y tratar de manipular a Dios.

Una teología integral

Los cristianos deben presentar la obra de Dios en la totalidad de la creación. Esto comienza con una teología de la historia cósmica: de Dios, el cielo y la eternidad (Figura 14.1). De esta manera, se responde a las preguntas fundamentales de las religiones formales con relación a los orígenes, el propósito y el destino fundamentales de toda la creación. Debe incluir una teología de la historia de la humanidad: de los humanos creados a imagen de Dios, la caída, los actos redentores de Dios en el Antiguo Testamento, la muerte y resurrección de Cristo en el Nuevo Testamento y la obra del Espíritu Santo en la Iglesia. Esto responde preguntas relacionadas con la historia redentora. También debe incluir una teología de la obra de Dios en la vida de las personas: del sentido de la vida, el deseo de una vida buena, la necesidad de guía, el anhelo de justicia y explicaciones sobre la muerte, los desastres, lo desconocido y el mal en la pobreza, la injusticia, el racismo y la opresión. De este modo, se brindan respuestas a las preguntas existenciales de la vida cotidiana.

Una teología integral también debe incluir a la naturaleza: su diseño, su voz que alaba al Creador, su sufrimiento en manos del mal y su futura restauración en una nueva creación (Ro. 8:22; 2 P. 3:11–13). Los hombres se encuentran y comunican con Dios en la naturaleza. Los cristianos de hoy en día son capaces

de ver la mano de Dios en la historia cósmica y a veces en la historia de la humanidad, pero consideran a la naturaleza como una realidad autónoma que funciona de acuerdo a leyes impersonales. Sólo cuando vean que Dios está presente en el centro mismo de la naturaleza erradicarán el secularismo que asedia al mundo contemporáneo. Este es un proceso importante, tanto en las iglesias de Occidente como en los contextos misioneros tradicionales. El cambio rápido a la posmodernidad, con un enfoque en la realización personal y el narcisismo fundamental, exige una reevaluación —la necesidad de una contextualización crítica— de la iglesia occidental, afianzada e institucionalizada.

Para los cristianos modernos no es fácil recuperar una teología integral. En el español y en otros idiomas occidentales está implícito un dualismo neoplatónico que separa lo sobrenatural de lo natural, Dios de la naturaleza, y la religión de la ciencia. Sin embargo, este dualismo no está presente en el pensamiento hebreo. Más bien, el término que se utiliza para referirse a este mundo y su orden es *bara*: "lo creado", que incluye a los ángeles, los animales, las plantas y la materia, e implica que éstos se originan en Dios y dependen continuamente de Él para su existencia. Los acontecimientos de la vida humana no pueden dividirse en ordinarios y milagrosos. Para responder las preguntas de las religiones populares es esencial afirmar la presencia de Dios en todas las cosas.

Una teología del reino de Dios

Un evangelio integral se basa en una teología del reino de Dios: en el gobierno y la obra de Dios en el mundo. Después de la caída, la enfermedad, el sufrimiento, el hambre y la muerte se convirtieron en parte del mundo. La respuesta de Cristo fue venir como un humano y establecer y proclamar su reino como la nueva obra de Dios en la tierra. El mensaje de salvación incluye las buenas nuevas para los pobres, la liberación de los cautivos, la vista para los ciegos y la libertad para los oprimidos (Lc. 4:18–19). Pero ¿cómo se relaciona este reino con las experiencias humanas de las personas que viven en los reinos de este mundo, donde hay hambre, opresión, pobreza, sufrimiento, enfermedades y muerte?

A lo largo de la historia los profetas proclamaron que, para el pueblo de Dios, el reino de Dios ya ha llegado a esta tierra. No hay razón, dicen los profetas, para que los cristianos se enfermen, sean pobres, fracasen, pequen o incluso mueran. En tiempos del apóstol Pablo, algunos decían que la resurrección ya había llegado (2 Ti. 2:18). A pesar de esto, los cristianos sinceros, devotos y suplicantes siguen sufriendo la pobreza y el dolor. De hecho, también se enferman y mueren.

El reino de Dios llegó a la tierra en la persona de Cristo. Está presente en todo lugar donde las personas son obedientes al Rey. También se manifiesta a los humanos por medio de señales: cuando Dios les revela por medio de experiencias extraordinarias cómo es su reino. Pero las señales no son la realidad a las que apuntan estas experiencias. Las señales del reino están en todas partes, pero éste vendrá en plenitud sólo cuando Cristo regrese a esta tierra (Ap. 12:10). Hasta que eso se cumpla, los cristianos vivirán entre dos mundos. Son habitantes este mundo pecaminoso: son tentados y pecan, son débiles y fracasan, la enfermedad, la degeneración y la muerte están presentes en ellos desde el momento de su nacimiento. Pero también son habitantes del reino: aunque pecan, no son pecadores ante Dios; aunque enfrentan la muerte, tienen vida eterna; aunque ven un mundo que se deteriora a su alrededor, también ven las señales del reino celestial en las vidas transformadas del pueblo de Dios.

Una teología del poder y la cruz

Muchas religiones populares buscan el poder como la clave de la prosperidad, la salud, el éxito y el control sobre la vida. Ante esto, los cristianos necesitan una teología bíblica sobre el poder. Los cristianos enfrentan dos peligros. Por un lado, es probable que eviten todo tipo de acto extraordinario y osado por temor a que sea un acto de magia, aun cuando Dios se los pida. De esta forma, nos encontramos frente a una iglesia que manifiesta pobremente el poder de Dios. Por otro lado, en su afán por demostrar el poder de Dios, los cristianos pueden anhelar el sensacionalismo, incluso cuando ésta no sea la voluntad de Dios. Ni los milagros ni la cruz se pueden interpretar fuera del evangelio sin distorsionar su significado.

Las Escrituras hablan mucho sobre el poder. Dios es el Dios Todopoderoso (*El Shaddai,* Gn. 17:1) que creó y sustenta todas las cosas con su poder (Gn. 1), que venció a Satanás y sus huestes (Jn. 16:33) y que sometió todas las cosas al dominio de Cristo (Ef. 1:22). Además, con su poder Dios salva a aquellos que se acercan a Él y les da el poder de ser como Él y ser testigos de su grandeza. Es necesario ratificar esto.

Las Escrituras también hablan mucho sobre cómo se debe utilizar el poder. Lamentablemente, muchos creyentes ven al poder como lo ve el mundo. Lo consideran algo activo, que se manifiesta por medio de demostraciones de fuerza que superan la resistencia de la oposición.

En consecuencia, buscan mostrar al mundo la superioridad de Dios por medio de encuentros de poder que demuestran su habilidad para sanar y expulsar demonios, creyendo que los no cristianos creerán al ver estos actos.

Las Escrituras y la historia nos dicen que las demostraciones del poder de Dios llevaron a algunos a creer, pero muchos se levantaron en contra, persiguiendo y con frecuencia dando muerte a los siervos de Dios. Los enemigos del pueblo de Dios incluyen a Satanás y sus huestes, y a las personas que se oponen a Dios y su reino de rectitud, tanto individual como grupalmente, por medio de instituciones humanas como las que crucificaron a Cristo y persiguieron a la iglesia primitiva.

La cruz es la manifestación suprema del poder de Dios. Allí Satanás usó todo su poder para destruir a Cristo o para tentarlo a utilizar su divinidad en forma incorrecta. Ambas acciones hubiesen significado la derrota de Cristo: la primera porque Satanás lo hubiese vencido y la segunda porque hubiese anulado el plan de salvación divino. El poder que proviene de Dios siempre se basa en el amor, no en el orgullo; en la redención, no en la venganza; y en la preocupación por los demás, no por uno mismo. Es humilde, no orgulloso, e invita, no rechaza. Su símbolo es la cruz, no la espada. Por eso para el mundo el poder de Dios es debilidad (1 Co. 1:23–27).

Los cristianos y las iglesias tienen una necesidad imperiosa de mostrar el poder de Dios en las vidas transformadas y en la confrontación cristiana del mal —ya sea en forma demoníaca, sistémica o personal. También deben evitar distorsiones de la perspectiva bíblica del poder, que lo separan de la verdad, y la tentación de usar el poder para la gloria personal.

Los creyentes son mayordomos llamados a ser fieles en el uso del poder que Dios les otorga para su gloria.

Una teología del discernimiento

Los cristianos necesitan una teología del discernimiento para lidiar con las religiones populares. Las personas buscan señales para estar seguros de la presencia de Dios, pero no existen otros fenómenos que la confirmen además de los frutos del Espíritu Santo. En todas las religiones principales ocurren sanaciones milagrosas, se habla en lenguas, hay exorcismos, profecías, resurrecciones y otras experiencias extraordinarias. Se cree que Bab Farid, un santo musulmán pakistaní, curó enfermedades incurables, resucitó a un hombre muerto, convirtió dátiles secos en pepitas de oro y recorrió largas distancias en un instante (Gilchrist 1987, p. 32). Cientos de miles de personas se congregan cada año en el templo hindú de Venkateswara en Tirupati, al sur de la India, para cumplir las promesas que hicieron para ser sanados. Cada año, más de 15.000 personas afirman haber sido sanadas por la Virgen de Lourdes y muchos más por la Virgen de Guadalupe, cerca de la ciudad de México. Las Escrituras señalan que Satanás se opone a la obra de Dios y advierten al pueblo de Dios que vele para no ser

apartado del camino (Mt. 7:15 – 16; 1 Ti. 4:1, 7; 2 Ti. 3:1–4; 5; 2 Ts. 2:9–10). Deben probar a los espíritus para saber si provienen de Dios (1 Co. 12:3; 1 Ts. 5:20–21; 1 Jn 4:1–6). Al hacer esto, no deben ser escépticos sino abrirse para oír la voz de Dios cuando Él realmente les hable.

¿Qué señales permiten a los cristianos discernir si la obra es de Dios y no humana o de Satanás? Es demasiado simplista decir que lo que hacen los hijos de Dios proviene de Dios (cf. Mt. 7:21–23) o que lo que hacen los no cristianos es de Satanás (cf. Nm. 22–24). Las experiencias humanas no se validan a sí mismas, sino que deben ser probadas.

