

Manuel M. Marzal, S.J.

**LOS SANTOS Y LA
TRANSFORMACIÓN
RELIGIOSA DEL
PERÚ COLONIAL**



Pontificia Universidad Católica del Perú

COMISIÓN DE FE Y CULTURA

Manuel M. Marzal, S.J.

**LOS SANTOS Y LA
TRANSFORMACIÓN
RELIGIOSA DEL
PERÚ COLONIAL**



Pontificia Universidad Católica del Perú

COMISIÓN DE FE Y CULTURA

Una colección publicada por
la Comisión de Fe y Cultura de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cdra. 18 s/n
Lima 32 (Perú)

© 2005 Pontificia Universidad Católica del Perú

Diagramación e Impresión:
Editorial Impresos & Diseños S.A.C.
Telf.: 336-5562 Fax: 336-5961

ÍNDICE

Prólogo	5
Presentación	7
Introducción	9
1. Los «santos» en la Iglesia peruana.	11
2. La apropiación de los «santos» por el indio.	15
3. Los «santos» como matriz religiosa del catolicismo peruano.	24
3.1. Devoto.	26
3.2. Santo.	26
3.3. Milagro.	27
3.4. Bendición.	28
3.5. Castigo.	30
3.6. Promesa.	31
3.7. Fiesta.	32
3.8. Peregrinación.	33
Bibliografía	35

PRÓLOGO

La comisión «Fe y Cultura» para continuar con su finalidad de propiciar el diálogo entre la Fe, la Religión y la Cultura y la Ciencia inicia una nueva serie de publicaciones destinadas a fomentar la reflexión sobre los principales problemas que se le plantean al hombre de hoy para profundizar su fe, desde la perspectiva de los nuevos conocimientos que parecerían perturbar la búsqueda de la verdad absoluta y del fin de la humanidad.

¿Puede el hombre por solo la razón llegar al conocimiento pleno? ¿La religión es necesaria para la sociedad actual? ¿Se puede vivir sin fe solo en base al entendimiento humano? ¿Puede el individuo dar solución a todos los problemas que le plantea la naturaleza, el conocimiento científico, el propio conocimiento de sí? ¿No quedan interrogantes que son las que muchas veces causan la desesperación de la persona humana y que pueden llevarla inclusive al suicidio?

Desde el punto de vista del profesor universitario es necesario abordar estos temas que, además, están vinculados con la concepción actual del ser humano, de la sociedad y de los valores que debe practicar para mejorar las condiciones de vida en la tierra. La riqueza, el éxito, el poder

¿son elementos suficientes para hacer feliz a la sociedad? Al poner en tela de juicio estas consideraciones que están dando como resultado un mundo cada vez más violento, menos solidario, más cínico, necesariamente tenemos que volver a la búsqueda de elementos que le permitan a la persona humana desarrollarse como tal y encontrar en el otro a un semejante, digno del mismo respeto que exigimos para nosotros.

COMISIÓN «FE Y CULTURA»

PRESENTACIÓN

El tema de los «santos» como base de la religiosidad popular es presentado por el padre Manuel M. Marzal, s.j. desde el punto de vista antropológico como un elemento esencial de la evangelización católica iniciada en el siglo XVI.

Gracias a la figura de los santos, vírgenes y Cristos, el hombre andino se introduce en la nueva religión que le ofrece una mejor protección que la brindada por la religión antigua. Los «santos» fueron asumidos como protectores directos, a los cuales el hombre podía recurrir permanentemente, con la seguridad de ser escuchado.

La religiosidad popular encontró en este culto sincrético un refugio seguro, y poco a poco fue desapareciendo el recuerdo de las divinidades primigenias, para dejar paso al Dios cristiano. No se trató de una simple yuxtaposición, sino de la asunción de los elementos fundamentales de la nueva religión.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se quiere reflexionar sobre un viejo tema de la historia religiosa peruana, que ha preocupado a teólogos, historiadores, antropólogos y, en general, a todos los que desean analizar nuestra identidad colectiva, la transformación que se produjo en la vida religiosa de los habitantes de este país a raíz de la evangelización de la Iglesia católica en la época colonial. Hace más de tres lustros escribí un libro (1983) sobre esa transformación y hace solo un año publiqué un largo artículo (Armas Asín, edit. 1999), donde traté de poner al día lo que pensaba sobre el tema. Hoy, al responder a la amable invitación de los organizadores de este simposio, vuelvo a retomar el tema y, por un extraño destino, a hablar de lo mismo. No sé si hablamos de lo mismo porque nos lo piden, o nos lo piden porque saben que vamos a hablar de lo mismo. En este contexto no me atrevo a hacer una ponencia y solo quiero presentar, casi esquemáticamente, los puntos principales para que puedan debatirse.

Mi tesis general sigue siendo la misma que en 1983, es decir, que hacia la segunda mitad del siglo XVII, la mayor parte de la población peruana, no solo estaba bautizada, sino que había aceptado el catolicismo y el país tuvo la mayor transformación religiosa de su historia. En el epílogo del libro se lee:

“Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada una de las etnias costeñas y serranas, por la aceptación de un conjunto de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de origen cristiano, sin que por ello muchos indios, sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar e integrar elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético (1983:439).

