

El fenómeno religioso en un contexto de cambios: las bases del sincretismo religioso de Manuel Marzal

Religious phenomenon in context: the basis of religious syncretism of Manuel Marzal

JORGE LUIS ROJAS RUNCIMAN¹

Universidad Nacional Federico Villarreal
jrojasr@unfv.edu.pe / jorch2386@gmail.com

Recibido: 20 de marzo de 2023

Aceptado: 29 de abril de 2023

Resumen

Este artículo analiza el libro *Estudios sobre religión campesina*, publicado en 1977, por Manuel Marzal. A través de este libro, se busca comprender la complejidad del fenómeno religioso en los espacios campesinos, en una época marcada de profundos cambios. Para explicar dicha complejidad, Marzal propone como marco teórico e interpretativo el *sincretismo religioso*, propuesta que une tres perspectivas: antropológica, histórica y teológica.

Palabras clave: cambio cultural, campesinado, fenómeno religioso, sincretismo.

Abstract

This article analyzes the book *Estudios sobre religión campesina*, published in 1977, by Manuel Marzal. Through this book, Marzal tries to understand the complexity of the religious phenomenon in peasant spaces at a time marked by profound changes. To explain this complexity, Marzal proposes religious syncretism as a theoretical and interpretive framework, a proposal that unites three perspectives: anthropological, historical, and theological.

Keywords: cultural change, religious phenomenon, peasant, syncretism.

1. Introducción

Manuel Marzal (1931-2005) fue uno de los investigadores más importantes de la antropología religiosa en el Perú. Como antropólogo, profesor universitario y sacerdote, Marzal se interesó por estudiar, comprender y explicar la complejidad del fenómeno religioso peruano. Por medio de la etnografía y la acción pastoral, pudo interactuar con la población, observando la percepción y sentimientos que la religión ejercía en ellos como en su sociedad. Para explicar los procesos que ha atravesado este fenómeno, acudió a la historia y el estudio de fuentes de primera mano, con el propósito de conocer cómo la religión cristiana reconfiguró las organizaciones y estructuras indígenas, aunque, las prácticas religiosas no seguían los modelos institucionales cristianos, sino que habían sido alteradas por las culturas locales.

Para Marzal, la religión fue un sistema compuesto por cinco elementos: *los ritos, las formas de organización, las creencias, las normas éticas y el sentimiento*. La importancia de cada uno de estos componentes está en función de las características culturales del espacio dónde se practica porque es posible encontrar religiones con más elementos rituales, otras que poseen más organizaciones

¹ Profesor de la Especialidad de Antropología de la Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima - Perú.

y/o estén mejor organizadas, otras más éticas y así sucesivamente. El investigador debe conocer las características particulares del sistema religioso y del espacio que está estudiando, en especial, cuando existe una interacción entre sistemas, como ocurría en las zonas rurales andinas.

El *sincretismo religioso* fue la propuesta teórica que utilizó Marzal, a lo largo de su vida, para interpretar el fenómeno religioso peruano. El sincretismo está presente en todas las religiones porque, cuando dos religiones entran en contacto, cada una con sus respectivos ritos, mitos y sistemas de creencias, pueden desarrollarse tres situaciones: la primera que ambas religiones se junten en una nueva, produciendo una síntesis; la segunda en que ambas se yuxtaponen y cada una mantenga su propia identidad; y la tercera, que ambas se integren en una sola, pero siendo posible identificar los orígenes de sus componentes y producir así un verdadero sincretismo (Marzal, 1988 [1985], p.170.).

A través del contacto e interacción entre los dos sistemas religiosos, se desarrollará un complejo proceso que se nutre de cuatro subprocesos: persistencia, desaparición, síntesis y reinterpretación (Marzal, 1988 [1977], p. 24). Todos estos subprocesos se han desarrollado de forma conjunta, pero la preponderancia de uno sobre el resto obedecería a las particularidades del espacio de estudio. Para demostrar este punto, Marzal dirigió su mirada a los rituales religiosos e identificó tres tipologías: a) se acepta el ritual cristiano y se le da un significado indígena; b) se conserva el ritual indígena y se le da un significado cristiano y c) se acepta el ritual cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados. Para Marzal, el sincretismo peruano tuvo su origen la evangelización del territorio porque, al dejarse de practicar los cultos religiosos incaicos, las personas retomaron sus prácticas religiosas locales. Son éstas las que interactuaron con el cristianismo a lo largo de los siglos, por tanto, el sistema religioso actual es un producto histórico y cultural de esta interacción. A grandes rasgos, éstas son las bases del *sincretismo religioso* propuesto por Marzal.

Este trabajo forma parte de una investigación que estoy realizando en torno a la obra antropológica que Marzal publicó entre 1971 y 1985. En este periodo, observamos una evolución en la interpretación que realiza en torno al fenómeno religioso. Pasó de los estudios de caso, de corte etnográfico clásico, a investigaciones sobre el desarrollo de determinados temas a través del tiempo. Por otra parte, para fortalecer más sus hipótesis, hizo comparaciones con otros espacios internacionales, como México y Brasil. Después de 1985, el *sincretismo religioso*, como teoría y marco interpretativo, fue materializado.

En esta oportunidad, analizaré el libro *Estudios sobre religión campesina*, escrito en 1977², no solo porque aquí están las bases del *sincretismo religioso* sino porque se realizan comparaciones entre comunidades costeñas y serranas, así como también, el desarrollo de una propuesta histórica, cultural y pastoral sobre los elementos estudiados. Para el estudio de este libro, es importante contextualizar a Marzal, es decir, conocer algunas de sus experiencias personales y cómo éstas se vincularon en un periodo de profundas transformaciones, mismas que llevaban al límite las interpretaciones de las ciencias sociales sobre las múltiples realidades que conformaban al Perú.

2. Marzal en su laberinto: Experiencias personales y contextos latinoamericanos en transformación

Manuel Marzal nació en España en 1931. Ingresó a la orden jesuita a los dieciocho años y, aun siendo un novicio, se le informó que partiría al Perú. El contexto político mundial estaba tomando una nueva forma, en especial, con el surgimiento de dos bloques, capitalista y comunista, que buscaban el control social, político y económico del mundo y que daría comienzo al periodo conocido como la Guerra Fría. En España, el régimen de Francisco Franco (1939-1975) controlaba el gobierno y contaba con el respaldo de la iglesia y algunas órdenes religiosas, entre ellos los jesuitas, que veían conveniente la formación del “Nuevo Estado” (García Ocón, 2019). El Perú, el general Manuel Odría (1948-1956) era el presidente y buscó su modernizar al país, impulsando un proceso de industrialización y atracción de inversión extranjera. Uno de los fenómenos más importantes desarrollados durante este gobierno fue la masiva migración de la zona rural a la urbana en busca de mejores condiciones de vida.