En la Biblia encontramos varias pruebas claras de la obra de Dios. En primer lugar, ¿glorifica a Dios antes que a los hombres (Jn. 7:18; 8:50; 12:27–28; 17:4)? Hoy en día, en todo el mundo, a las personas les atraen las grandes personalidades y tienden a deificarlas. Esto ocurre especialmente en las religiones populares. En segundo lugar, ¿reconoce el señorío de Cristo (1 Jn. 2:3–5; 5:3; Stg. 2:14–19)? Esta prueba no es de ortodoxia, sino de sometimiento a Cristo en humildad y obediencia. En tercer lugar, ¿enfatiza la evidencia del poder de Dios a través del Espíritu Santo o las obras de la carne? En cuarto lugar, ¿se basa en las enseñanzas bíblicas? Los involucrados en estas obras, ¿están dispuestos a someter sus vidas y enseñanzas a la prueba de las Escrituras? En quinto lugar, los líderes y las personas ¿son responsables ante otros en la iglesia? La interpretación de las Escrituras no es una cuestión personal, sino un asunto que concierne a la iglesia como comunidad hermenéutica. En sexto lugar, ¿evidencian los frutos del Espíritu aquellos involucrados (Gá. 5:22–25)? ¿Hay amor o egoísmo, paciencia o enojo, amabilidad o arrogancia? En séptimo lugar, la enseñanza y la práctica ¿conducen a los creyentes a la madurez espiritual (1 Co. 12–14)? Algunas cosas evidencian inmadurez espiritual y deberían ser abandonadas a medida que los creyentes crecen espiritualmente. En octavo lugar, ¿lleva a los creyentes a buscar la unidad del cuerpo de Cristo o produce divisiones (Jn. 17:11; 1 Jn. 2:9–11; 5:1–2)? Esto no implica que no habrá divisiones, sino que las enseñanzas que producen en los creyentes un sentido de superioridad espiritual son las que los apartan de la verdad de Dios.

Discernir la obra de Dios

Jonathan Edwards participaba en un gran avivamiento en el que se vivían muchas experiencias, tanto positivas como negativas. Durante este proceso, Jonathan desarrolló ciertos criterios para discernir la obra de Dios.

I. SEÑALES QUE NO NECESARIAMENTE EVIDENCIAN LA OBRA DE DIOS
- Grandes experiencias religiosas.

- Experiencias religiosas que afectan significativamente el cuerpo.
- Discursos espirituales fluidos, fervorosos y prolíficos.
- Experiencias que están fuera del control personal.
- Experiencias religiosas que evocan textos de las Escrituras.
- La aparición del amor en una experiencia religiosa.
- Experiencias religiosas múltiples, seguidas una de otra.
- Experiencias religiosas que producen gozo seguido de convicción.
- Experiencias religiosas que hacen que una persona pase mucho tiempo en actividades religiosas y participe celosamente en la adoración pública.
- Experiencias que hacen que hombres y mujeres alaben y glorifiquen a Dios con sus palabras.
- Experiencias religiosas que producen la seguridad de estar bien espiritualmente.
- Experiencias religiosas que son externamente agradables y aceptables para las personas auténticamente piadosas.

II.SEÑALES QUE EVIDENCIAN LA OBRA DE DIOS EN LA VIDA DE UNA PERSONA

- Los verdaderos creyentes exhiben afectos divinos.
- Aman las cosas divinas: el fundamento de la benignidad.
- Aprecian la hermosura de la excelencia moral de las cosas divinas, tienen un sentido profundo del pecado personal y un anhelo de santidad.
- Valoran el razonamiento piadoso, la intuición del corazón.
- Tienen una convicción espiritual de la realidad y una certeza de las cosas divinas.
- Tienen una humildad que es espiritual y auténticamente piadosa.
- Sus descubrimientos espirituales cambian la naturaleza de sus almas; sus vidas son transformadas a semejanza de Cristo.
- Tienen un espíritu de bondad que genera un espíritu de amor, mansedumbre, tranquilidad, perdón y misericordia.
- Demuestran benignidad que ablandan el corazón, acompañada de un espíritu de compasión cristiana.
- Sus vidas se caracterizan por la simetría, la proporción y el equilibrio.
- Buscan la realización espiritual, mientras que los falsos creyentes descansan seguros de sí mismos y sus logros.
- Su conducta es la evidencia visible de los cambios internos que han ocurrido.

(Edwards 1959)

Una teología del sufrimiento y la muerte

Los cristianos necesitan una teología de la enfermedad, el daño, el sufrimiento y la muerte. Estas consecuencias del pecado no se pueden separar unas de otras. Los procesos de envejecimiento y muerte están presentes en los humanos desde el momento de su concepción. Los efectos secundarios de esto son las enfermedades y los sufrimientos físicos.

Dios a menudo sana a las personas con métodos naturales y extraordinarios, pero sólo después de la muerte los cristianos tendrán liberación completa, cuando reciban cuerpos nuevos. La esperanza y el gozo que los hijos de Dios expresan en ocasión de una muerte o un funeral piadoso son testimonios poderosos para los demás del poder del evangelio.

Hoy en día es difícil admitir que puede ser la voluntad de Dios que un creyente se enferme, sufra o pase por pruebas o dificultades, o que Dios pueda usar esto para el bien de sus hijos. Dios puede usar la enfermedad y el sufrimiento para acercar a las personas a Él y enseñarles a ser pacientes y maduras (Job 42:5–6; Stg. 1:2–4). Éstas también son las consecuencias de la persecución por causa de Cristo. Pablo agrega que por medio del sufrimiento los cristianos participan del sufrimiento de Cristo, aunque en menor medida.

Muchos creyentes no reconocen que las enfermedades son a menudo una señal que les da el cuerpo cuando no están viviendo saludablemente. Hay poca conciencia de que los cristianos y no cristianos comparten el mismo destino de la humanidad caída, que incluye hambrunas, plagas y enfermedades. Esto no quiere decir que a Dios no le interese el destino de sus hijos. Significa que Él ama tanto a los salvos como a los perdidos, que está llevando a cabo sus propósitos en un mundo caído, y que un día instaurará una creación nueva y perfecta.

Una teología de la iglesia como comunidad de ayuda

Al lidiar con los anhelos expresados en las religiones populares, es importante que las iglesias sean comunidades de ayuda en las que los caídos, enfermos, oprimidos y necesitados encuentren refugio, y donde se enfrenten y perdonen las hostilidades y los celos que dan origen a la brujería. Deben ser lugares donde los creyentes se reúnan a orar a Dios pidiendo su bendición y liberación de las crisis públicas como las sequías, las plagas y las guerras. Las iglesias también deben ser comunidades donde las personas lean las Escrituras juntos y escuchen lo que Dios le dice a cada uno en su contexto particular.

Dificultades teológicas

Se deben evitar ciertos peligros al lidiar con las creencias y las prácticas religiosas. Esto no debe impedir que los líderes cristianos participen de la crítica de las religiones populares y el desarrollo teológico en contextos específicos, pero implica que deberían ser conscientes de los problemas que pueden surgir. En este libro procuramos advertir a las iglesias nuevas y a quienes las asisten acerca de ciertas áreas que a menudo dan origen al sincretismo y la herejía.

El sincretismo

Cuando se brindan respuestas a las religiones populares, el riesgo no es tanto la herejía como el sincretismo, es decir, la combinación de elementos del cristianismo con creencias y prácticas religiosas populares de tal manera que el evangelio pierde su integridad y mensaje. El problema no está en las creencias religiosas antiguas, sino en los supuestos que las subyacen y fundamentan. El evangelio no sólo debe cambiar las creencias sino transformar las cosmovisiones, de lo contrario, las nuevas creencias serán reinterpretadas en función de las cosmovisiones antiguas. El resultado es el cristo-paganismo.

Un área importante que debe transformarse es la mentalidad mágica que domina la mayoría de las religiones populares. Si no se la enfrenta, el cristianismo será considerado una magia nueva y superior. Esta tendencia mágica no se limita sólo a los practicantes fanáticos de las religiones tradicionales, sino que existe en lo profundo de todos los seres humanos caídos. La magia los hace dioses porque mediante la práctica de los ritos adecuados les da control sobre la naturaleza, los poderes sobrenaturales e incluso sobre Dios. Éste fue el caso de Simón (Hch. 8:9–24), el mago que al ver los milagros de Felipe, Pedro y Juan quiso comprar con dinero ese poder que ellos tenían. Pedro lo reprendió severamente por su antigua cosmovisión mágica. Simón se arrepintió, pero aprendió una dura lección: el evangelio no se puede interpretar según otras cosmovisiones. El evangelio tiene su propia cosmovisión que sustituye a todas las demás.

La magia es lo opuesto al cristianismo. En la magia los humanos tienen el control, mientras que en el cristianismo son llamados a someterse incondicionalmente a Dios y su voluntad. La diferencia entre ambos no radica en la práctica, sino en la actitud. La magia es mecanicista y se basa en fórmulas. El cristianismo se basa en la adoración y en las relaciones. La oración es magia si los suplicantes creen que deben decir las palabras correctas en el tono de voz correcto, acompañadas de ciertas acciones correctas, para así recibir las respuestas correctas. Es adoración cuando se arrodillan ante Dios y le entregan sus preocupaciones. La diferencia a menudo es sutil. Los creyentes pueden comenzar a orar buscando la ayuda de Dios pero, cuando la respuesta se demora, inconscientemente adoptan actitudes coercitivas. Pueden leer las Escrituras para aprender y crecer, o para ganar méritos y obtener lo que desean. Algunas personas llevan la Biblia en el bolsillo, creyendo que, como un amuleto, los protegerá del mal.

Enfrentar las cosmovisiones no es sólo el deber de los nuevos creyentes en contextos no cristianos. El riesgo de ser cautivos de las cosmovisiones no cristianas es igual o mayor entre los seguidores de Cristo en Occidente, donde con

frecuencia aún predominan los supuestos cristianos. Corren el riesgo de reinterpretar el evangelio según sus propias categorías culturales; de equipararlo con la civilización occidental, la prosperidad material, el individualismo, los derechos humanos y la libertad.

