

CLAVES DE INTERPRETACIÓN PARA EL CATOLICISMO PERUANO

Manuel Marzal

Estas páginas condensan un largo trabajo antropológico personal y recogen, con bastantes añadidos y modificaciones, lo escrito en un libro mío reciente (1988: 185-192). Es sabido que el catolicismo popular peruano es un hecho religioso y social sumamente complejo y que está siendo, desde hace varios lustros, centro de interés, tanto de las distintas ciencias sociales como del mismo magisterio de la Iglesia. Sin embargo, ha sido más descrito que analizado e interpretado, al menos de manera global. Estas páginas pretenden contribuir a ese análisis e interpretación global. A continuación presto una especie de *decálogo sobre el catolicismo popular*, formulando mis puntos de vista sobre el funcionamiento y la formación histórica del catolicismo popular peruano:

1. DEFINICIÓN DEL CATOLICISMO POPULAR

Pues definirse como la forma en que se expresan religiosamente las grandes mayorías del pueblo peruano, que tienen un escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas mayorías no buscan una atención religiosa mayor. Dicho catolicismo popular:

- a) Es una fiera cultura en el sentido antropológico del término, es decir; un modo de ver la vida y de construir el mundo, y así se transmite, no tanto por la catequesis formal como por el mismo proceso de socialización;
- b) Como todo sistema religioso, está constituido por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de sentimientos, de formas de organización y de normas éticas, aunque la «devoción a los santos» sea, como se verá después, su principio fundante;
- c) Finalmente, dicho catolicismo popular conforma diferentes sub-culturas religiosas, según el marco socioeconómico del sector social que lo vive (mundo andino, campesinado, zonas suburbanas marginales, clase media y aun burguesía). En este sentido, el catolicismo popular no es la religión de los pobres, sino de las masas poco cultivadas religiosamente, aunque sean pobres la mayoría de sus adeptos y aunque los pobres encuentren en dicho catolicismo popular un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social.

2. FORMACIÓN HISTÓRICA DEL CATOLICISMO POPULAR

La Historia del catolicismo popular peruano es la historia de la Iglesia en el Perú, porque aquél es en gran parte producto de la evangelización de ésta. Pero, por ser una versión popular de la evangelización, supone la acción del pueblo, que ha ido haciendo suya la oferta evangelizadora de la Iglesia. Este «hacer suya» entraña, como es sabido, una selección y una redefinición o reinterpretación de las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas propias de la Iglesia Católica.

En la evangelización peruana, que he estudiado detenidamente en otro trabajo (1983), pueden señalarse, desde el punto de vista de los resultados; cuatro grandes periodos:

- a) **Período constitutivo:** Se extiende desde el inicio de la evangelización sistemática, tras la conclusión de la conquista y de las guerras civiles, en 1551 con el I Concilio Limense y el fin de las grandes campañas de «extirpación de idolatrías» en el Arzobispado de Lima hacia 1660. Este período comprende una primera etapa de **cristianización intensiva**, centrada en el fecundo episcopado de Santo

Toribio de Mogrovejo (1581-1606) y en la celebración del 3er. Concilio Límense (1582-1583), el más importante para la modelación religiosa peruana, y una segunda etapa de **extirpación de las idolatrías**, a raíz de los descubrimientos de Avila en Huarochirí, que sirvió para erradicar muchas prácticas persistentes de la religión popular andina y, sobre todo, para que los misioneros consiguieran un mayor conocimiento de dicha religión popular (Arriaga 1621, Avila 1646-1648 y Avendaño 1649), lo cual hará posible una evangelización más profunda de los indios en el período siguiente.