Marzal llegó a Lima en 1951, lugar donde realizó sus estudios en Humanidades hasta 1954. Luego de concluirlos, Marzal partió a Ecuador para continuar con sus estudios filosóficos y se quedó hasta 1957. Es aquí donde Marzal tuvo su primer contacto con los indígenas y observó, de primera mano, las terribles condiciones en las que vivían y la exclusión y marginación que recibían por parte de la población a raíz de su condición étnica. Marzal buscó el “rostro humano” de estos individuos (Sánchez Paredes, 2013, p. 27).

¿Por qué buscó ese rostro humano de los indígenas ecuatorianos? La respuesta la podemos encontrar en las reformas que la Iglesia Católica comenzó a implementar, en especial, para hacer frente a los grupos cristianos protestantes que tenían cada vez más una mayor presencia en el continente.

De otro lado, desde la segunda mitad del siglo XX, hubo una serie de transformaciones que afectaron a la sociedad latinoamericana, y por extensión, a la Iglesia católica. El Concilio Vaticano II (1962-1965) motivó a que la Iglesia asumiera nuevos compromisos con el desarrollo humano, reconociendo la urgencia de pronunciarse frente a los desafíos del marco político y los rápidos cambios en las relaciones económicas existentes (Krüggeler, 2022, p. 32). Los procesos de industrialización, los discursos sobre el progreso económico y la modernidad, la migración del campo a la ciudad y la división del mundo entre países desarrollados y subdesarrollados llevaron a la iglesia católica a reflexionar sobre su papel en este contexto de profundos cambios. La labor pastoral hizo que los miembros de la iglesia entren en contacto con múltiples escenarios, adquiriendo un nuevo compromiso con los pobres y marginados producto de las grandes desigualdades sociales (Romero, 2016, pp. 14-16).

El contacto con los indígenas ecuatorianos sumergió a Marzal en esa “realidad dolorosa”. En los escritos producidos a partir de esta experiencia, hizo una descripción típica de la época, es decir, mencionó el carácter racial, cultural y espacial del indígena, la lengua que habla, las vestimentas que usa y las costumbres que practica. Para él: “hay que llamar indio no solo al que históricamente conocemos por tal, sino a todos los que culturalmente viven como él, aunque lleven en sus venas, algunas gotas de sangre blanca” (Sánchez Paredes, 2013, pág. 25). De forma consciente o inconsciente, reprodujo una visión paternalista y esencialista en torno a los indígenas.

Algo que lo marcó fue el tipo de prácticas religiosas que realizaron los indígenas ecuatorianos, pregunta que buscó responder al volver al Perú.

A su salida de Ecuador, Marzal se contactó con la compañía Puquio-Cocha, en Junín, para realizar labores pastorales entre los indígenas mineros. A diferencia de Ecuador, los indígenas que radicaban en esta zona del país desarrollaban una identidad mestiza con base en la relación con agentes foráneos. En sus propias palabras, Marzal no tuvo problema con la “muralla del quechua” (Sánchez Paredes, 2013, p. 28). Esta experiencia pastoral le permitió conocer mejor sobre las costumbres y creencias religiosas de los indígenas. Si bien el Concilio Vaticano II aún no se había desarrollado, la política eclesiástica mundial buscaba establecer un puente comunicativo entre los cánones y las culturas locales, que era diversas y complejas.

En 1961 viajó a México y fue ordenado sacerdote jesuita. Es en este lugar donde tomó contacto con la antropología. En este país, la antropología tuvo un desarrollo académico e institucional porque, con base en la idea de nación que se manejaba, se buscó implementar políticas que permitan la inclusión de la población indígena en este proyecto de carácter nacional. Las políticas públicas y culturales, por tanto, tuvieron un marcado corte indigenista. En el Perú, por el contrario, la antropología estaba aún en pleno desarrollo y, a diferencia de México, no contaba con una estrecha relación con las instituciones públicas, salvo en determinados periodos. En 1952, con la ejecución del proyecto de antropología aplicada en la ex hacienda Vicos, a cargo de la Universidad de Cornell, tuvo como objetivo mejorar las condiciones de vida de sus habitantes y modernizar el espacio rural. El gobierno utilizó políticamente este proyecto y se hablaba del “milagro” de Vicos, aunque, no dio el mismo respaldo a otros proyectos como el que fue implementándose en Puno Tambopata.

Marzal realizó sus estudios antropológicos en la Universidad Iberoamericana, teniendo como maestros a figuras como Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm, Felipe Pardinas, Jorge López Moctezuma, entre otros, lo que llevó a profundizar sus conocimientos en torno al indigenismo, la antropología de la religión, historia de la antropología y desarrollo de los grupos indígenas (Sánchez Paredes, 2013, pp. 38-39). Con la conclusión de sus estudios y la obtención del grado de maestro en antropología, Marzal volvió al Perú; a su llegada, se topó con un escenario muy diferente al que dejó.

En 1968, el general Juan Velasco Alvarado dio un golpe de estado e implementó una serie de reformas, poniendo especial atención al problema indígena. Para darles un nuevo estatus jurídico a las comunidades indígenas se decidió llamarlas “comunidades campesinas”, en la zona andina, y “comunidades nativas” a las existentes en la amazonia. Para Carmen Salazar Soler “esta sustitución fue adoptada también en el lenguaje común para designar a los individuos que pertenecen a éstas y viven en ellas” (Salazar Soler, 2014, p. 82). El estudio de las comunidades continuó siendo el objeto de estudio de la antropología peruana pero ya no la consideró como un elemento aislado de la realidad peruana sino conectada a ésta y cómo se ve afectada por los procesos de cambio, su inserción en los circuitos económicos e interrelación con otros espacios comunales, regionales y nacionales. Por otra parte, los antropólogos peruanos dejaron de estudiar las continuidades culturales y, bajo las influencias de las corrientes marxistas y estructuralistas, dirigieron su atención hacia las organizaciones y estructuras sociales, la economía, la política y la ideología.

La universidad San Marcos y el Instituto de Estudios Peruanos serán los principales espacios de producción de las ciencias sociales peruanas, aunque en este contexto, se fundó en la Universidad Católica la Facultad de Ciencias Sociales. Marzal ocupó un puesto como profesor en esta universidad, sin embargo, no descuidó su labor pastoral. A finales de la década de los 60's y principios de los 70's, los estudios sobre las prácticas religiosas eran relegadas, en parte, porque algunos académicos marxistas consideraban que la religión era una falsa ideología o "un opio para el pueblo".