El antropocentrismo

Uno de los temas más difíciles de la cosmovisión es lidiar con el antropocentrismo religioso creado por los humanos. Se cree que el ser humano es el centro del universo y que todo gira en torno a él y a su vida. Las religiones le proporcionan maneras de obtener lo que desea, sobornando o rogando a los dioses, espíritus y ancestros, y controlando los poderes sobrenaturales. La cosmovisión moderna comparte esta visión antropocéntrica.

El cristianismo rechaza el antropocentrismo y llama a los creyentes a una visión teocéntrica de la realidad. Los nuevos creyentes vienen a Cristo con sus propios intereses en mente: su salvación, su salud, su bienestar, su liberación de la opresión. Dios comienza a obrar partiendo desde donde ellos se encuentran y la iglesia debe hacer lo mismo. Sin embargo, éste no es el problema, el riesgo es institucionalizar la inmadurez. Dios llama a sus hijos a crecer espiritualmente, lo que implica que en lugar de centrarse en ellos mismos se centrarán en amar a Dios y los demás. Al ministrar a los que buscan a Dios en sus necesidades, el enfoque principal debe ser llegar a expresiones maduras de adoración y ministerio. Lamentablemente, muchos cristianos han adoptado el énfasis en la salud y prosperidad personal como fines fundamentales, y se centran en sí mismos en lugar de preocuparse por los perdidos que mueren en todo el mundo por la pobreza, la opresión y la violencia.

Hay sólo un paso entre centrarse en uno mismo y la deificación personal, el primer y más grande pecado humano. Satanás no tentó a Adán y Eva para que lo adorasen, sino para que se adorasen a sí mismos: su libertad, sus derechos y la posibilidad de convertirse en dioses. La posesión de uno mismo, no la posesión demoníaca, es el mayor peligro que enfrentan los humanos. Es difícil para los creyentes dejar de sentir la necesidad controlar sus vidas, entregarse completamente a la misericordia de Dios y someterse a su voluntad.

Los resultados del antropocentrismo en la iglesia pueden ser devastadores, dado que produce un liderazgo autoritario, competencia, divisiones y orgullo espiritual. Incluso aquellos que participan en movimientos espirituales de renovación con frecuencia menosprecian a quienes que no se involucran y juzgan a los que no comparten sus opiniones. Centrarse en Cristo produce humildad, deseo por la unidad de la iglesia y disposición tanto de escuchar como de hablar (Ro. 15:1–2; 1 Co. 10:12).

La teología basada en la experiencia

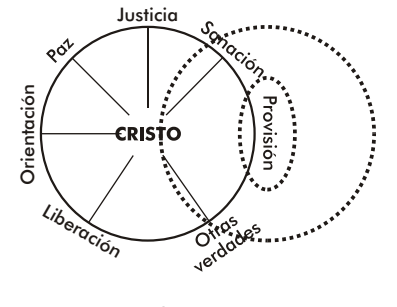
Las religiones populares son existenciales y se basan en la experiencia. El resultado es una preocupación pragmática por el poder en lugar de la verdad. Se prueban distintos métodos simultáneamente para resolver los dilemas humanos, con frecuencia sin preocuparse demasiado si éstos se contradicen entre sí. En tales contextos, es fácil para los cristianos basar la teología en la experiencia. La prueba de la verdad es el éxito. La señal de vida espiritual y adoración vital son los sentimientos de alegría, salud y prosperidad. Como señaló Jonathan Edwards, las experiencias no se validan a sí mismas. Hay que ponerlas a prueba para conocer su realidad y causa. Los cristianos no deben interpretar bíblicamente sus experiencias y teologías, y deben evitar centrarse en ellas en lugar de hacerlo en las Escrituras.

Las teologías basadas en la experiencia tienen como corolario información confusa acerca de la realidad. En las religiones populares hay muchos relatos de espíritus, visiones, sucesos milagrosos, poderes mágicos, brujería, profecías cumplidas, orientación por medio de la adivinación y el éxito de amuletos y rituales para proteger de las desgracias. Es importante tomar todo esto en serio, porque refleja la realidad tal como las personas la ven y sobre la cual actúan. Es igualmente importante no equiparar todos los informes fenomenológicos con la realidad ontológica. Es necesario realizar una investigación cuidadosa y detallada de esta información y verificarla de manera independiente, siempre que sea posible. Los cristianos también deben evaluar las fuentes de los acontecimientos que resultan ser reales. No todo lo que se atribuye a Dios es resultado de su acción.

Intensificar el secularismo

Aunque parezca contradictorio, cuando los cristianos enfatizan demasiado los milagros, pueden intensificar el secularismo. Al buscar la manifestación de la presencia de Dios en los sucesos sobrenaturales, dan a entender que Dios no obra directamente en los fenómenos naturales que estudia la ciencia. Pero a medida que el conocimiento de la ciencia crece, Dios es cada vez más relegado al margen de la vida. Además, cuando los milagros se tornan rutinarios ya no parecen extraordinarios y las personas buscan milagros nuevos y espectaculares para estar seguros de que Dios está con ellos. El resultado de esta dinámica es la secularización de la vida cotidiana. La solución no es buscar milagros ni negarlos; sino rechazar la dicotomía del milagro y lo natural juntos, y ver la naturalidad de las sanaciones extraordinarias de Dios y la naturaleza milagrosa de las

Figura 14.2
Cristianismo equilibrado bíblicamente



sanaciones comunes. La iglesia debe evitar convertir a los milagros en señales de la presencia de Dios y en el centro de su atención y del ministerio.

Crear culpas falsas

Los cristianos se regocijan cuando Dios obra de manera extraordinaria para curar a los enfermos, liberar a las víctimas de la brujería y llevar justicia a los oprimidos. ¿Y qué hay de aquellos a quienes Dios decide no liberar? Muy a menudo experimentan un falso sentimiento de culpa y desesperación y son quienes más necesitan ser ministrados. Atribuir la enfermedad y la muerte a la falta de fe o al fracaso espiritual es una respuesta demasiado simple (Job; Jn. 9:2; 2 Co. 12:7–9). Más que una teología de la sanación, la iglesia necesita una teología del sufrimiento y la muerte, una que no los considere fracasos sino parte de la gran obra redentora de Dios.

El desequilibrio

El discernimiento debe ser bíblicamente equilibrado (Mt. 23:23–24). Es fácil enfatizar una verdad a expensas de otras. Es fácil comenzar con Cristo como el centro de la vida cristiana, pero luego —en el trajín de la vida diaria— cambiarlo por alguna de las expresiones del evangelio, como la sanación, la justicia, la paz o la liberación.

Con el tiempo, Cristo queda al margen, como aquél que justifica la que ahora es la verdadera preocupación cristiana.

El equilibrio se mantiene sólo si Jesús, y no una causa en particular, permanece como el verdadero centro en las vidas de los creyentes (Figura 14.2).

Exaltar al líder

Los líderes de las religiones populares son con frecuencia profetas carismáticos autoritarios que desarrollan cultos a la personalidad. Las personas que no comprenden lo que sucede en la vida se sienten atraídas hacia un gran líder que afirma conocer el camino. Estos líderes a menudo surgen en las iglesias jóvenes, pero esto crea problemas. Esto alienta a muchos cristianos a ser adeptos que profesan una fe ciega en sus líderes. Atribuyen las sanaciones, las profecías

y los milagros al líder. Los líderes sienten la tentación de recibir reconocimiento por la obra y fomentan la adoración de sus adeptos y no su responsabilidad ante los demás. El liderazgo, la sanación, la orientación, los exorcismos y otros ministerios en la iglesia pertenecen a la congregación. Algunos miembros pueden tener dones especiales, pero los usan como miembros del cuerpo.

En este capítulo hemos analizado algunos de los principios teológicos que deben considerarse en la segunda etapa de la contextualización crítica y a continuación nos centraremos en las dos etapas finales: la evaluación de las creencias y las prácticas antiguas a la luz de la verdad bíblica, y la transformación de los individuos y las comunidades por medio de la disciplina y el crecimiento espiritual.

15

LAS RESPUESTAS MISIONOLÓGICAS

Hemos llegando a las etapas finales de la respuesta crítica a las religiones populares y el cristianismo a dos niveles: una evaluación de las creencias y prácticas tradicionales a la luz de la verdad bíblica y una transformación, por parte de los creyentes y las iglesias, de las costumbres no bíblicas a la vida y el testimonio auténticamente cristianos, en sus contextos particulares.

La evaluación bíblica

La tercera etapa en el proceso de contextualización crítica, según se presentó en el capítulo 1, consiste en evaluar las antiguas prácticas y creencias a la luz de la verdad bíblica. Es importante recordar que nuestra meta no es destruir las religiones populares y reemplazarlas con el cristianismo formal, sino que procuramos desarrollar una religión cristiana popular basada en el evangelio. La vida de la iglesia se encuentra en los laicos, para quienes el evangelio es una realidad que los reconcilia unos con otros y con Dios, y que además influye en cada área de sus vidas.

También es importante destacar que no existe una fórmula estándar para lidiar con las religiones populares. Éstas varían mucho según la cultura y se debe brindar una respuesta distinta en cada cultura. No existe un solo tipo de brujería. En todo el mundo existen prácticas que, en términos generales, se consideran brujería. De la misma manera, hay diversas variedades de veneración de los ancestros, modos de buscar orientación y creencias en los espíritus y la posesión.

Debido a esta diversidad de expresiones religiosas, es importante proporcionar a las iglesias jóvenes principios teológicos amplios para lidiar con las creencias y prácticas específicas que enfrentan. Es aún más importante enseñarles a desarrollar la teología y practicar la contextualización en su propio contexto. Sólo cuando las iglesias asuman esta responsabilidad, madurarán y aprenderán a vivir de manera cristiana en sus propios contextos socioculturales. En ese momento aprenderán a predicar el evangelio para que la gente lo comprenda, y a responder

a sus necesidades sin comprometer el llamado profético de la iglesia. Las respuestas a las preguntas de las religiones populares deben elaborarse en el contexto de las prácticas y creencias locales y reformularse constantemente a medida que el tiempo y la cultura cambian. Quienes mejor pueden realizar esto son los creyentes locales que comprenden y viven en esos contextos.