b) **Período de consolidación.**- Se inicia hacia 1660 y termina como dos siglos después. Hacia 1660 la población indígena, que en poco más de 130 años había sufrido el despojo de su religión oficial incaica y de su religión popular andina y que había sido sometida a una evangelización bastante compulsiva, pudo hacer al fin su inventario religioso en el seno de la sociedad colonial y adoptó una cosmovisión y un talante religiosos característicos, que «cristalizan» a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y permanecen bastante inalterados hasta mediados del siglo XIX. Así, los indios terminan por aceptar el catolicismo, pero haciendo ciertas reinterpretaciones del mismo y conservando muchos elementos religiosos autóctonos. Tal catolicismo popular, bastante similar al que vivían criollos y mestizos, se convierte desde entonces en uno de los puntales de la unidad e identidad peruanas.

c) **Período de involución religiosa:** Comprende la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Es consecuencia de una serie de factores, pero especialmente de la paulatina disminución del clero. Los tres mil sacerdotes que tenía el país en 1821 para atender a menos de dos millones de habitantes disminuyeron no sólo en forma absoluta, sino, sobre todo, en relación al enorme crecimiento de la población peruana, hasta el punto que, hacia 1950, hay que recurrir a la ayuda del clero extranjero y aun así no es posible cubrir todas las parroquias, especialmente de la región andina. A lo largo de este siglo desaparecen en muchas regiones, sobre todo del campo, ciertas prácticas religiosas establecidas en la colonia y la religión del pueblo se reduce, cada vez más, a la fiesta patronal y a los ritos de transición del bautismo, del matrimonio y de la muerte.

d) **Período de renovación pastoral:** Abarca los años transcurridos desde 1950 hasta la actualidad. Se caracteriza por una serie de innovaciones en la catequesis y en la promoción humana, debidas a la llegada de nuevo clero y a la creación de prelaturas en las regiones más abandonadas de las antiguas diócesis. Tal renovación se fortalece con el «aggiornamento» de la Iglesia, promovido por el Concilio Vaticano II y por su aplicación latinoamericana en las Conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), las cuales promoverán una revaloración de la religión popular.

3. CONTENIDO DEL CATOLICISMO POPULAR

Tras esta apretada síntesis histórica, que sirve de marco de referencia, aunque no explique el proceso formativo del catolicismo popular, es fácil recoger el contenido básico de dicho catolicismo popular. El pueblo cree en Dios, en los «santos» y en el demonio, aunque muchos campesinos quechuas crean también en la Madre Tierra (Pachamama) y en los espíritus de los cerros (Apus o Wamanis). El pueblo es fiel a los ritos de transición, como el bautismo de los niños, el matrimonio religioso y los ritos fúnebres, celebra las fiestas de los santos patronos y organiza peregrinaciones a los santuarios y, además, practica una gran variedad de ritos impetratorios para solucionar sus problemas cotidianos. Finalmente, el pueblo se siente miembro de la Iglesia, acepta y respeta a los sacerdotes como ministros del culto y forma parte de las cofradías o hermandades dedicadas al culto de los santos.

Aunque tal contenido del catolicismo popular parezca a veces un conjunto poco coherente de creencias y costumbres religiosas que le quedan al pueblo de otras épocas en que tuvo una formación religiosa más amplia y una práctica religiosa más regular, sin embargo puede considerarse una verdadera espiritualidad que es válida para vivir la fe cristiana, pues se acepta el hecho central de Jesucristo Hijo de

Dios que salva. En dicha espiritualidad hay una experiencia religiosa fundante, a partir de la cual se redefinen la visión de Cristo y de Dios que tiene el pueblo.

4. EXPERIENCIA RELIGIOSA FUNDANTE DEL CATOLICISMO POPULAR

Toda religión y toda espiritualidad comienzan con una «hierofanía», que condiciona el tipo de religión y el tipo de espiritualidad. Aunque el católico popular, como los demás cristianos, admita otras realidades hierofánicas (la biblia, los sacramentos o el pobre), tiene en el «santo», es decir en la representación visible de Jesucristo, de la Virgen María o de algún santo del calendario católico, su hierofanía fundante, porque ella explica mejor todo el comportamiento religioso popular.