Marzal se opuso a esta concepción por parte de los marxistas y concentrará sus estudios en torno a la religión popular. En el Cuzco, fundará con otros religiosos el CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), donde se impartieron cursos a los sacerdotes y agentes pastorales para estudiar la cultura andina y promover los estudios sobre religión popular (Sánchez Paredes, 2013, p. 43). También participó en la fundación del Instituto Pastoral Andina, ente encargado de estudiar el fenómeno religioso entre los grupos quechuas y aymaras. Por esos mismos años, otros intelectuales y activistas católicos desarrollaron un pensamiento que sería conocido como la "Teología de la Liberación", corriente que dio mayor peso a la práctica cristiana por sobre la creencia. El padre Gustavo Gutiérrez, su más importante representante, buscó conectar el tema de la Iglesia de los pobres, con la experiencia y reflexión de la iglesia latinoamericana sobre los pobres y su práctica histórica motivada por su fe (Romero, 2016, pág. 16). Si bien alcanzó un desarrollo aceptable en varias comunidades, no obtuvo la misma resonancia en comunidades amazónicas porque la cuestión indígena no se trataba desde su heterogeneidad cultural sino desde su subordinación frente lo económico o de clase (Espinoza, 2015, p. 273). Pero no todo era malo puesto que, en la Amazonía, las ideas teológicas llegaron junto con ideas novedosas y críticas desarrolladas por las ciencias sociales y la antropología. En Iquitos, en 1971, hubo una reunión en la que participaron miembros de la estructura eclesiástica junto con antropólogos, sociólogos y médicos, cuyo propósito fue incorporar una visión antropológica a la acción misionera (Espinoza, 2016, p. 47)

Volviendo al Cuzco, Marzal estudió el desarrollo de la religión popular en la parroquia piloto de Urcos, conformada por cinco pueblos: Coñamuro, Wanqara, Urpay, Andahuayllillas y Urcos. Producto de sus investigaciones nació su primer libro, *El mundo religioso de Urcos* (1971). Este trabajo aplicó los métodos antropológicos tradicionales como la observación participante, entrevistas, aplicación de encuestas, recopilación de tradiciones orales y revisión de los registros parroquiales. Al investigar el grado de modernización de éstas, utilizó la propuesta teórica del *Continuum Folk-Urbano*, de Robert Redfield, para conocer el proceso de individualización, desorganización y secularización existente en Urcos. Marzal observó que la religión tiene una finalidad social, porque el campesino reinterpreta el ritual religioso católico desde su cultura, descomponiéndola en partes e integrando aquellos elementos que le sirvieron para fortalecer su propia organización social.

En la década de los 70, las ciencias sociales peruanas realizaron grandes aportes gracias al desarrollo de estudios antropológicos, históricos y etnohistóricos. En el campo de los estudios religiosos, los antropólogos estudiaron la mitología, el mesianismo, la aculturación y resistencias religiosas, las fiestas patronales, entre otros temas más. Marzal, desde su posición como profesor universitario, contactó con especialistas de diversas áreas de ciencias sociales, nacionales y

extranjeros, cuya influencia se vería reflejada en sus obras posteriores. Buscó formular marcos teóricos y metodológicos capaces de explicar las complejidades del fenómeno religioso peruano. Además, dichos fenómenos no deben analizarse únicamente desde la etnografía actual sino investigarlos a través del tiempo, en procesos de larga duración, con el propósito de conocer los mecanismos que le dieron forma y coherencia a los mismos. Es así como, en 1977, publicó su segundo libro, *Estudios sobre Religión Campesina*, donde conjugó sus conocimientos antropológicos, históricos y pastorales para formular un marco interpretativo de los casos presentados en esta obra. Pasaré a explicar estos puntos.

3. La comparación como propuesta

Este libro está compuesto por tres estudios: 1) la imagen de Dios que los pobladores de Ayaviri (Puno) poseen; 2) el estudio de la convivencia previa al matrimonio cristiano en tres comunidades del distrito de Orurillo (Puno) y 3) una visión global del sistema religioso de los campesinos bajopiuranos. Al leer estos tres temas de investigación, uno se preguntaría cuál es el hilo conductor entre los tres. Marzal sostuvo que, a pesar de las diferencias geográficas y temáticas, en los tres casos existieron: “cierta representatividad y que reflejan el pensamiento y el ritual del campesino peruano más allá de las fronteras metodológicas elegidas” (Marzal, 1988 [1977], p. 13). Marzal encontró que la creencia de los pobladores dio coherencia al sistema religioso, mientras que la acción ritual permitió la perpetuación de estas creencias, por tanto, mantienen el sistema a través del tiempo. Por último, la acción ritual no podría ejecutarse si no existiera una organización por parte de la población. Todos estos puntos convergen entre sí y dan coherencia al sistema religioso que Marzal llama campesino.

Como punto inicial, se explicará lo que se entiende como religión. Edward B. Tylor, antropólogo evolucionista, definió la religión como la creencia en seres espirituales, sin embargo, Marzal calificó esta definición como “mínima” porque, sin la aceptación de los seres divinos, no existirían religiones (Marzal, 1988 [1977], p. 104). La segunda definición la toma del fenomenólogo Joaquim Wach, que se basa en la experiencia del sujeto en la búsqueda de comunicarse con los seres divinos. Esta experiencia tendría: una expresión teórica o doctrina (mitos, creencias, etc.), una expresión práctica o culto (rituales) y expresiones sociológicas o comunión (organizaciones, grupos, etc.). Todos estos elementos tuvieron un impacto tanto en lo individual como en lo colectivo (Marzal, 1988 [1977], p. 211). Para comprender mejor esta experiencia religiosa, Marzal la asoció con la perspectiva religiosa propuesta por el antropólogo Clifford Geertz en su artículo “Religion as a cultural system”, escrito en 1965.

Geertz fue uno de los representantes de la antropología simbólica. Estos antropólogos entendían a la cultura como un sistema de símbolos y significados que son compartidos entre sí, aunque, dicho símbolo podría tener diversos significados. En la década de los 60's y 70's, Geertz estuvo más interesado en comprender la cultura desde sus propios términos y, a través de la descripción densa, el antropólogo conoció las complejidades, sutilezas y matices de un grupo particular, y de esa forma, elaboró un concepto de cultura general a partir de estos conocimientos. Por esta razón, Geertz estuvo más interesado en estudiar la acción simbólica y el uso que las personas hacen de los sistemas simbólicos. En el caso de la religión, las creencias, mitos, rituales y

formas de organización tienen una naturaleza simbólica porque socializa la concepción religiosa del sistema en el creyente (Marzal, 1988 [1977], p. 107).