¿Tienen derecho los creyentes locales de leer e interpretar las Escrituras? En teoría, la mayoría de los evangélicos dirían que sí. Pero en la práctica, muchos misioneros se sienten amenazados cuando los líderes locales desarrollan sus propias teologías y cuando la gente común interpreta las Escrituras. Esto es comprensible. En primer lugar, cuando el laicado desarrolla la teología, surgen muchas respuestas, algunas de las cuales no parecen ser ortodoxas. ¿Qué límites tiene la teología y qué parámetros existen para corregir lo falso? En segundo lugar, para los evangélicos la teología es la base de su ser y de sus esfuerzos misioneros. Cuando la verdad se define en función a una formulación teológica específica, manipular tal formulación es socavar toda la tarea. El sacerdocio de todos los creyentes es una buena teología, pero en la práctica, ¿no da lugar a todo tipo de herejías? Al final, el sacerdocio a menudo se limita a los misioneros, los teólogos y otros líderes de la iglesia.

En la actualidad las iglesias jóvenes de todo el mundo formulan sus propias teologías. A menudo surgen tensiones agudas entre iglesias madres e iglesias hijas, pero las iglesias jóvenes ya no pueden volver atrás. Si quieren que el evangelio sea relevante para su pueblo, deben desarrollar la teología en sus contextos culturales. Los intentos de exportar teologías desarrolladas en Occidente sin incorporar ningún cambio han fracasado en gran medida.

Si los creyentes tienen la libertad de desarrollar una teología, ¿cuáles son las verdades teológicas absolutas? Los evangélicos creen en la verdad de las Escrituras porque es la revelación de Dios, pero ¿cómo se puede preservar la verdad si se permite a todos los creyentes leerlas e interpretarlas de acuerdo a sus contextos culturales? La respuesta radica, en parte, en una metateología: una forma bíblica de desarrollar la teología que establece límites a la diversidad teológica. A continuación presentamos algunos principios para una metateología bíblica.

La teología basada en las Escrituras

El primer principio para una metateología bíblica es que la reflexión teológica debe estar fundada en la aceptación de las Escrituras como la revelación divina. La Biblia no es un registro de los humanos que buscan a Dios, sino de Dios que se revela a sí mismo en los contextos particulares de la historia, la cultura y la sociedad. Es la fuente no sólo para encontrar respuestas a las preguntas humanas, sino para definir la cosmovisión según la cual deben ver la realidad.

La guía del Espíritu Santo

En segundo lugar, los creyentes deben buscar la guía del Espíritu Santo para interpretar las Escrituras. Deben estudiarla de rodillas, con humildad y deseo de escuchar y aprender, no con certidumbre dogmática. Los creyentes deben reconocer que la teología es una interpretación de las Escrituras, no las Escrituras. Por lo tanto, deben aferrarse firmemente a sus convicciones teológicas, al extremo de estar dispuestos a dar la vida por ellas, pero no las deben equiparar con las Escrituras. Deben admitir que su comprensión de la verdad es parcial, sesgada y posiblemente errónea, y por ende tienen que evaluar sus convicciones de acuerdo con las Escrituras. Deben reconocer que el mismo Espíritu Santo que ellos buscan para que los guíe en el estudio de la Biblia, es el que obra en otros creyentes. También tienen que otorgar a los demás el gran privilegio que se conceden a ellos mismos: el privilegio de cometer errores.

La iglesia como una comunidad hermenéutica

En tercer lugar, los creyentes deben ser receptivos a los controles de la comunidad cristiana. La interpretación y aplicación de las Escrituras en la vida diaria no es meramente un asunto personal. Fundamentalmente, toda la iglesia debe actuar como una comunidad hermenéutica.

En el proceso de desarrollo de la teología los creyentes se necesitan mutuamente para ayudarse a detectar sus inclinaciones personales, que muchas veces ignoran, de la misma manera en que se necesitan unos a otros para ver los pecados que ellos mismos no quieren admitir. También deben evaluar sus creencias dentro de la comunidad de la iglesia. Un debate serio sobre asuntos teológicos no implica una falta de compromiso con las Escrituras por parte de los protagonistas. Los creyentes comprometidos siempre van a disentir en temas difíciles. Tienen que debatir comprometidos con la verdad de las Escrituras y deseosos de escuchar las interpretaciones de los demás, sin clasificarlos apresuradamente como herejes. Este llamado a la comunidad de creyentes como la base para interpretar las Escrituras no limita las interpretaciones al consenso social. Más bien, la comunidad que acepta la autoridad de las Escrituras y busca la guía del Espíritu Santo puede controlar sus inclinaciones personales en las interpretaciones individuales de la Biblia. Las personas deben estar dispuestas a ser corregidas y a crecer en su comprensión de las verdades bíblicas.

A nivel global, cuando personas de distintas culturas estudian las Escrituras juntas, pueden ayudarse mutuamente a controlar sus prejuicios culturales. Es casi imposible para los creyentes ver las redes culturales propias que influyen en su estudio de las Escrituras. Sus hermanos y hermanas con otras cosmovisio-

nes pueden verlas mejor. Por esta razón, los misioneros y líderes de iglesias del extranjero desempeñan roles fundamentales ayudando a las iglesias locales a desarrollar la teología, no imponiendo respuestas, sino actuando como catalizadores que ayudan a las personas a comprender mejor las Escrituras y les señalan amablemente sus inclinaciones culturales. Es más importante que los cristianos jóvenes sepan plantear sus preguntas a las Escrituras que el hecho de responder a todas correctamente.

Evaluar el contexto

Una de las tareas hermenéuticas de la iglesia es evaluar y responder a los contextos socioculturales e históricos en los que se encuentra. Por lo tanto, debe asumir la responsabilidad del proceso de contextualización crítica. Los misioneros y líderes de iglesias pueden ayudar a las iglesias locales a avanzar en este proceso, alentando a las congregaciones a buscar información en las costumbres antiguas cuando surjan los problemas. En esta etapa, la tarea de los líderes es comprender las costumbres tradicionales, no juzgarlas, porque si son críticos las personas no se expresarán libremente por temor a ser condenadas. Las costumbres antiguas simplemente pasarán a practicarse en la clandestinidad. Además, es importante recordar que las personas son expertas en analizar su propia cultura.

Los misioneros y líderes de iglesias también tienen que ayudar a las iglesias a estudiar las verdades bíblicas sobre ese tema en particular. Por ejemplo, al lidiar con la posesión de demonios, se enseñan las doctrinas cristianas sobre los espíritus, ángeles y demonios. Los líderes desempeñan un papel fundamental en este aspecto, porque es el área de su especialidad. No obstante, los cristianos laicos deben involucrarse en el estudio, porque deben aprender a interpretar la Biblia por sí mismos. Es importante que los líderes sean receptivos a problemas de interpretación transcultural al estudiar partes de la Biblia en la lengua local.

Después de haber estudiado las Escrituras, la iglesia debe evaluar sus costumbres antiguas a la luz de las nuevas. El evangelio es un llamado al cambio, pero si los líderes toman las decisiones sobre el cambio, se transforman en policías que imponen sus decisiones. Si son las personas quienes toman estas decisiones, todos las harán cumplir. Es necesario el esfuerzo de la gente para que participen en el proceso de crítica de su propia cultura a la luz de las nuevas verdades. Ellos conocen su antigua cultura mejor que los extranjeros y están en mejor posición para juzgarla con precisión después de haber recibido la enseñanza bíblica. Incluirlos en el proceso de toma de decisiones también los ayuda a crecer espiritualmente, enseñándoles a discernir.

Los cristianos pueden responder a las creencias y prácticas antiguas de distintas maneras. Conservarán muchas costumbres antiguas, del mismo modo en que lo hacen los creyentes en Occidente, pero rechazarán otras por considerarlas no cristianas. Tal vez los extranjeros no entiendan las razones de este repudio, pero las personas conocen los significados profundos y ocultos de sus antiguas costumbres. A veces los misioneros y pastores necesitan cuestionar prácticas que las personas han pasado por alto por considerarlas muy naturales para ellos. Los creyentes transformarán algunas prácticas antiguas otorgándoles significados cristianos explícitos. Pueden usar la palabra que designa a su dios supremo para referirse al Dios de la Biblia, darles letras nuevas a melodías antiguas, y emplear relatos y proverbios tradicionales para enseñar verdades bíblicas. Los creyentes también deberían crear símbolos y rituales nuevos para comunicar las creencias cristianas usando formas típicas de su propia cultura. Una señal de vida espiritual en la iglesia es su habilidad para desarrollar la teología y crear melodías, artes y ritos autóctonos. La iglesia debería incorporar ritos foráneos que hablen de su nueva identidad como parte de la iglesia universal. Cuando las personas se convierten al cristianismo, adquieren una segunda historia y legado espiritual. El bautismo, la Cena del Señor, los credos de la iglesia y los himnos no sólo proporcionan maneras de expresar la nueva fe, sino que también simbolizan sus lazos con la iglesia histórica y global.

Luego de habar evaluado críticamente sus costumbres antiguas, las personas deben ser guiadas por sus pastores para crear creencias y prácticas nuevas que sean tanto cristianas como nativas. Ya no son paganos, pero tampoco deben imitar a los creyentes occidentales. Este proceso de contextualización crítica considera seriamente la Biblia como la autoridad de fe y vida. Reconoce la obra del Espíritu Santo en las vidas de todos los creyentes dispuestos a ser guiados por Dios. También fortalece a la iglesia transformándola en una comunidad hermenéutica, en la que todos buscan comprender el mensaje de Dios para su pueblo en el contexto de la vida cotidiana. En el informe de Willowbank del Comité de Lausana para la Evangelización Mundial (LCWE, por sus siglas en inglés) se resume bien este proceso:

> Lo que queremos enfatizar es la necesidad de esta interacción dinámica entre el texto y quienes lo interpretan. Los lectores de hoy en día no pueden aproximarse al texto desde un vacío personal y ni siquiera deberían intentarlo. En lugar de esto, deberían aproximarse conscientes de los problemas que surgen de su contexto cultural, de su situación personal y responsabilidad ante otros. Estos problemas influirán en las preguntas que se plantean ante las Escrituras. Lo que reciban a cambio, sin embargo, no serán respuestas, sino más preguntas. Descubrimos que se desafían nuestras presuposiciones condicionadas por la

> cultura y que se corrigen nuestras preguntas. En realidad, estamos obligados a reformular nuestras preguntas anteriores y hacer otras nuevas... Este proceso es como un espiral ascendente en el que las Escrituras están siempre en una posición central y normativa. Queremos enfatizar que la tarea de comprender las Escrituras no sólo les compete a los individuos sino a toda la comunidad cristiana, considerada tanto una comunidad contemporánea como histórica (LCWE 1978, p. 11).