Efectivamente, en el mundo campesino y popular la gente aprende, desde los primeros años de su vida, que los «santos» que se veneran en el templo o en la propia casa están de alguna manera vivos, que escuchan las oraciones que les son dirigidas, que se alegran con las «fiestas» y con las «promesas» y que hacen «milagros» y que envían «castigos». Tal socialización infantil no es raro que se concrete en cada persona en un determinado «santo», que puede ser el santo patrono del pueblo o alguno de los Cristos o de las Vírgenes venerados a nivel regional, a donde se suele acudir en «peregrinación», del cual «santo» la persona se considera «devoto».

Así, esta constelación de términos ->«devoto», «santo», «fiesta», «peregrinación», «milagro», «castigo» y «promesa»- constituyen las palabras generadoras de la experiencia religiosa popular, como se verá a continuación:

a) La devoción al santo es una forma de fe-confianza, por la que se establece una relación profunda entre el santo y el devoto y por la que éste sabe que puede contar con aquél y que nunca se verá defraudado. Esta relación nace casi siempre por motivos culturales, por ser el «santo» el patrono del propio pueblo o una tradición familiar, pero se convierte en una relación cada vez más personal, que exige su cuota de aceptación del misterio, porque el «santo» pertenece al mundo sagrado, pero que es favorecida por el carácter visible y tangible del «santo» y alimentada por los milagros de éste y que es expresada por el devoto con términos de cariño.

b) En tal devoción hay cierta reinterpretación del concepto de santo de la teología católica. Para ésta, los santos son los cristianos que por sus virtudes heroicas fueron canonizados por la Iglesia y son objeto de culto público, como intercesores ante Dios y como modelos de conducta cristiana. En cambio, para el pueblo los santos son representaciones de los santos de la teología católica, de la Virgen María y del mismo Jesucristo, que son venerados como intercesores ante Dios, pero no como modelos de vida por el desconocimiento que se tiene de la vida real del santo. Pero, si el santo no actúa como modelo de conducta en el sentido estricto, funciona como mito y así es un motivo importante para vivir cristianamente.

c) Pero el pueblo tampoco toma los milagros en su sentido teológico estricto de hechos que superan las leyes de la naturaleza y que solo pueden explicarse por una intervención especial de Dios, sino en el sentido más amplio de hechos que superan las posibilidades reales del devoto, que con frecuencia son bastante limitadas. Por eso, lo significativo no es conocer la causa del hecho considerado milagroso, sino la lectura religiosa del mismo hecha por el devoto, que le permite descubrir la presencia numinosa del «santo». Cada milagro robustece la fe del devoto y la fe robustecida facilita la multiplicación de los milagros.

d) Sin embargo, tal devoción es alimentada, no sólo por los milagros del santo, sino también por sus castigos. Así el santo deja de ser un simple bienhechor benévolo para convertirse en un amigo exigente y celoso, que no tolera la indiferencia o el olvido de parte de sus devotos. Tales castigos son la otra cara del milagro, sobre todo si son considerados justos por el devoto, y fortalecen la relación entre éste y el santo mucho más que el silencio de Dios del mundo secularizado. A pesar de las interpretaciones masoquistas que sobre este castigo hacen algunos estudiosos psicologizantes, sin duda el devoto popular prefiere que su «santo» castigue porque el castigo, como el milagro y como el sueño revelador, prueba que el «santo» está vivo y que se preocupa por sus devotos.

e) La contraparte de los milagros y castigos del santo son las **promesas** del devoto. Estas, aunque pueden parecer interesadas, por estar muchas veces asociadas a la previa obtención de favores que se solicitan, sin embargo no tienen necesariamente una finalidad utilitaria, sino que expresan ante todo carácter sagrado del compromiso del devoto, a semejanza de los votos religiosos en los institutos de vida consagrada. Tales promesas suelen estar relacionadas con el culto (visitar un santuario, recibir los sacramentos o llevar hábito) y exigen un verdadero sacrificio de parte del devoto.