Con base en esto, Marzal tomó de Geertz su definición de perspectiva. A grandes rasgos, ésta se entiende como un medio que le permite al sujeto percibir y construir el mundo que lo rodea; ahora, para Geertz, existieron cuatro perspectivas: la del sentido común, la religiosa, la científica y la estética. Las cuatro son sistemas simbólicos que existen en la realidad social y no se excluyen entre sí, por el contrario, se complementan (Marzal, 1988 [1977], pp. 106-107). De estas cuatro perspectivas, Marzal recurrió a la perspectiva religiosa para interpretar la imagen de Dios entre los pobladores de Ayaviri.

3.1 Un Dios cristiano heterogéneo

Ayaviri es la capital de la provincia puneña de Melgar. Ubicada a 3,925 m.s.n.m y dentro del área de la carretera que conecta las ciudades de Juliaca con Cuzco. A pesar de contar con una población mayoritariamente quechua hablante, Ayaviri es percibido como un pueblo “cholo”. Esta concepción la toma del trabajo de Enrique Mayer titulado “Mestizo e Indio: el contexto social de las relaciones interétnicas” (1970), explicando que las relaciones interétnicas y la emergencia de lo “cholo” son el resultado de posiciones que caracterizan relaciones económicas, políticas y culturales en un área determinada, aunque, esto varía cuando se cambia de contexto. Ayaviri atravesaba por profundos cambios, siendo uno de los principales factores, la educación de las nuevas generaciones porque era considerada como un medio para el ascenso social (Marzal, 1988 [1977], p. 55).

Para estudiar la imagen de Dios, Marzal aplicó una encuesta a 200 jefes de familias, que representan el 10 % del total de familias que habitaron en el lugar, y a cuatro grupos de “control” conformados por profesores de colegio, estudiantes de Quinto de primaria, “cursillistas” y cristianos protestantes. La mayoría de los encuestados creían en Dios, aunque, la imagen que se tiene de Él no se rige estrictamente bajo los cánones católicos sino a una interpretación cultural propia. Desde una perspectiva teológica, podría considerarse que los ayariveños están mal instruidos porque asociar a Dios con Jesucristo o la Santísima Trinidad o indicar que esta última es la madre de Dios sería considerado como un error. No obstante, estas asociaciones habrían nacido a partir de la relación histórica que tienen con la iglesia y la práctica de los rituales religiosos en la localidad. Esto le llevó a preguntarse sobre la relación que existe entre la religión católica con la religión local, así como también, el proceso de secularización en Ayaviri.

Siguiendo a Robert Redfield, este antropólogo señaló que todo proceso de modernización viene acompañado por la secularización, de esta forma, este cambio sería unilateral e irreversible. Bajo esta misma línea, el investigador Alfonso Álvarez identifica cuatro tipologías de la secularización:

a) el proceso de secularización se reduce a un declive de la religión; b) el proceso de secularización tiende a borrar la distinción entre los fines de la institución religiosa y los de la sociedad; c) El proceso de secularización se produce por un cierto abandono de la religión por parte de la sociedad, relegándola a la vida privada y d) el proceso de secularización consiste en una desacralización del mundo (Marzal, 1988 [1977], pp. 114-117). Para el caso de Ayaviri, a pesar de

los procesos de cambio que fueron desarrollándose, no era posible, aún, hablar de una secularización total porque la población, en su gran mayoría, creía en Dios. También, las actividades religiosas forman parte de las dinámicas locales; por ejemplo, la fiesta religiosa que sirve como mecanismo de promoción de la persona, dándole prestigio y rearticula las relaciones de poder en la comunidad. Además, a pesar de la existencia de otros grupos religiosos y un pequeño porcentaje de no creyentes, la religión no ha sido relegada a la esfera privada. En otras comunidades, la existencia de un número mayor de cristianos protestantes provocó que cada grupo viva por separado su vida religiosa pública y civil (Marzal, 1988 [1977], pp. 117-120).

Para interpretar esta imagen de Dios, y de paso, el sistema religioso en Ayaviri, Marzal planeó *el sincretismo andino* como marco para comprender la complejidad de estos fenómenos. En primer lugar, se sorprendió que los ayariveños crean en Dios y la Pachamama de forma simultánea y, segundo lugar, se preguntó sobre el desarrollo de sus cultos a través del espacio y el tiempo. Comenzó siguiendo la división del espacio en tres partes: Hanaq-Pacha (mundo de arriba), KayPacha (mundo de aquí) y Ukhu-Pacha (mundo de abajo). En el Hanaq-Pacha se encuentra el Dios Creador, relacionado con Wiracocha, una entidad omnipresente panandina que no tenía principio ni fin y que de él emanaban los poderes sagrados. Con la llegada de los españoles, los evangelizadores alteraron la imagen de este Dios Creador y la asociaron con el Dios Cristiano; por esta razón, la noción que tienen los indígenas en torno a Dios contiene los atributos de ambas divinidades. Por debajo de Dios estarían el Sol y el Trueno, asociados con Jesucristo y al Espíritu Santo; ellos tres emularían a la Santísima Trinidad. Marzal argumenta que el culto al sol dejó de practicarse luego de la caída del Tawantinsuyo, mientras que el culto al Rayo, solo se le ofrecen “despachos” para aplacarlo (Marzal, 1988 [1977], pp. 132-137).

A raíz de la evangelización, los indígenas incorporaron el culto a los santos en su sistema de creencias, mismos que coexisten con los cultos a los Apus y Wamanis, Estas deidades están ligadas a las actividades económicas, curaciones y adivinaciones. Por último, en el Uku Pacha, se encuentran los espíritus dañinos y los demonios, también llamados “supay” (Marzal, 1988 [1977], pp. 138-140). A partir de la descripción del “panteón andino”, el sistema religioso andino actual sería producto de un sincretismo porque: “significa propiamente “creciendo juntos”; este término se utilizó en el mundo helenístico para denominar al fenómeno de inclusión entre los propios dioses de dioses extraños [sic], que eran algo más que la simple traducción de los dioses extraños con el nombre de sus equivalentes en el propio panteón”. Esta definición del *sincretismo andino*, posteriormente, sería mejorada y se convertiría en el *sincretismo religioso*.