La contextualización debe ser un proceso continuo en la vida de la iglesia. Por un lado, el mundo está en constante cambio, formulando preguntas nuevas que deben ser contestadas. Por el otro, todas las interpretaciones humanas y la obediencia al evangelio son parciales. Todos los cristianos deberían crecer en la madurez espiritual por medio de respuestas y el estudio continuos.

Los ministerios de transformación

La etapa final en la contextualización crítica consiste en ministerios que transformen a los individuos y las iglesias, y ayuden a las personas y congregaciones a progresar de donde se encuentran a donde Dios quiere que estén. La fe cristiana no es simplemente un ejercicio intelectual en busca de la verdad, ni tampoco consiste primariamente en sentimientos positivos de adoración a Cristo. Debe ir más allá del conocimiento de las verdades bíblicas a su aplicación en las vidas de las personas. Es el proceso de escuchar y aplicar las verdades inmutables del evangelio a los asuntos de la vida en contextos específicos. Es seguir a Cristo como Señor en todas las áreas de la vida.

¿Cómo ocurre esta transformación de vidas y comunidades? Los misioneros y líderes de iglesias no pueden esperar que la gente sencillamente abandone sus prácticas antiguas y adopte las nuevas. Las personas pueden progresar desde donde se encuentran sólo mediante un proceso de transformación. Esto se aplica tanto a los individuos como a los sistemas sociales y culturales. Los líderes deben comenzar por donde está la gente y guiarlos paso a paso hacia los caminos de Dios. Este proceso es a menudo lento y vacilante, debido a que los creyentes avanzan y retroceden un poco. A menudo ocurre por partes. Los creyentes se ocupan primero de ciertas áreas de sus vidas y después de otras, con frecuencia ignorando aquellas que son importantes para los extranjeros y deben ser transformadas. Ante todo esto, los líderes deben tener una actitud de paciencia y redención y no darse por vencidos.

A cierto nivel, la transformación es personal. En Cristo, las personas se transforman en criaturas nuevas. Como señala el apóstol Pablo, sus vidas deben reflejar la presencia y el poder del Espíritu Santo, que hace que sean santos y que

su carácter se asemeje al de Cristo. La transformación comienza con la conversión, pero debe continuar toda la vida a medida que los creyentes crecen en santidad y madurez cristiana. Las personas vienen con sus pecados y heridas, y los líderes deben comenzar por donde se encuentran y guiarlas con amor a la madurez espiritual. El evangelismo y el discipulado son esenciales para la vida de la iglesia. El primero sin el segundo produce iglesias débiles e inmaduras fundadas frágilmente en la fe. El segundo sin el primero conduce a iglesias farisaicas y estancadas que mueren en su egocentrismo.

A otro nivel, la transformación también debe ocurrir en los sistemas sociales y culturales. La transformación grupal debe comenzar en la iglesia, que es el asiento del reino de Dios en la tierra y debe manifestar el orden social del reino de Dios, que se basa en el amor, la reconciliación, el servicio y el sometimiento a Cristo. Las creencias explícitas y la cosmovisión subyacente de la iglesia también deben ser transformadas para adecuarse a las creencias y la cosmovisión de las Escrituras. El evangelio se corrompe si los nuevos convertidos aprenden las enseñanzas cristianas, pero siguen pensando de acuerdo a las categorías subyacentes y los supuestos de su antigua cosmovisión. Se debe transformar la organización social de la iglesia. Una iglesia que profesa enseñanzas ortodoxas pero funciona igual que el mundo niega la realidad del evangelio. La continuidad y expansión vitales del cristianismo requieren tanto de un evangelio verdadero como de una iglesia transformada. El evangelio le da vida a la iglesia y la iglesia proclama el evangelio. Uno no puede existir sin el otro.

Los ministerios de transformación deben centrarse en las personas, no en los programas. No son tareas que deban realizarse por medio de la ingeniería y la acción humana. Comienzan al aprender a entender a las personas, identificarse con ellas y construir relaciones de amor y confianza. Implican comunicar el evangelio de modo que las personas puedan comprenderlo y ayudarlos a criticar sus costumbres religiosas antiguas y pensar bíblicamente en su vida cotidiana. Aquellos que esperen encontrar en este libro estrategias que den soluciones rápidas a los problemas causados por las religiones populares seguramente se decepcionarán. El ministerio se construye en base a principios, no a fórmulas.

Los ministerios transformadores se relacionan con lo particular. El evangelio es la verdad para personas que viven en lugares y tiempos específicos y están atrapados en sus propios dilemas. Cuando se trabaja con religiones populares es importante recordar que éstas son muy diversas. Hay muchas clases de brujería, adivinación, posesión de espíritus y magia, y cada una requiere de una respuesta bíblica que aborde su naturaleza específica. Los líderes y misioneros deben formular respuestas misionológicas específicas en contextos específicos. Este libro no proporciona respuestas rápidas a las numerosas creencias y prácticas

de las religiones populares en todo el mundo. Busca brindar un marco conceptual mediante el cual los creyentes puedan pensar bíblicamente sobre las religiones populares que encuentren a su paso.

El ministerio es un proceso continuo, no simplemente una tarea a cumplir. Las personas escuchan el evangelio a través del filtro de sus categorías, supuestos y creencias. La conversión comienza cuando aceptan a Cristo como Señor, pero ésta debe producir la transformación de sus creencias, cosmovisiones y vidas. Este cambio hacia una comprensión madura y verdaderamente bíblica de la realidad es largo y difícil, porque conduce a los cristianos a formas nuevas y radicales de pensar y vivir en sus sociedades y culturas. El cambio debe ocurrir en cada nueva generación y a medida que surjan áreas de ministerio, y debe continuar a medida que el mundo que rodea a la iglesia cambia. Cada generación de creyentes en cada lugar debe descubrir por sí misma el mensaje del evangelio para ellos, en su época y lugar.

El ministerio de evangelización

El evangelismo es clave para los ministerios de transformación de la iglesia, porque llama a las personas a abandonar sus dioses antiguos y seguir a Cristo. No hay transformación más grande en la vida de los seres humanos que la obra que Dios hace cuando ellos se acercan a Él con fe.

Muchas personas llegan a la fe por medio de ministerios en el nivel "intermedio" o existencial. A menudo están atravesando una crisis o enfrentan los problemas de la vida cotidiana, y están dispuestos a escuchar nuevas respuestas. Los ministerios de sanación conducen a muchos a la fe en Cristo. De igual manera, los ministerios de ayuda para los pobres y hambrientos, de liberación para los oprimidos y quebrantados, y de amor para los solos y abandonados posibilitan compartir el evangelio con los no creyentes que buscan ayuda. La iglesia puede mostrar a la comunidad la esperanza y el gozo de la fe cristiana en acontecimientos como los casamientos, los funerales, las festividades y otros rituales. Dar testimonio público de la obra de Dios en la vida de las personas es a menudo más eficaz para persuadir de conocer a Cristo que los discursos abstractos sobre teología.

Las iglesias deben desarrollar ministerios para asistir a los oprimidos: los pobres, maltratados, desempleados, solitarios, huérfanos, viudos, ancianos, discapacitados y refugiados. Con frecuencia no se les presta atención, pero están en la iglesia o cerca de ella. Un indicador de la piedad de una iglesia es la forma en que trata a los marginados. El mundo favorece a los exitosos, los poderosos y los ricos. La iglesia existe para los otros. Se le ha confiado el cuidado de aquellos que están perdidos en los márgenes de la sociedad. Estos ministerios pue-

den tener distintas formas. Se puede designar un momento especial de oración por los necesitados. La iglesia también necesita un ministerio de esperanza y confianza para aquellos a quienes Dios decide no liberar en forma drástica.

El ministerio pastoral

La transformación de los creyentes es un proceso que dura toda la vida e involucra ministerios pastorales de discipulado y renovación. Los líderes y misioneros deben tener un corazón compasivo para ayudar a las personas a crecer en la fe y no alejarlas, para acompañarlas en sus luchas y no juzgarlas desde una posición de superioridad. Deben lidiar con las necesidades cotidianas de su congregación. Deben ministrar a los enfermos y moribundos, a aquellos que buscan orientación y responder a los que creen estar embrujados o poseídos. Las personas necesitan la sanación espiritual que surge de ser amados aún más que el bienestar físico.

La transformación de las iglesias también es un proceso continuo. A medida que el mundo que los rodea cambia, constantemente deben procurar comprender lo que significa ser testigos del reino de Dios en su contexto. En cuanto a las preocupaciones existenciales de las religiones populares, la iglesia debe desafiar los valores que subyacen a la mayoría de estas religiones: la obsesión con el ser, el presente y una vida buena en esta tierra. Debe cuidarse de los métodos pragmáticos y populares que ofrecen soluciones inmediatas pero corrompen el evangelio. La salud de la iglesia en este nuevo siglo dependerá en gran medida, no sólo de la ortodoxia religiosa, sino también de las respuestas bíblicas a las preguntas existenciales que enfrentan las personas en su vida diaria.

El ministerio de enseñanza

La enseñanza es el tercer ministerio transformador en la iglesia. Los creyentes mayores y más maduros deberían ser verdaderos ejemplos y maestros. Deben comenzar por donde están los creyentes jóvenes en su fe e instruirlos, alentarlos y amonestarlos con un espíritu de amor y firmeza. Deben mediar en los conflictos y procurar la unidad y armonía en la congregación, buscando lograr un equilibrio entre las necesidades de los miembros como individuos y las de la congregación como un todo. Deben brindar respuestas cristianas a las costumbres antiguas, como la adivinación, la brujería y la magia.

Pablo fue ejemplo de una enseñanza equilibrada. Cuando un movimiento de éxtasis invadió la iglesia en Corinto y algunos miembros se exaltaron hablando en lenguas, sanando y mediante otras manifestaciones visibles de la obra de Dios, el apóstol adoptó una postura firme procurando mantener el orden y la unidad. No rechazó a los nuevos en la fe por sus excesos y su búsqueda de sen-

sacionalismo. Más bien, los instruyó en amor y firmeza para que funcionaran como un cuerpo, sometiendo sus deseos personales al bienestar de la iglesia y velando para que su conducta no fuera una ofensa para el evangelio en el mundo que los rodeaba.