f) La forma más propia para expresar la devoción al «santo» es la fiesta. Aunque la fiesta patronal tiene la función religiosa de rendir culto al «santo», solicitando su intercesión y agradeciendo sus favores, cumple también las funciones siguientes. Una función de integración de los habitantes del pueblo entre sí, con los emigrantes que retornan al pueblo con ocasión de la fiesta y con los muertos, que iniciaron y durante siglos mantuvieron la celebración. Una función de promoción en el prestigio social que se otorga a los que se encargan de las distintas tareas; esta promoción se traduce, en ciertas comunidades más pequeñas y tradicionales, en una forma de redistribución del poder y de la riqueza. Y, finalmente, una función de desahogo colectivo en la difícil vida del pueblo y de retorno al «tiempo inicial» en un mundo que parece haber conservado el sentido genuino de lo festivo. Más aún, puede decirse que la fiesta que según la teología es un simple sacramental que otorga la gracia más marginalmente que los sacramentos, se convierte para el pueblo en verdadero «sacramento popular», por el que Dios y los santos se comunican y son celebrados, y por el que el pueblo mantiene la dimensión religiosa de su existencia, poniéndose en contacto con la Iglesia institucional.

g) Algo parecido puede decirse de la **peregrinación**. Si la fiesta gira en torno al tiempo sagrado, la peregrinación lo hace en torno al espacio sagrado. A lo largo y ancho de la geografía peruana hay ciertos lugares hierofánicos donde los «santos» se han manifestado, acontecimiento que se recoge en un mito, que se repite de generación en generación en la tradición oral del pueblo. La estructura de estos mitos fundacionales es bastante similar: una situación límite de alguna persona, especialmente de un pobre, una intervención hierofánica del santo para salvar, librando de la situación límite, y una generalización de la experiencia de salvación a todos los que acuden al «santo», porque es «milagroso». La peregrinación se reviste de todos los símbolos del lenguaje religioso popular, como milagros, castigos, promesas, hábitos, procesiones, penitencias corporales, ofrendas, cantos, danzas, llantos y emociones profundas. Pero la peregrinación es también, como la fiesta, un complejo nudo de relaciones sociales, políticas y económicas, pero a nivel regional.

5. CRISTO Y DIOS EN EL CATOLICISMO POPULAR

A pesar de la escasa formación religiosa y de su práctica religiosa centrada en la veneración a los «santos», la inmensa mayoría de los católicos populares peruanos deben ser considerados cristianos, porque aceptan que Jesús es el hijo de Dios que murió en la cruz para salvar a los hombres. Pero esta fe

en Cristo se expresa a través de su experiencia religiosa fundante de la devoción al «santo», que es diferente de la de otros sectores de la Iglesia, que partirán de la hierofanía del «libro» de la biblia o de la hierofanía del «pobre». Por eso, los católicos populares expresarán su fe cristiana a través de su «devoción» a los «santos» Cristos de los «milagros» y de las «fiestas», con todas las características ya expuestas. Sin duda, tal mediación de la fe cristiana es perfectamente válida, aunque pueda y deba ser completada con las otras mediaciones, y responde a lo que la mayor parte del pueblo peruano recibió e hizo suyo de la primera evangelización.

Algo similar puede decirse de la visión de Dios de los católicos populares. Aunque su espiritualidad esté centrada en la devoción a los «santos», ellos aceptan plenamente la existencia de Dios y así el ateísmo en el mundo popular es impensable y aceptan el dominio supremo de Dios, que es el objeto de la mayor parte del culto oficial de la Iglesia y la legitimación del poder de los «santos». Sin embargo, puede decirse que el concepto de Dios de la tradición bíblica ha sido repensado desde la experiencia religiosa fundante del devoto del «santo». Así Dios es un Dios en el que se cree sobre todo porque se tiene experiencia de que ayuda; un Dios que se muestra cercano en las pruebas y en los sueños, que se consideran revelaciones; y un Dios que premia y castiga ya en el mundo presente, sin que haya mucha preocupación por una sanción eterna, en la que no parece creerse demasiado.