Líneas arriba indicamos que del contacto de dos sistemas religiosos surgían tres situaciones: yuxtaposición, síntesis y sincretismo. El sistema religioso ayavireño presenta estas tres situaciones, sin embargo, lo identificó como sincrético porque: a) El Panteón está encabezado por Dios cristiano, pero éste tiene incorporado atributos culturales andinos; b) Coexisten cultos religiosos locales con el de los santos, aunque en ciertas situaciones existe una yuxtaposición de un sistema sobre otro y c) En el caso de los espíritus malignos, existe una síntesis, porque el Supay andino adquirió los atributos del demonio cristiano (Marzal, 1988 [1977], p. 141). Un tratamiento especial tendría el culto a la Pachamama porque, desde el punto de vista teológico moderno, dejaba de ser “idolatría” para convertirse en un puente comunicativo entre la iglesia y su feligresía, es decir, es una hierofanía. Esta es una atribución también presente entre los santos porque también

interceden ante Dios, sin embargo, su poder está subordinado a éste. (Marzal, 1988 [1977], pp. 142-148). Estos son los principales puntos que Marzal desarrolló en torno a la imagen de Dios en Ayaviri, ahora, pasaré a tratar el sistema religioso en el Bajo Piura.

3.2 El Bajo Piura: un quimérico sistema religioso

Éste es el tercer estudio del libro, sin embargo, lo he colocado antes para mantener el hilo conductor con el tema anterior. Del extremo sur pasamos al extremo norte, a la provincia costera de Piura; Marzal estudió el sistema religioso de las comunidades campesinas de Sechura y Catacaos, conformando así lo que denomina “Bajo Piura”. Aquí identificó cuatro elementos que le dieron coherencia al sistema religioso local: a) las creencias religiosas, b) los rituales, c) las organizaciones y d) el impacto que la religión tiene en la sociedad y el individuo. En el Bajo Piura se practicó un “catolicismo popular” porque, a pesar de los procesos de cambio, la presencia de religiones cristianas protestantes y el avance de la “increencia”, la población continuó con las prácticas religiosas que fueron heredadas por sus antepasados. Por otro lado, a pesar de que el factor étnico era heterogéneo (criollos, zambos y cholos), en Sechura y Catacaos se mantuvieron ciertos elementos culturales que provenían de los grupos indígenas ancestrales (Marzal, 1988 [1977], pp. 211-213).

La organización social piurana estuvo compuesta por parcialidades, pero a diferencia de Ayaviri, donde el vocablo parcialidad estaba ligado al de “ayllu”, cuyos miembros estuvieron vinculados por acciones ceremoniales; estos ocuparon el territorio en unidades próximas que estuvieron compuestas por linajes patrilineales y se distribuyeron en el territorio de forma muy dispersa (Marzal, 1988 [1977], p. 252). Otra diferencia se da en el componente étnico de los pobladores porque aquí no es indígena sino mestizo, encontrando a “cholos” o campesinos (descendientes de la cultura indígena), criollos y zambos. Gracias al compadrazgo, existió un acercamiento entre sujetos de distintas etnicidades y articulación de vínculos sociales con sujetos con una condición socioeconómica diferente (Marzal, 1988 [1977], p. 247). Mencionado esto, pasemos a la descripción de los elementos religiosos.

El primer elemento son las creencias religiosas. La población creía en Dios y su fe en Él, llamada también “fe-confianza”, era algo vivo y que generaba un compromiso, una moral y una visión determinada del mundo. En este sistema de creencias, los santos ocupaban una posición especial porque servían como mediadores entre lo sagrado y lo profano. A través de la celebración de la fiesta patronal, los sujetos fortalecían los vínculos sociales entre sí, así como verían fortalecidos sus estatus como organizadores. En este sistema de creencias, la magia también estaba presente; éstas se manifestaban en los campos agropecuarios y médicos. Un elemento interesante que señaló Marzal es que la existencia de los rituales mágicos agropecuarios podría tener su origen con la extinción de los cultos indígenas y la desacralización de la tierra a raíz de la inserción de la tecnología en las actividades agrícolas. Los rituales mágicos ligados a la salud, en cambio, eran más generalizados en Piura que en Ayaviri (Marzal, 1988 [1977], pp. 214-224).

El segundo elemento son los rituales religiosos. Los rituales eran fundamentales para el sistema religioso, porque a través de su práctica, los individuos mantuvieron las creencias y las perpetuaron a través del tiempo. Aquí se identificaban dos tipos de rituales: los festivos y de

transición. Los rituales festivos estaban vinculados con la “celebración de imágenes”, es decir, con los Santos Patrones, Cruces o Vírgenes. Marzal detalló la estructura de la fiesta, las motivaciones detrás de la celebración y el costo de ésta. Lo que se destaca aquí es la organización social y cómo las cargas económicas son repartidas entre la “asociación organizadora”, los “alférez” (persona no ligada a la asociación organizadora pero que aporta en actividades específicas de la fiesta, como el banquete) y los “obligantes” (personas que hacen ciertas contribuciones como arcos, castillos, danzantes, etc.). Luego de esta descripción, Marzal hizo una comparación de la práctica de este tipo de rituales en la sierra y destacó lo siguiente: a) las sociedades costeñas son más abiertas que las andinas; b) los cargos pueden ser aceptados o rechazados en la costa porque existe más “libertad”, a pesar de la presión y/o prestigio social que se manifieste y c) el alcoholismo es menor en la costa que en la sierra. (Marzal, 1988 [1977], pp. 227-234).

Los Ritos de Transición son aquellos que sirven para expresar, socialmente, el cambio de estatus del sujeto. Es así como encontramos el bautizo, el matrimonio, los ritos fúnebres y el compadrazgo. La administración del bautizo convierte al sujeto en cristiano y, aquellos que no lo están, son llamados “moros”. El matrimonio es la culminación del proceso de emparejamiento; las personas son libres de elegir a sus parejas, pero tiempo atrás, esta elección se limitaba a aquellos que vivían en la misma parcialidad. Cuando una pareja deseaba contraer matrimonio, el novio debía realizar una acción ritual y protocolar; en ciertas situaciones, el novio “raptaba” a la novia, como una forma de presión a los padres de ésta para que acepten el matrimonio. A través del matrimonio, los roles familiares como padre, madre e hijos se perpetúan. Los rituales funerarios eran aquellos que se celebraban en memoria de los difuntos. Por último, se cuenta con el parentesco ritual o compadrazgo. Marzal logró identificar diez formas de compadrazgo y esto le sorprende mucho porque, al ser Piura una sociedad “moderna”, las relaciones sociales entre los sujetos deberían ser más “impersonales”. Lo más resaltante es que las relaciones de compadrazgo se podían establecer entre sujetos de igual o diferente condición socioeconómica, así como también, con una misma condición étnica o diferente. Marzal señaló que en Piura existe una vida institucional limitada, por tanto, el compadrazgo establecía alianzas entre individuos y sus respectivos grupos sociales, lo que permite la extensión de las redes sociales y acceso a recursos determinados (Marzal, 1988 [1977], pp. 225-250).

Con base en esta descripción de los rituales de transición, su importancia social, pasará al último estudio, el servinacuy andino.