El ministerio de profecía

Todas las iglesias tienen un llamado profético. Deben proclamar las buenas nuevas de que un día la creación será restaurada a su estado de perfección; que la enfermedad, la soledad, el dolor y la muerte no existirán más; y que el pueblo de Dios vivirá eternamente en su presencia gozando de salud plena y alegría infinita. Esto es, verdaderamente, una vida buena. La iglesia debe examinar el contexto sociocultural en el que Dios la ha colocado y pronunciarse en contra del pecado, la injusticia, la opresión y el odio. Los criterios para emitir juicios no deben basarse en los valores de este mundo ni en el voto de la mayoría de los que se dicen ser cristianos. El fundamento es la Palabra de Dios, comprendida y aplicada por comunidades de creyentes comprometidos y proclamada en la sociedad en la que viven. Los líderes tienen la responsabilidad especial de ayudar a sus congregaciones en este ministerio (1 Ti. 3:2–7; Tit. 1:6–9).

En último lugar, las iglesias deben enfrentar los desafíos que presentan las religiones populares. Si no lo hacen, su testimonio público se verá comprometido debido a las prácticas privadas de sus miembros. Las iglesias tendrán una vida vibrante y un testimonio grato en el mundo sólo cuando todas las áreas de la vida estén bajo el señorío de Cristo.

Responder a las creencias y prácticas de las religiones populares

Al comienzo de este libro procuramos reconocer y lidiar con el problema que asedia a las misiones cristianas casi desde sus orígenes: el problema del cristianismo a dos niveles. Por medio del desarrollo de un modelo al que llamamos "contextualización crítica" tratamos de presentar los problemas y buscar soluciones. Nuestra tesis es que la comprensión de las manifestaciones religiosas del pueblo (las personas comunes en cualquier contexto socioreligioso) puede en sí misma ser un medio para llevar a cabo un ministerio adecuado que supla las necesidades sentidas de las personas y atienda a sus problemas.

La estructura de este libro ejemplifica nuestro enfoque por medio de la aplicación de dos modelos: la contextualización crítica como proceso que capacita a

las iglesias para crecer en madurez cristiana, y un marco de tres niveles para el análisis de la fenomenología religiosa que emplea analogías orgánicas y mecánicas. Habiendo presentado estos modelos en la sección 1 procuramos demostrar su aplicabilidad para los misioneros y líderes de iglesia que lidian con las creencias y prácticas de las personas a quienes ministran. Cada vez con mayor frecuencia, en nuestro mundo pluralista estos asuntos ya no conciernen sólo a los misioneros, sino que se plantean habitualmente en iglesias en comunidades que solían ser mayormente homogéneas en Europa occidental y América del Norte. El cristianismo a dos niveles es un fenómeno que impacta cada rincón del mundo de hoy. Esperamos que la presentación en la sección 2 de los principios subyacentes según su relación con las creencias, y en la sección 3 de las prácticas religiosas, capacite a los cristianos para relacionarse de manera eficaz con sus prójimos, tanto en sus contextos como alrededor del mundo.

Luego de haber comprendido los modelos e interactuado con las creencias y prácticas de las personas, presentamos en la sección 4 un interés por alcanzar y discipular a los perdidos. Nuestro enfoque es tanto teológico como misionológico ya que integramos los elementos de los modelos con la realidad del reino de Dios en la tierra y en el cielo: es empírico y transempírico. Éste ha sido nuestro objetivo y nuestra pasión, y como todos los que leen este libro, luchamos diariamente para aplicar estos principios a la realidad de nuestras vidas y ministerios. La contextualización crítica es un proceso continuo que terminará cuando todos estemos ante el trono de Dios juntos y nos reunamos con la gran multitud de creyentes de todas las lenguas, tribus y naciones, y alabemos al Cordero que murió por la salvación de todas las personas. ¡Sólo a Él sea la sabiduría, la honra, el poder y la gloria por siempre, amén! (Ap. 7:9, 12).

BIBLIOGRAFÍA

Adelowo, E. Dada. 1987. Divination as an aspect of healing processes in the major religions of Nigeria. *African Theological Journal* 16:70–95.

Antoine, Robert. 1975. *Rama and the Bards: Epic Memory in the Ramayana.* Calcutta: Thompson.

Attagara, Kingkeo. 1968. *The Folk Religion of Ban Nai.* Bangkok: Kurusapha Press.

Augsberger, David. 1986. *Pastoral Counseling Across Cultures.* Philadelphia: The Westminster Press.

Baago, Raj. 1968. *The Movement Around Subba Rao: A Study of the Hindu-Christian Movement Around K. Subba Rao in Andhra Pradesh.* Madras: The Christian Literature Society.

Barrett, David. 1968. *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements.* Nairobi: Oxford University Press.

Barrett, David. 1982. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World A.D. 1900–2000.* Nairobi, Kenya: Oxford University Press.

Becker, Ernest. *Denial of Death.* New York: Free Press. 1973.

Becker, Howard. 1957. Current sacred-secular theory. In *Modern Sociological Theory*. Howard Becker and Alvin Boxkoff, eds. New York: Dryden Press.

Bediako, Kwame. 1995. *Christiantiy in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Berger, Peter. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City: Doubleday and Company, Anchor Books.

Berger, Peter L., Brigitte Berger, and Hansfried Kellner. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness.* New York: Random House.

Berger, Peter, and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Garden City: Doubleday and Company.

Biallas, Leonard J. 1989. *Myths, Gods, Heros and Saviors*. Mystic, Conn.: Twenty-third Publications.

Bibby, Reginald. 1987. *Fragmented Gods.* Toronto: Irwin.

Bird, Frederick, 1980. The nature and function of ritual forms: A sociological discussion. *Studies in Religion* 9 (Fall): 387–402.

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind: Education and the Crisis of Reason.* New York: Simon and Schuster.
Bosch, David. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Broster, D. K. 1947. *The Flight of the Heron.* London: W. Heinemann.
Bulatao, Jaime C. 1992. *Phenomena and Their Interpretation: Landmark Essays 1957–1989.* Manila: Ateneo de Manila.
Bunn, John T. 1973. Glossolalia in historical perspective. In *Speaking in Tongues—Let's Talk about It.* Watson E. Mills, ed. Waco, Tex.: Word Books.
Burnett, David. 1988. *Unearthly Powers: A Christian Perspective on Primal and Folk Religion.* Eastbourne, England: MARC.
Carpenter, Mary Yeo. 1996. Familism and ancestor veneration: A look at Chinese funeral rites. *Missiology* 24: 503–17.
Carroll R., and M. Daniel. 1995. The Bible and the religious identity of the Maya of Guatemala at the conquest and today: Considerations and challenges for the nonindigenous. In J. Rogerson, M. Davies, and M. Carroll R., eds. *The Bible in Ethics.* Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
Cassierer, Ernst. 1944. *An Essay on Man.* New Haven, Conn.: Yale University Press.
Clendenin, Daniel B. 1995. From the verbal to the visual: Orthodox icons and the sanctification of sight. *Christian Scholar's Review* 30:30–46.
Codrington, Robert. 1969. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore.* Oxford: Clarendon. Originally published in 1891.
Cox, Monte B. 1994. *Missiological Implications of Kalenjin Traditional Concepts of Deity, Sin and Salvation.* M.A. thesis. Harding Graduate School of Religion.
———. 1997a. The symbolic anthropology of Mary Douglas: A primer for missionaries. Unpublished paper. Trinity Evangelical Divinity School.
———. 1997b. Wanted: Missionary generalists for holistic ministry. Unpublished paper. Trinity Evangelical Divinity School.
Curley, Richard T. 1983. Dreams of power: Social process in a West African religious movement. *Africa* 28:20–37.
Daneel, M. L. 1970. *Zionism and Faith-Healing in Rhodesia.* The Hague.
deYoung, John E. 1966. *Village Life in Modern Thailand.* Berkeley: University of California Press.

Donovan, Vincent. 1978. *Christianity Rediscovered.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Douglas, Mary. 1963. Techniques of sorcery control in Central Africa. In *Witchcraft and Sorcery in East Africa.* John Middleton and E. H. Winter, eds. London: Routledge and Kegan Paul.
———. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* London: Routledge and Kegan Paul.
Dye, T. Wayne. 1976. Toward a cultural definition of sin. *Missiology* 4:26–41.
Edwards, Jonathan. 1959. *Religious Affections.* New Haven, Conn.: Yale University Press.
Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Significance of Religious Myth, Symbolism and Ritual within Life and Culture.* New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
———. 1965. *Rites and Symbols of Initiation.* Translated by Willard R. Trask. New York: Harper and Row.
———. 1975. *Myth and Reality*. New York: Harper and Row.
———. 1976. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions.* Chicago: University of Chicago Press.
Ellul, Jacques. 1964. *The Technological Society*. New York: Random House.
Etuk, Udo. 1984. New trends in traditional divination. *African Theological Journal* 13:83–91.
Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1962. *Essays in Social Anthropology*. London: Faber.
Forde, Daryll. 1954. *African Worlds: Studies in Cosmological Ideas and Social Values of African People.* London: Oxford University Press.
Forman, Charles. 1985. Playing catch-up ball: The history of financial dependency in Pacific Island churches. In C. Miller, ed. *Missions and Missionaries in the Pacific.* New York: The Edwin Mellen Press.
Fountain, Daniel E. 1989. *Health, the Bible and the Church.* Wheaton, Ill.: The Billy Graham Center.
Frazer, Sir James George. 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* Abridged edition. London: Macmillan. Original 12 vols. published 1911–15.
Frazer, Sir James E. 1966 (orig. 1933–36). *The Fear of the Dead in Primitive Religion.* 3 vols. New York: Biblo and Tannen.