6. CARACTERÍSTICAS DEL CATOLICISMO POPULAR

Sin duda, las creencias, los ritos, la organización y la ética del catolicismo popular peruano ofrecen no pocas variantes en las distintas subculturas del mismo. Así, por ejemplo, el «pago a la pachamama», por el que los campesinos quechuas agradecen a la Madre Tierra en los primeros días de agosto los productos cosechados, es exclusivo del mundo surandino. Sin embargo, dicho catolicismo popular constituye un sistema religioso bastante similar y consistente, con características propias que sirven para distinguirlo de otras religiosidades o espiritualidades que hay en la Iglesia del Perú. Así el catolicismo popular puede calificarse de:

a) Sociológico: Porque se transmite fundamentalmente por el proceso de socialización y como parte de la propia identidad cultural. Más aún, ciertos rasgos del catolicismo popular son los rasgos más visibles y fundantes de la identidad de ciertas unidades sociales.

b) Sacral: Porque no está montado sobre una visión secular de la realidad, como la de la civilización técnica moderna sino sacral, según la cual Dios, los «santos» y las demás realidades sagradas se manifiestan de modo inmediato en la historia humana. Por tener esta visión, el católico popular adopta con frecuencia ante determinados problemas una actitud religiosa y así parece más interesado en la conservación del «cosmos» que en la construcción de la «historia».

c) Sincrético: Porque el catolicismo popular a veces reinterpreta la religión de la Iglesia institucional, añadiendo o cambiando los significados de ciertos ritos y de otros elementos de dicha religión «oficial» desde la experiencia del pueblo y de cada una de sus subculturas.

Al añadir significados, el catolicismo popular hace que muchas de sus expresiones cumplan, además de sus funciones específicamente religiosas, otras funciones sociológicas, psicológicas, económicas o políticas. Un caso típico es la fiesta patronal celebrada por el sistema de cargos, que se analizó más arriba.

Al cambiar los significados, el catolicismo popular atribuye a ciertos ritos de la Iglesia el significado de viejas creencias indígenas. Por ejemplo, ciertos campesinos ofrecen la misa y otros ritos fúnebres católicos, no tanto para librar a los difuntos de las penas de sus pecados, cuanto para librarse de los difuntos y de su posible retorno a la tierra para molestar a los vivos. Otra forma de cambiar los significados es la «magización» del comportamiento religioso, a la que luego me referiré.

d) Emocional: Porque los que viven el catolicismo popular, aunque conozcan poco o aún ignoren por completo muchas verdades, ritos y normas de la Iglesia, tienen una vivencia muy profunda de las que conocen y practican. Esta vivencia parece confirmar la clásica teoría de Rudolf Otto (1917) de lo sagrado como «misterio tremendo y fascinante». Además, el catolicismo popular es con frecuencia para el pueblo más un «sedante» emocional de sus problemas que una «problematización» crítica de sus actitudes.

e) Mítico: Porque el catolicismo popular se expresa a través de mitos sobre el origen y el fin del hombre y sobre las distintas «hierofanías», especialmente sobre la aparición de los santos titulares de los santuarios, e incluso sobre ciertos acontecimientos históricos que se racionalizan religiosamente. Además, porque ciertos comportamientos del catolicismo popular se basan en un conocimiento de tipo mítico y así expresan una visión de la realidad, no tanto científica o histórica, cuanto simbólica en términos de la experiencia personal o socio-cultural del católico popular. Cuando se pierde el sentido genuino del mito, ciertos ritos y creencias de catolicismo popular pueden revestirse de una falsa dimensión histórica o científica, lo cual exige que sean sometidos a un proceso de des-mitologización.