3.3 Buscando una comprensión del Servinacuy: ¿matrimonio andino?

El servinacuy es definido como el periodo de convivencia que una pareja practica antes de contraer matrimonio civil y religioso. Para los investigadores, el servinacuy es una suerte de “matrimonio de prueba”, aunque hay otros que no lo consideran así. Lo cierto es que es una costumbre muy arraigada entre las comunidades campesinas del sur andino porque articulan alianzas y lazos de parentesco. Marzal consideró que: “el servinacuy es una institución viva, que puede cambiar de significación a nivel de región, comunidad y a un grupo familiar, y así resulta difícil dar una interpretación general, sin embargo, parece conservar una estructura y función muy semejante en toda la sierra sur-andina peruana”. Las ciencias sociales y los juristas han estudiado

esta costumbre, sin embargo, la antropología estaría mejor preparada para dar una explicación más plausible porque cuenta con herramientas teóricas y metodológicas adecuadas, y de paso, compararla con fenómenos parecidos para conocer mejor la lógica detrás de ésta (Marzal, 1988 [1977], pp. 153-154).

Marzal estudió el servinacuy en tres comunidades pertenecientes al distrito de Orurillo, en la provincia de Melgar (Puno). Estos lugares son: la estancia de Patabamba, compuesta por 80 familias; el anexo de Kaluyo, compuesto por 25 familias y la hacienda Quisuni, compuesta por 20 familias. En estas comunidades, los pobladores “viven plenamente la cultura andina” porque practicaban la reciprocidad, su organización social era “tradicional” y practicaban cultos a los Apus y la Pachamama; aunque ya se iban vislumbrando algunos cambios. La población es quechua hablante, pero a raíz de la educación escolar básica y la migración hacia las ciudades, como Puno o Arequipa, muchos han aprendido el castellano (Marzal, 1988 [1977], p. 155).

Como marco teórico, Marzal utilizó las definiciones que los antropólogos desarrollaron en torno al matrimonio en sociedades tradicionales. Para los antropólogos británicos, quienes estudiaron las sociedades africanas, se consideraba que el matrimonio era una institución compuesta por tres etapas: noviazgo, compromiso y matrimonio. Cada una de ellas eran sucesivas y establecían relaciones sociales entre los individuos y los grupos sociales a los que pertenecían. En segundo lugar, de acuerdo con el etnólogo francés Arnold Van Gennep, el matrimonio era un ritual de transición, porque cambiaba el estatus social del individuo. Además, el matrimonio proporcionaba a la pareja deberes, derecho, acceso a la propiedad y reconocimiento social (Marzal, 1988 [1977], págs. 157-158)

Al llevar esto a las comunidades campesinas puneñas, Marzal encontró la existencia de las etapas de noviazgo, compromiso y matrimonio, aunque, con cambios en sus prácticas. Por ejemplo, antes, los padres se involucraban directamente en el emparejamiento de sus hijos, pudiendo llegar a extremos como deshacer la relación o concertar matrimonios sin que los novios se hayan conocido antes. Para los 70's, la influencia de los padres no era tan fuerte, por ello, los novios contaban con más tiempo para frecuentarse y lo hacían en espacios públicos como las ferias, las fiestas o las áreas de pastoreo. La movilidad social de los individuos permitió la adopción de ciertos patrones urbanos, como las relaciones sexuales sin que exista una repercusión social. En ocasiones, si se tenían relaciones sexuales y la mujer quedaba embarazada, se podía ejercer una presión sobre el varón para que se case con la mujer; en cambio, para esa actualidad, los varones podrían obviar esas responsabilidades escapando a estos espacios urbanos. Volviendo al tema del servinacuy, cuando una pareja se sentía preparada para la convivencia, iniciaba el rito de “Huarmipalabrakuy”; el novio iba a la casa de los padres de la novia y realizaban acciones protocolares y rituales donde se intercambiaban palabras y presentes. Una vez aceptados, comenzaba el periodo del servinacuy.

La edad para practicar el servinacuy oscilaba entre los 21 y 23, en el caso del varón, y 18 y 20 en la mujer. La función del servinacuy era la construcción de la unidad familiar y que sus miembros sean funcionales a los roles, organizaciones y estructuras sociales que existen en la comunidad. De acuerdo con los encuestados, la mayoría tenía una opinión positiva del servinacuy, porque permitía a la pareja afrontar situaciones difíciles en conjunto. Esta práctica no estaba libre de problemas porque hubo casos donde la pareja rompió su unión debido a una falta moral,

generando un conflicto no solo entre ellos sino para sus familias y por extensión a la comunidad. Si la pareja superaba este periodo de prueba, podría formalizar su unión a través del matrimonio religioso o también llamado “casa racuy” (Marzal, 1988 [1977], pp. 157-173).

Luego de esta descripción etnográfica, Marzal acudió a las crónicas y fuentes históricas para comprender el derrotero histórico del matrimonio indígena. De las crónicas de los religiosos Bernabé Cobo y José de Acosta, se considera que, en efecto, existió el matrimonio entre los incas. Para la gente del común, el matrimonio era monogámico y para toda la vida; entre la élite, en cambio, se practicó la poligamia para establecer vínculos de parentesco y alianzas políticas entre las autoridades. Con la conquista, se impuso el modelo matrimonial cristiano, con sus procedimientos y rituales, definidos teológicamente y normados a través de los concilios ecuménicos y concilios provinciales indios. A pesar de esta indagación histórica, Marzal señaló que no existía mucha información referente al matrimonio indígena en tiempos prehispánicos ni virreinales. El impacto cultural para los indígenas era muy fuerte porque la imposición de una nueva religión, seguido de la resignificación del modelo matrimonial existente de acuerdo con los dogmas cristiano, materializó una práctica matrimonial híbrida presente hasta los 70's.