Geertz, Clifford. 1965. The impact of the concept of culture on the concept of man. *New Views of the Nature of Man.* John R. Platt, ed. Chicago: University of Chicago Press. 93–118.
———. 1979. Religion as a cultural system. In *Reader in Comparative Religion,* 4th ed. William A. Lessa and Evon Z. Vogt, eds. New York: Harper and Row. 78–89.
Gelner, Ernest. 1992 *Postmodernism, Reason and Religion.* London: Routledge.
Gennep, Arnold L. Van. 1960. *The Rites of Passage.* London: Routledge and Kegan Paul.
Gilchrist, E. 1987. Bab Farid. *Outreach to Islam.* III: 31–33.
Gittins, Anthony J. 1993. *Bread for the Journey: The Mission of Transformation and the Transformation of Mission.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Gmelch, George. 1989. Baseball magic. In *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural.* 2nd ed. Arthur C. Lehmann and James E. Myers, eds. Mountain View, Calif.: Mayfield Publishing.
Guilick. 1990. Chapel message. Fuller Theological Seminary.
Haracre, Helen. 1986. *Kurozumikyo and the New Religions of Japan.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Harder, Lydia 1988. Our God-talk: Images, idols, metaphors and masks. *Women's Concern Report.* Report No. 76. January–February. pp. 1–3.
Harrell, Stevan. 1979. The concept of soul in Chinese folk religion. *Journal of Asian Studies* 3:519–28.
Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Equiry into the Origins of Culture Change.* Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
Hauerwas, Stanley, and W. H. Willimon. 1989. *Resident Aliens.* Nashville: Abingdon.
Hayakawa, S. I. 1978. *Language in Thought and Action.* 2nd ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Hayashi, Minoru. 1996. Term paper at Trinity Evangelical Divnity School.
Hayes, Stephen. 1995. Christian response to witchcraft and sorcery. *Missionalia* 23:239–53.
Headland, Thomas N., Kenneth L. Pike, and Marvin Harris, eds. 1990. *Emics and Etics: The Insider Outsider Debate.* Nebury Park, Calif.: Sage Publications.
Henry, Rodney. 1971. *Filipino Spirit World: A Challenge to the Church.* Manila: OMF Publishers.

Hiebert, Paul G. 1993. 1993. Evangelism, church and kingdom. In *The Good News of the Kingdom*. Charles Van Engen, Dean S. Gilliland, and Paul Pierson, eds. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books. 151–61.
———. 1994. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker Book House.
———. 1999. *The Missiological Implications of Epistemological Shifts*. Vally Forge, Pa.: Trinity Press International.
Hill, Harriet. 1996. Witchcraft and the gospel: Insights from Africa. *Missiology: An International Review* 24:323–44
Hill, Harriet, and Jon Arensen. 1995. *The Best of Ethno-Info*. Nairobi, Kenya: Summer Institute of Linguistics.
Hobson, Steve. 1996. Filipino Worldview Conversion. Paper written for Trinity Evangelical Divinity School.
Horton, Robin. 1962. The Kalabari world-view: An outline and interpretation. *Africa: Journal of the International African Institute* 32:3:197–219.
———. 1964. Ritual man in Africa. *Africa* 34: 85–104.
———. 1967. African traditional thought and western science I & II. *Africa* 37:50–155.
Hyman, Ray, and Evon Z. Vogt. 1967. Water witching: Magical ritual in the contemporary United States. *Psychology Today*. May.
Idowu, E. Bolaji. 1970. Faiths in interaction. *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies* 4:85–102.
———. 1975. *African Traditional Religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Jeffrey, David L. 1980. Medieval monsters. In *Manlike Monsters on Trial*. Marjorie Halpin and Michael Ames, eds. Vancouver: University of British Columbia Press.
Jones, E. Stanley. 1959. *Conversion*. New York: Abingdon Press.
———. 1970. *The Reconstruction of the Church—On What Pattern?* Nashville: Abingdon Press.
Kähler, Martin. 1971. *Schriften zür Christologie und Mission*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
Kakar, Sudhir. 1982. *Shamans, Mystics, and Doctors: A Psychological Inquiring into India and Its Healing Traditions*. New York: Knopf.
Kato, Byang. 1975. *Theological Pitfalls in Africa*. Nairobi: Evangel Publishing House.
Kavanaugh, John F. 1991. *Following Christ in a Consumer Society—Still: The Spirituality of Cultural Resistance*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Keyes, Charles F. 1990. Buddhist practical morality in a changing agrarian world: A case study in northeastern Thailand. In *Ethics, Wealth and Salvation.* R. Sizemore and D. Swearer, eds. Columbia: University of South Carolina Press.
Keysser, Christian. Trans. Alfred Allin and John Kuder. 1980. *A People Reborn.* Pasadena: William Carey Library.
Kibor, Jacob. 1998. *Persistence of Female Circumcision Among the Marakwet of Kenya: A Biblical Response to a Rite of Passage.* Ph.D. dissertation, Trinity Evangelical Divinity School.
Kim, John T. 1996. *Protestant Church Growth in Korea.* Belleville, Ontario, Canada: Essence Publishing.
King, Eleanor. 1983. Reflections on Korean Dance. In *Korean Art 4: Korean Dance, Theater and Cinema.* The Korean Natonal Commission for UNESCO. Seoul: The si-sa-yong-o-sa.
Kirwen, Michael. 1987. *The Missionary and the Diviner: Contending Theologies of Christian and African Religions.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture.* Berkeley: University of California Press.
Kramer, Gerald P., and George Wu. 1970. *Introduction to Tainwanese Folk Religions.* Taipei: Privately printed.
Kranft, B. M. 1985. *Good Company and Violence: Sorcery and Social Action in a Lowland New Guinea Society.* Berkeley: University of California Press.
Kraus, C. Norman. 1974. *The Community of the Spirit.* Grand Rapids: Eerdmans.
———. 1987. *Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective.* Scottdale, Pa.: Herald Press.
Kroker, Vlademar. 1987. Spiritism in Brazil. *Missions Focus* 15:1–6.
Kuhn, T. S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
Larson, Gerald J., ed. 1974. *Myth in Indo-European Antiquity.* Berkeley: University of California Press.
Lasisi, Lawrence A. 1998. Bridges to Yoruba Muslims from African Indigenous Churches: Contextualizing the Gospel for Muslims in Southwestern Nigeria. Pasadena, Calif.: School of World Mission, Ph.D. proposal. Fuller Theological Seminary.
Laudan, Larry. 1977. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth.* Berkeley: University of California Press.
———. 1996. *Beyond Positivism and Relativism: Theory Method and Evidence.* Boulder, Colo.: Westview Press.

Lausanne Committee for World Evangelization. 1978. *The Willowbank Report: Report on a Consultation on Gospel and Culture.* Wheaton: Lausanne Occasional Papers No. 2.
Layard, A. H. 1861. *Nineveh and Babylon.* London: Murray.
Lessa, William A. 1966. *Ulithi, a Micronesian Design for Living.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
LeVine, Robert. 1973. *Culture, Behavior and Personality.* Chicago: Aldine Publishing.
Lewis, C. S. 1961. *The Screwtape Letters.* New York: Macmillan.
———. 1970. *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics.* Grand Rapids: Eerdmans.
Lewis, I. M. 1986. *Religion in Context: Cults and Charisma.* Cambridge: Cambridge University Press.
Lim, Guek Eng. 1984. Christianity encounters ancestor worship in Taiwan. *Evangelical Review of Theology*:225–35.
Loewen, Jacob. 1975. *Culture and Human Values: Christian Intervention in Anthropological Perspective.* Pasadena, Calif.: William Carey Library.
Lowery-Palmer, Alma. 1980. *Yoruba World View and Compliance.* Ph.D. dissertation. University of California Riverside. University Microfilm Institute.
Magesa, Laurenti. 1997. *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Malinowski, Bronislaw. 1954. *Magic, Science and Religion and Other Essays.* Garden City, N.Y.: Doubleday.
Marett, Robert R. 1909. *The Threshold of Religion.* 2nd ed. London: Methuen.
Masson, Denis, 1995. What makes them tick? African versus Western thinking processes. In *The Best of Ethno-Info.* Harriet Hill and Jon Arensen, eds. Nairobi: Summer Institute of Linguistics.
Matta, Roberto da. 1991. *Carnivals, Rogues and Heros: An Interpretation of the Brazilian Dilemma.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame.
Mauss, Marcel. 1967. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies.* New York: W. W. Norton.
May, L. Carlyle. 1956. A survey of glossolalia and related phenomena in non-Christian religions. *American Anthropologist* 58:75–96. Reprinted in *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia.* Watson E. Mills, ed. Grand Rapids: Eerdmans.
May, Rollo. 1991. *The Cry for Myth.* New York: Delta Publishing.
Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy.* Nairobi: Heinemann.

McFarland, H. Neill. 1967. *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan.* New York: Macmillan.
McGregor, Don E. 1969. Learning from Wape mythology. *Practical Anthropology* 16:201–15.
McIIwain, Trevor. 1991. *Building on Firm Foundations.* 10 vols. Sanford, Fla.: New Tribes Mission.
Mendosa, Eugene. 1989. Characteristics of Sisala diviners. In *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural.* Arthur C. Lehmann and James E. Myers, eds. Mountain View, Calif.: Mayfield Publishing. 247–53
Middleton, John. 1960. *Lugbara Religion.* London: Oxford University Press.
Mikulencak, Ruby 1987. Science and magic collide in African magic. *Evangelical Missions Quarterly* 23:358–363.
Miller, Char, ed. 1985. *Missions and Missionaries in the Pacific.* New York: The Edwin Mellen Press.
Moody, Edward J. 1989. Urban witches. In *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural.* Arthur C. Lehmann and James E. Myers, eds. Mountain View, Calif.: Mayfield Publishing. 247–53.
Moyo, Ambrose. 1996. *Zimbabwe: The Risk of Incarnation.* Geneva: WCC Publications.
Mulder, J. A. Neils. 1979. *Everyday Life in Thailand: An Interpretation.* Bangkok: D. K. Books.
Mukund, Mulumba. 1988. *Witchcraft Among the Kasaian People of Zaire: Challenge and Response.* Ph.D. dissertation. Fuller Theological Seminary.
Namunu, Simeon. n.d. Spirits in Melanesia and the Spirit in Christianity. Pasadena, Calif.: School of World Mission.Unpublished paper.
Neill, Stephen. 1961. *Christian Faith and Other Faiths.* London: Oxford University Press.
Newbigin, Leslie. 1958. *One Body, One Gospel, One World.* London and New York: International Missionary Council.
Offiong, Daniel A. 1991. *Witchcraft, Sorcery, Magic and Social Order among the Ibibio of Nigeria.* Enugu, Nigeria: Fourth Dimension Publishing.
Oleska, Michael. 1987. *Alaskan Missionary Spirituality.* New York: Paulist Press.
Olthuis, James H. 1985. On worldviews. *Christian Scholar's Review* 14:153–64.