7. CATOLICISMO POPULAR COMO SISTEMA CULTURAL

El catolicismo popular funciona como una «perspectiva» (Geertz 1973), es decir, como un modo de ver la vida y de construir el mundo. Para Geertz, hay diferentes perspectivas, como la del sentido común, la científica, la religiosa y la estética, que no son contradictorias, sino complementarias y que pueden utilizarse simultáneamente para enfocar un mismo suceso, pues cada una de ellas explica una cara de la realidad. El catolicismo popular funciona como sistema cultural:

a) Porque imprime en los católicos populares un conjunto de disposiciones culturales o fuerzas psicológicas características, a saber «estados de ánimo» peculiares que acompañan a las personas y «motivaciones» que les orientan en su actuación práctica. Tales disposiciones son profundas, penetrantes y duraderas, prestan un carácter estable a la experiencia popular y forman lo que se ha llamado el «sentimiento religioso del pueblo». Tales disposiciones parecen estar basadas en la aceptación de un Dios justo, providente y cercano y de «santos» que se manifiestan en los momentos difíciles por medio de sueños o de otra manera para otorgar la salvación; en la concepción del mundo como cosmos, donde todo está sabiamente fijado por Dios; en la necesidad y utilidad de rendir culto por la fiesta y la plegaria, etc.

b) Porque proporciona una cosmovisión adecuada al creyente. Aunque el catolicismo popular parece tener escaso valor, por dar tanta importancia a ritos que para la Iglesia son marginales, como los sacramentales, y por conservar restos poco coherentes de diversas tradiciones religiosas, como por ejemplo ciertas creencias andinas en torno al bautismo, sin embargo el catolicismo popular ha de valorarse, no por ciertas creencias o ritos, sino por el papel que desempeña en el problema del «sentido de la vida». Por medio de su cosmovisión católica-popular, muchos peruanos convierten en «cosmos» el «caos» que les amenaza cada día, es decir las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el

mal. Así es posible que muchos católicos populares tengan una personalidad social básica más segura que otras personas de clases sociales con mayores ingresos o de países más «desarrollados», que hayan perdido el sentido religioso de la existencia.

c) Porque la cosmovisión del catolicismo popular, como la de toda perspectiva que se emplea con frecuencia, puede filtrarse de alguna manera y «colorear» otros campos del comportamiento de los católicos populares. Esto parece ocurrir con los grupos minoritarios que explican religiosamente las diferencias socio-económicas del país. Por eso hay que promover en los católicos populares una actitud crítica para que no den al problema del «caos» de la vida social soluciones o justificaciones religiosas.

8. CATOLICISMO POPULAR Y MAGIA

Un riesgo serio de ciertas formas del catolicismo popular es que lleguen a convertirse en una especie de magia o superstición. Aunque la antropología no ha encontrado aún criterios definitivos para distinguir siempre la magia de la religión, ha formulado distintas teorías dicotómicas, tales como la de la manipulación o súplica de Frazer (1922), la del fin utilitario o celebratorio de Malinowski (1948), la del contexto individual o comunitario de Durkheim (1912) y la del control ambiental o social de Aberle (1966). A partir de tales teorías, es posible tener indicadores que, si no explican la naturaleza de un determinado hecho, al menos expresan su orientación dentro del «continuo mágico-religioso» y así pueden servir para analizar las prácticas del catolicismo popular.

Según tales indicadores, las prácticas que entrañan manipulación de lo sagrado, que se realizan solo con fines utilitarios, por un especialista al margen del grupo y para controlar ciertas fuerzas morales o cósmicas sin ninguna referencia al propio comportamiento personal, pueden ser consideradas con una «orientación mágica». En cambio, las prácticas que expresan una súplica a los poderes sagrados, que son celebratorias y un fin en sí mismas más que utilitarias, que se realizan por una comunidad de creyentes y que tienen una clara implicación en el comportamiento de la persona, pueden considerarse con una «orientación religiosa». Pero a la hora de analizar un fenómeno concreto con tales indicadores no puede olvidarse el carácter simbólico de los hechos, ni la analogía de los lenguajes.