A pesar de la falta de información histórica, Marzal planteó tres hipótesis en torno al desarrollo histórico del servinacuy: a) El servinacuy es una manifestación del modelo matrimonial prehispánico. La convivencia es una costumbre que construye a la unidad familiar y la prepara para su reconocimiento social e institucional a través del matrimonio cristiano; b) El servinacuy no es una costumbre que proviene de las épocas prehispánicas sino una convivencia que se transformó en una costumbre antes de la sacramentación de la unión y c) El servinacuy se convierte en una etapa dentro del ritual matrimonial y que concluye con su institucionalización. Marzal fue consciente de que estas hipótesis no eran del todo verificables por falta de información que las respalde, no obstante, daban luces sobre el servinacuy como fenómeno social. (Marzal, 1988 [1977], pp. 188-191)

Por último, está el comentario pastoral. Para la Iglesia, el matrimonio es un contrato y un sacramento porque emula la unión de Dios con la feigresía, existe libertad en la elección del cónyuge y da legitimidad a la prole. Para la teología clásica, el servinacuy era un típico concubinato e iba en contra del modelo matrimonial canónico, sin embargo, con las reformas implementadas en el Derecho Canónico a partir del Concilio Vaticano II, hay un cambio en la percepción. Al existir una libre elección de la pareja y consentimiento entre ambos, sin presiones por parte de los familiares, el servinacuy se convirtió en una vía para la sacramentación de la unión, por tanto, había un cambio en la perspectiva teológica. Sin embargo, el servinacuy, como práctica, no pudo canonizarse por su misma naturaleza, es decir, es una prueba y no crea un vínculo indisoluble entre la pareja, porque existe la posibilidad de que se rompa la unión. (Marzal, 1988 [1977], pp. 192-206)

Estos son los puntos más relevantes que se tratan en esta obra, a continuación, haremos unos comentarios en función de la información contenida en este libro y el contexto en el cual se publicó.

4. La transformación del espacio andino y su impacto en las prácticas religiosas

En los tres estudios, Marzal reiteró sobre los cambios que estaban atravesando los espacios de estudio. El fuerte impacto que la migración generaba en las comunidades, la expansión de la educación escolar, la movilización que los campesinos realizaban entre los sectores urbanos y rurales, el bilingüismo, la adopción de elementos culturales externos en las dinámicas comunales, la heterogeneidad del factor étnico, entre otros elementos más, son componentes que dan complejidad al estudio de esas realidades.

Un primer elemento que tomaremos en cuenta será el factor étnico. Es muy relevante como Marzal utilizó el término “campesino” en lugar de “indígena”, y en ocasiones, los colocó como sinónimos. Líneas arriba indicamos que este cambio en la nomenclatura se realizó durante el gobierno de Velasco Alvarado, cuyo objetivo era acabar con la discriminación y la exclusión que se ejercían sobre estos grupos sociales. Esto disolvió al indígena dentro del sector agrario, se continuó con una política paternalista hacia ellos y el Estado universalizó la forma comunal de la propiedad y gestión de la tierra, separándola del factor étnico (Remy, 2014, p. 23).

Marzal no definió las categorías de “campesino”, “indígena”, “criollo”, “zambo”, etc., sin embargo, todos ellos interactuaban entre sí de forma muy dinámica. Los estudios antropológicos clásicos clasificaban a los miembros de la comunidad de acuerdo con su condición étnica, siendo los “blancos” o “mistis” aquellos que estaban en el estrato superior, seguidos por los mestizos y, al final, estaban los indios. La reforma agraria y la modernización del espacio rural alteraron las relaciones sociales de estos grupos étnicos, llegando a ser muy flexibles en ciertos espacios, como observamos en el caso de Piura.

La visión de Marzal en torno a la población indígena fue muy esencialista, en especial, cuando se refiere a las comunidades puneñas porque las percibe como “cerradas” y que viven “la cultura andina”, aunque, ya estaban experimentando cambios. Con base en esto, Marzal no consideró estas comunidades como verdaderamente “andinas” sino cholos. En la literatura de las ciencias sociales de la época, el indígena fue convertido en el “hombre andino”, el cual es: “un personaje al margen de la historia, inalterable, viviendo en un eterno retorno sobre sí mismo, al que era preciso mantener distante de cualquier modernidad” (Flores Galindo, 1988, p. 11). Al denominar a los grupos sociales puneños como cholos, se nos está diciendo que el mestizaje cultural está presente y avanzando progresivamente, provocando una reconfiguración de las prácticas rituales, así como también, en las relaciones sociales, étnicas y poder en estas comunidades.

La presencia de los cristianos protestantes en Puno, aunque mínima, estaban alterando el desarrollo de las prácticas religiosas “tradicionales”. En Ayaviri se encuentran tres grupos cristianos protestantes: la Iglesia Evangélica Peruana, los Adventistas del Séptimo Día y los Testigos de Jehová. Los tres grupos eran pequeños en número de miembros, pero con el tiempo, su feligresía iba en aumento. Estos tres grupos poseían una perspectiva religiosa y ética diferentes entre sí y con el catolicismo popular practicado por los ayariveños. Sus miembros no participaban en las celebraciones religiosas tradicionales ni practicaban ciertos vicios, como el consumo del alcohol. Marzal realizó un comentario sobre el excesivo consumo de alcohol por parte de los puneños en las fiestas religiosas, sin embargo, en estudios posteriores, se encuentra que la embriaguez cumple una función social (Castillo Guzmán, 2015). En las comunidades andinas, en

general, la presencia de diversos grupos religiosos condujo a ciertos cambios en las costumbres locales, el paso de un grupo religioso a otro y práctica de estilos de vida más “individualistas” en lugar de colectivas. Estos grupos religiosos mantuvieron cierta tolerancia entre sí, aunque, en determinadas coyunturas, como las elecciones municipales, alteraron las relaciones de poder existentes.

Un elemento importante que señaló Marzal es que la mayoría de la población cree en Dios, reflejándose en la continuidad de las prácticas religiosas. En Puno, éstas permitieron mantener una suerte de cohesión social y, a través de acciones performativas, regular el impacto que trajeron consigo los cambios sociales a nivel local. Esto lo observamos con la imposición de la religión cristiana sobre los indígenas; ellos no abandonaron de golpe sus prácticas religiosas tradicionales, por el contrario, descompusieron el nuevo sistema religioso e integraban en el propio aquellos elementos que les eran útiles. Es verdad que distintos cultos y creencias no han llegado a nuestros días, pero, el catolicismo practicado por los indígenas puneños no sigue al pie de la letra los modelos canónicos católicos, sino que fue modificado de acuerdo con la cultura existente. Las figuras de Dios y los Santos adoptaron los atributos de las divinidades locales, como son, los Apus y Huamanis. Por esta razón, es posible encontrar que ciertos santos y vírgenes castiguen a todo aquel que descuida su culto o festividad religiosa.