Ong, W. J. 1969. World as view and world as event. *American Anthropologist* 71:634–47.
Opler, Morris E. 1945. Themes as dynamic forces in culture. *American Journal of Sociology* 51:198–206.
Parrinder, G. *Witchcraft: European and African.* London: Faber and Faber. 1958.
Parsons, Talcott, and Edward Shils, eds. 1952. *Toward a General Theory of Action.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Pattison, E. Mansell. 1989. Psychosocial interpretations of exorcism. In *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural.* Arthur C. Lehmann and James E. Myers, eds. Mountain View, Calif.: Mayfield Publishing, 264–77.
Peirce, Charles. S. 1955. [Original 1940] *Philosophical Writings of Peirce.* Justus Buchler, ed. New York: Dover Publications.
Pepper, Stephen. 1949 *World Hypotheses.* Berkeley: University of California Press.
Peterson, Eugene. 1994. *Subversive Spirituality.* Grand Rapids: Eerdmans.
———. 1996. *Living the Message: Daily Reflections with Eugene H. Peterson.* San Franscisco: HarperSanFrancisco.
———. 1997. *Leap Over a Wall: Earthly Spirituality for Everyday Christians.* San Francisco: HarperSanFrancisco.
Pike, K. L. 1954. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.* The Hague: Mouton.
Pobee, John. 1982. Political theology in the African context. *African Theological Journal* 11:168–72.
———. 1996. *West Africa: Christ Would be an African Too.* Geneva: WCC Publications.
Price, Raymond. 1964. Indigenous Yoruba psychiatry. In *Magic, Faith and Healing.* Ari Kiev, ed. New York: The Free Press.
Puhvel, Jen, ed. 1970. *Myth and Law among the Indo-Europeans: Indo-European Comparative Mythology.* Berkeley: University of California Press.
Rao, Raja. 1967. *Kanthapura.* New York: New Directions Publishing.
Rattray, R. S. 1923. *Ashanti.* London: Oxford University Press.
———. 1954. *Religion and Arts in Ashanti.* London: Oxford University Press.
Ray, Benjamin. 1976. *African Religions: Symbol, Ritual and Community.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Richardson, Don. 1978. *Peace Child.* Glendale, Calif.: Regal.
———. 1981. *Eternity in Their Hearts.* Ventura, Calif.: Regal Books.

Ritchie, Mark A. 1996. *Spirit of the Rainforest: A Yanamam Shaman's Story*. Chicago: Island Lake Press.
Ro, Bong Rin, ed. 1985. *Christian Alternatives to Ancestor Practices*. Taichung, Taiwan: Asia Theological Association.
Robarchek, C. A. 1989. Primitive warfare and the ratiomorphic image of mankind. *American Anthropologist* 91:903–20.
Robertson Smith, W. 1889. *The Religion of The Semites*. Edinburgh: Black.
Rosenau, Pauline. 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Rubingh, Eugene. 1974. The African shape of the gospel. *Impact*. (March): 3–5.
Saussure, Ferdinand de. 1983. [1916] *Course in General Linguistics*. Trans. Roy Harris. Chicago: Open Court Classics.
Schreiter, Robert. 1987. *New Catholicity: Theology Between the Global and Local*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Scotchmer, David. 1989. Symbols of salvation: A local Mayan Protestant theology. *Missiology* 8:449–54.
Shaw, R. Daniel. 1981. Every person a shaman: The use of supernatural power among the Samo. *Missiology* 9:159–165.
———. 1990. *Kandila: Samo Ceremonialism and Interpersonal Relationships*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
———. 1996. *From Longhouse to Viullage: Samo Social Change*. Fort Worth: Harcourt Brace.
Shorter, Aylward. 1985. *Jersus and the Witchdoctor: An Approach to Healing and Wholeness*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Slack, Jim. 1990. *Evangelism among People who Learn Best by Oral Tradition: The Storying or Chronological Bible Communication Method*. Foreign Mission Board, Southern Baptist Convention.
Sperber, Dan. 1974. *Rethinking Symbolism*. Trans. Alice Morton. Cambridge: Cambridge University Press.
Staples, Russell. 1982. Western medicine and the primal world-view. *International Bulletin of Missiological Research* 6:70–71.
Stark, Rodney. 1993. Europe's receptivity to new religious movements: Round two. *Journal for the Scientific Study of Religion* 32:389–97.
Stephen, M. 1987. Contrasting images of power. In *Sorcerer and Witch in Melanesia*. M. Stephen, ed. New Brunswick: Rutgers University Press 249–304.

Stevens, David. 1997. The earth is more to God than scenery for humans. *Gospel Herald* July 22, 1–3, 8.
Stott, John. 1991. *Life in Christ*. Grand Rapids: Baker Book House.
Strelan. John G. 1978. *Search for Salvation: Studies in the History and Theology of the Cargo Cults*. Adelaide: Lutheran Publishing House.
Sumption, Jonathan. 1975. *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
Sundkler, Bengt. 1961. *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press.
Taber, Charles. 1991. *The World Is Too Much With Us: "Culture" in Modern Protestant Missions*. Macon, Ga.: Mercer University Press.
Tambiah, S. J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1973. The form and meaning of magical acts: A point of view. In *Modes of Thought*. R. Horton and R. Finnegan, eds. London: Faber and Faber Ltd. 199–229.
Taylor, J. V. 1958. *The Growth of the Church in Buganda*. London: Greenwood.
———. 1963. *The Primal Vision: Christian Presence amid African Religion*. London: SCM Press.
Tempels, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine.
Tippett, Alan. 1967. *Solomon Islands Christianity*. New York: Friendship.
Troeltsch, Ernst. 1931. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. New York: Macmillan.
Truzzi, Marcello. 1989. The occult revival as popular culture. In *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. Arthur C. Lehmann and James E. Myers, eds. Mountain View, Calif.: Mayfield Publishing. 403–11.
Turner, Harold. 1967. *African Independent Church*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
———. 1981. Religious movements in primal (or tribal) societies. *Mission Focus* 9:45–54.
Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin Books.
———. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
———. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Cultures: Anthropological Perspective*. New York: Columbia University Press.

Tylor, E. B. 1913 (orig. 1873). *Primitive Culture: Researches into the Develpment of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. New York: Brentano's.
Van Engen, Charles. 1996. *Mission on the Way*. Grand Rapids: Baker Book House.
Van Rheenen, Gailyn. 1991. *Communicating Christ in Animistic Contexts*. Grand Rapids: Baker Book House.
Verger, Pierre. 1969. Trance and convention in Nago-Yoruba Spirit Mediumship. *In Spirit Mediumship and Society in Africa*. John Beattie and John Middleton, eds. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
von Bertalanffy, Ludwig. 1981. *A Systems View of Man*. Paul A. LaViolette, ed. Boulder, Colo.: Westview Press.
Wagley, Charles, and Eduardo Galvao. 1949. *The Tenetehara Indians of Brazil*. New York: Columbia University Press.
Wakatama, Pius. 1976. *Independence for the Third World Church, An African Perspective on Missionary Work*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
Wallace, Anthony F. C. 1956. Revitalization movements. *American Anthropologist* 58:264–81.
Walls, Andrew F. 1996. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Warneck, John. 1954. *The Living Christ and Dying Heathenis: The Experiences of a Missionary in Animistic Heathanism*. Grand Rapids: Baker Book House.
Warner, Paula. 1990. African healer vs. missionary physician. *Evangelical Missions Quarterly* 26: 396–404.
Weber, Max. 1946. The Protestant sects and the spirit of capitalism. In *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
Wesley, John. 1952. *Plain Account of Christian Perfection*. London: Epworth.
Westermark, Eduard A. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*.
Whiting, John W. M., and Irvin L. Child. 1953. *Child Training and Personality: A Cross-Cultural Study*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
Wiens, Delbert. 1995. *Stephen's Sermons and the Structure of Luke–Acts*. N. Richland Hills, Tex.: BIBAL Press.
Williamson, Sidney G. 1965. *Akamba Religion and the Christian Faith*. Accra: Ghana Universities Press.

Wilson, Monica. 1954. Nyakyusa ritual and symbolism. *American Anthropologist* 56, no. 2.
Wink, Walter. 1992. *Engaging the Powers: Discernment and Resisting World Domination.* Minneapolis: Fortress Press.
Wolf, Eric R. 1962. *Sons of the Shaking Earth.* Chicago: University of Chicago Press.
Worsley, Peter M. 1968. *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo Cults" in Melanesia.* 2nd ed. New York: Schocken Books.
———. 1997. Cargo cults. In *Magic, Witchcraft, and Religion.* 4th edition. Arthur Lehmann and James Myers, eds. Mountain View, Calif.: Mayfield Publishing. 342–46.
Yamamori, Tetsunao, and Charles Taber, eds. *1975. Christopaganism or Indigenous Christianity?* South Pasadena, Calif.: William Carey Library
Yancy, Philip. 1983. Finding the will of God: No magic formulas. *Christianity Today.* September 16, 24–27.
———. 1990. *Where is God When it Hurts?* Rev. ed. New York: Harper Paperbacks.
Young, Joshua U. 1986. *Black and African Theologies: Siblings or Distant Cousins?* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
Zahniser, A. H. Mathias. 1997. *Symbol and Ceremony: Making Disciples Across Cultures.* Monrovia, Calif.: MARC.
The Economist, 1995. Witchcraft in South Africa. December 9, 85–86.
———. 1995. Chinese offices: Geomancing the stone. *The Economist.* November 25, 90–91.
———. 1995. South Africa: Traditional Healers. *The Economist.* November 25, 86–87.

Se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos de
Ediciones CC
Córdoba 419 Villa Nueva, Pcia. de Córdoba
Abril de 2009
Tirada: 500 ejemplares
IMPRESO EN ARGENTINA