9. CATOLICISMO POPULAR Y RITO

El rito religioso es un lenguaje o una forma de comunicación con lo sagrado, hecho de gesto y de palabra, que tiene varias características y funciones. Y así posee una regularidad pautada y cierta dramatización; se acepta socialmente y se transmite por tradición; se convierte en símbolo del grupo que lo realiza y es fácil de reinterpretar; finalmente, es la expresión de lo que se cree y la única manera de expresarlo.

El rito juega un papel decisivo en el catolicismo popular. La socialización del catolicismo popular se hace preferentemente por medio de ritos, que están vinculados a los «momentos fuertes» de la fiesta y a los grandes acontecimientos del ciclo vital, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Esto explica que la vivencia religiosa del católico popular sea tan rica en emoción y contenido básico como pobre en elaboraciones teológicas, tan rica en contenido mítico como pobre en contenido histórico.

Esta importancia de determinados ritos del catolicismo popular puede crecer tanto y llegar a absolutizarse de alguna manera, que sea necesaria una crítica y una «des-magización» de los mismos, para evitar que

tales ritos dejen de ser un medio y se conviertan en un fin. Pero tal crítica no puede convertirse, como ha ocurrido en ciertos sectores eclesiales, en una «des-ritualización», porque no puede existir una religión sin ritos.

10. CATOLICISMO POPULAR Y CAMBIO SOCIAL

Es sabido que las ciencias sociales han establecido ciertas correlaciones empíricas entre la conducta religiosa y la categoría socio-económica de los grupos sociales. También es sabido que las mismas ciencias sociales han formulado algunas macroteorías sobre el influjo de la religión en el cambio social, como las de Marx y Max Weber, para quienes -si se intenta una simplificación de su pensamiento- la religión es un obstáculo o más bien un estímulo para el cambio. Sin embargo, la relación de religión y cambio social no ha sido aún suficientemente investigada y es un tema que hoy se ha actualizado por el derrumbe de los regímenes de la Europa oriental y por el papel que algunos atribuyen a la religión en tal derrumbe.

En cuanto al catolicismo popular, parece que mantiene una cierta ambigüedad política. Porque, por una parte, parece ser apolítico, por su espiritualismo descarnado por mantener o justificar el status quo por medio de ciertas creencias o ritos, en cuya interiorización han influido sin duda los grupos dominantes. Pero, por otra parte, el catolicismo popular tiene una real dimensión política por varias razones. Porque ayuda al pueblo a mantener su identidad y a conservar formas de organización propias, que tienen además, no raras veces cierto sentido contestatario frente a la organización vertical de la Iglesia. Porque cultiva en el pueblo los valores de la solidaridad fraterna y de la igualdad de oportunidades de todos ante Dios, a pesar de la existencia de estructuras de dominación y de marginación. Y, finalmente, porque el catolicismo popular ha sido muchas veces y de muchos modos una fuente de movilización del pueblo.

REFERENCIAS CITADAS

- ABERLE, David F. 1966 «Religión - magical phenomena and power, prediction and control» en *Southwestern Journal of Anthropology*, 22:221-230
- ARRIAGA, Pablo José 1621. La extirpación de la idolatría en el Perú, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, 1968, Biblioteca de Autores Españoles, Francisco Esteve Barba, editor.
- AVENDAÑO, Hernando 1649. Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca, Lima, Jorge López de Herrera.
- AVILA, Francisco de 1646-1648. Tratado de los evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año... en las lenguas castellana y general de los indios de este Reino del Perú, Lima, 2 tomos.
- DURKHEIM, Emilio 1912. Las formas elementales de la vida religiosa, Buenos Aires, 1968, Schapire
- FRAZER, James 1922. La rama dorada, México, 1965, Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, Clifford 1973. The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books, Inc. Publishers
- MALINOWSKI, Bronislaw 1948. Magia, ciencia y religión, Barcelona, 1974, Ariel.
- MARZAL, Manuel M. 1983. La transformación religiosa peruana, Lima, Pontificia Universidad Católica.
- 1988 Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima, Lima Pontificia Universidad Católica.