En Piura, el componente étnico fue más heterogéneo. A pesar de que los comuneros descienden de grupos indígenas, éstos ya han desaparecido, por tanto, la población es considerada enteramente mestiza. Esto provocó una mayor apertura y flexibilidad por parte de los comuneros frente a los cambios que provienen del exterior. Las dinámicas comunales existentes permitieron la interacción entre sujetos de distintas condiciones étnicas y económicas a través de las prácticas rituales de transición y conformación de organizaciones sociales religiosas, como las cofradías. A pesar de la modernización que atravesaron estas comunidades norteñas, todo individuo necesitaba de una red social, parental, económica, política y hasta psicológica para así garantizar su supervivencia. Esto se puede observar a través del estudio de las redes de parentesco, en especial el ritual, porque establecían entre dos individuos, y los grupos a los cuales pertenecieron, vínculos sociales e intereses en común. Las redes de parentesco permitieron a los sujetos acceder a redes mayores y recursos necesarios para su desarrollo; pero no todo era positivo, porque al no cumplir con ciertas obligaciones, podían generarse tensiones entre parientes. Esto podía terminar en acciones mágicas con el propósito provocar daño al infractor. (Glass-Coffin, 2004, pp. 96-97).

Por último, está el servinacuy. Esta costumbre reproduce el ideal social andino, es decir, la complementariedad de los opuestos, el cumplimiento de las reglas institucionales locales, el acceso a bienes y servicios comunales y la perpetuación de los valores en las nuevas generaciones. Este modelo ideal chocó con la información que recogió el propio Marzal; por ejemplo, al preguntar sobre la valoración que los propios practicantes tenían del servinacuy, 69 de 100 encuestados dieron una valoración negativa. A pesar de que ésta era una costumbre generalizada que se realizaba antes del matrimonio religioso y civil, siempre existía una posibilidad para que la unión se disuelva. Incluso, aquellas parejas que tuvieran hijos podrían enfrentar esta disolución colocando a la mujer y la prole en una situación bastante vulnerable. Al estar en un periodo de “prueba”, la unión no es indisoluble, por tanto, la prole podría ser reconocida como legítima. Es más, Marzal recogió los siguientes testimonios en torno a esta prole: “los hijos son paganos”; “por

los hijos que sufren abandono; ellos (los padres) deberían pensarlo bien”; “porque los hijos son los paganos. Hasta muchas veces salen ladrones por el abandono y aprenden a malcriarse” (Marzal, 1988 [1977], pp. 169-170).

Marzal señaló que la ruptura del servinacuy es raíz de una falta moral, lo que llevaría a considerarse como un “pecado pequeño” a pesar de todas las repercusiones sociales que trae consigo (Marzal, 1988 [1977], p. 167). No especificó qué entiende por “faltas morales” o “pecado pequeño”, pero suponemos que están ligados con el abandono del hogar o la violencia doméstica, ejercida principalmente por los hombres. En efecto, a pesar de hablar de la complementación de los opuestos, en la práctica, las relaciones de género en las comunidades campesinas eran de carácter patriarcal, por ende, la posición del hombre es superior a la mujer. En algunas comunidades campesinas, las mujeres no podían heredar bienes, como propiedad sobre la tierra; esto comenzará a cambiar debido a la modernización de la zona rural, la migración de muchos hombres a las zonas urbanas y la devaluación de las tierras como fuente de ingreso y poder, haciendo que la mujer ocupe una nueva posición dentro de las relaciones de poder de la comunidad (De la Cadena, 1992).

5. A manera de conclusión

En este libro, Marzal nos presentó cómo las sociedades campesinas estaban atravesando por profundos cambios y cuál era la posición de las prácticas religiosas en este nuevo contexto. A lo largo del estudio de estos tres casos, Marzal nos mostró que los fenómenos religiosos actuales son producto de complejos procesos históricos y culturales que tuvieron sus orígenes con la evangelización.

A lo largo de la historia, los indígenas no rechazaron enteramente la nueva religión, sino que desarticularon ese sistema y rearticulaban de acuerdo con sus necesidades e intereses. Esto dio pie al desarrollo de un proceso sincrético, donde el fenómeno religioso actual contaría con elementos de ambos sistemas, lógicos y coherentes a las dinámicas culturales, sociales, políticas y económicas de una determinada realidad. Marzal apuntó a tomar en cuenta estos factores al momento de investigar el fenómeno religioso, porque a pesar de estar en un determinado espacio geográfico, existieron elementos que generarían ciertas particularidades al fenómeno religioso.

El *sincretismo andino*, propuesto en este libro, es un marco interpretativo que conjuga los conocimientos antropológicos, históricos y teológicos para explicar la complejidad del fenómeno religioso que Marzal encontró durante sus trabajos de campo. Este sincretismo, posteriormente, fue pulido para convertirse en el *sincretismo religioso* y que trataremos con mayor profundidad en posteriores trabajos.

6. Glosario

Apu: Espíritu tutelar de una comunidad.

Hanaq-Pacha: mundo de arriba o cielo.

Kay-Pacha: mundo de aquí o en el que vivimos

Wamani: señor de las montañas” representado en las más altas cumbres de la región. **Ukhu-Pacha:** mundo de abajo o infierno.

7. Referencias

- Castillo, G. (2015). *Alcohol en el Sur Andino. Embriaguez y quiebre de jerarquías*. Lima: PUCP.
- De la Cadena, M. (1992). Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Isis Internacional*.
- Espinoza, O. (2015). La relación de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo Achuar. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 273.
- Espinoza, O. (2016). La iglesia católica y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en los siglos XX y XXI. En C. Romero, *Diversidad Religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: PUCP.
- Flores, A. (1988). *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte.
- García, J. (2019). La restauración de la Compañía de Jesús bajo el régimen de Franco en 1938. *Miscelanea Comillas*.
- Glass-Coffin, B. (2004). La perspectiva de género en el curanderismo en el norte del Perú: metáfora, modelos y manifestaciones de la diferencia. En H. Tomoeda, T. Fuji, & L. Millones, *Entre Dios y el Diablo. Magia y Poder en la costa norte del Perú*. Lima: IFEA-PUCP.
- Krüggele, T. (2022). Introducción. En VV.AA, *El concepto católico de desarrollo en América Latina hoy* (p. 297). Lima: PUCP.
- Marzal, M. (1988 [1977]). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: PUCP.
- Pajuelo, R. (2007). *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IFEA - IEP.
- Remy, M. i. (2014). Población indígena y construcción de la democracia en el Perú. En R. Cuenca, *Etnicidades en Construcción. Identidad y acción social en contexto de desigualdad*. Lima: IEP.
- Romero, C. (2016). El Perú, país de diversidad religiosa. En C. (. Romero, *Diversidad Religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (p. 279). Lima: PUCP.
- Salazar, C. (2014). ¿El despertar del indio en el Perú Andino? En G. Lomné, *De la política indígena, Perú y Bolivia* (p. 130). Lima: IFEA.
- Sánchez, J. (2013). Manuel M. Marzal, S.J. Vida, pasión y obra de un antropólogo peruano (Biobibliografía). En J. Sánchez, & M. Curatola, *Los Rostros de la Tierra Encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo* (p. 748). Lima: PUCP-IFEA.