Dos años después, para analizar la ambigua frase final de mi tesis - *“el sistema más o menos sincrético”* - analicé el sincretismo quechua surandino y formulé una teoría sobre el sincretismo (Marzal 1985). He seguido interesado en el tema y he seguido reflexionando y refiriéndome al mismo, al menos de modo indirecto, en varios de mis trabajos. Y desde luego, he matizado mis puntos de vista y he aprendido mucho de lo que he leído y oído de otros colegas. Al retomar hoy la transformación religiosa peruana, me limito a un solo punto: ¿qué papel jugaron en ella los “santos”? A primera vista, jugaron un gran papel. Basta ver los bellos templos coloniales, las innumerables imágenes en los retablos y en las casas, las cruces en tantos caminos y, sobre todo, la “devoción a los santos” en la mayoría de los peruanos, para concluir que los “santos” vinieron para quedarse. La ponencia tiene tres partes: los “santos” en la Iglesia peruana, la apropiación de los “santos” por los indios y la devoción a los santos como matriz cultural del catolicismo peruano.

1. Los “santos” en la Iglesia peruana

La palabra “*santo*” en el lenguaje popular tiene dos significados, que pueden prestarse a equívocos; por una parte, significa los “*intermediarios*” ante Dios, es decir, aquellos que hacen más fácil y seguro el acceso a Dios, y por otra parte, significa las “*imágenes*”, es decir son representaciones de los seres sagrados en los que se cree, es decir los santos del calendario católico, los santos “informales”, la Virgen María y el mismo Cristo en sus distintas advocaciones y las mismas cruces son considerados por el pueblo “santos”.

La devoción a los santos es bastante temprana en la Iglesia; los santos - intermediarios nacen del recuerdo que la comunidad hace de sus miembros, sobre todo de los muertos en las persecuciones; Righetti (1955) así en la comunidad de Esmirna, “*a mitad del siglo II, junto a la tumba de San Policarpo (+155) ya se celebraba regularmente el aniversario de su martirio con una reunión eucarística*” y a principios del V, el culto, no sólo de los mártires, sino los llamados confesores “*era practicado, de manera más o menos amplia, en todas las Iglesias de la cristiandad*” (1955:917). Los santos - imágenes aparecen más tarde por el peso de las prohibiciones del antiguo testamento, pero son aceptados poco a poco por su valor pedagógico, aunque en Bizancio surgen los iconoclastas, pero son aprobados por el concilio ecuménico de Nicea (787). Esta devoción a los santos, aunque facilitó la incorporación de distintos pueblos a la Iglesia (es clásico el consejo del

papa Gregorio a San Agustín de Cantorbery para aceptar las costumbres religiosas inglesas) se prestó a muchas desviaciones en la piedad popular, lo que será una causa de la reforma protestante, cuando ya se había comenzado la evangelización de América.

En la llegada de los santos a la naciente Iglesia del Perú van a influir dos hechos. Uno es la celebración del Concilio de Trento, el cual, aunque critica muchas desviaciones de la piedad popular, confirma la plena vigencia, contra la reforma protestante, tanto el culto de las imágenes como la devoción a los santos canonizados y a la Virgen, junto al único mediador Cristo. Y el otro es el catolicismo barroco español, que es traído por los colonos y en seguida es un ingrediente notable de la cultura criolla; este catolicismo trajo no sólo el culto de imágenes, tan abundantes en los templos barrocos, sino también todas las formas de venerarlas que siguen plenamente vigentes y que se expresan en una serie de palabras (santo, devoto, milagro, castigo, bendición, promesa, fiesta y peregrinación), que son la clave de la experiencia religiosa popular, como luego se verá. Julio Caro Baroja, en **Las formas complejas de la vida religiosa** (1985), nos ha dejado un capítulo sobre los santos en la España de los siglos XVI y XVII, que recoge muchas preguntas y no pocas respuestas que podemos hacernos sobre la tradicional devoción a los santos del pueblo peruano.

Esta devoción a los santos del catolicismo criollo va a echar grandes raíces en el Perú, lo que se confirma con la

aparición de los santos, los primeros de América, en todos los grupos étnicos - la criolla Rosa de Lima, el moreno Martín de Porres y el indio Nicolás Ayllón, aunque su proceso de canonización fue interrumpido-. Pero, ¿qué papel tuvieron los santos en la evangelización?. Cuando se leen los concilios provinciales y aun los sínodos diocesanos llama la atención la poca importancia que se atribuye a los santos. Lo mismo ocurre con los sermonarios; siempre me sorprendió el poco énfasis que ponía el Tercer Catecismo o sermonario sobre lo relativo a los santos y esperaba que Francisco de Avila, que conocía a los indios mucho mejor que José de Acosta (el casi seguro autor del 3er Catecismo) y que tenía la gran experiencia de las visitas de extirpación, diera más relieve a los santos en su **Tratado de los evangelios** (1646 - 1648), pero no es así; aunque presenta razones más adecuadas para desarraigar las creencias indígenas, sin duda su catequesis de los santos es muy limitada.

La razón que me parece más válida es que, si bien en la catequesis se debían narrar ejemplos de la vida de los santos, la devoción a estos no vino de la catequesis doctrinal, sino de la vida cultural en las fiestas organizadas por las cofradías. De paso quiero observar que esto explica algunos rasgos propios del catolicismo popular del Perú tan rico en emociones y activismo cultural y tan pobre en contenido doctrinal. Una de las mejores fuentes sobre el funcionamiento de la Iglesia colonial es la visita del obispo del Cuzco don Manuel Mollinedo y Angulo, que se refiere precisamente al período donde, en mi opinión, se da la transformación religiosa; de la lectura de los minuciosos informes de las 135

parroquias del obispado, y de los autos de vista de las 99 parroquias visitadas por el obispo o por otros visitadores designados se desprende la importancia de las cofradías por su número y por sus bienes en tierra y en ganado. Un solo dato: las 99 parroquias visitadas tenían 500 cofradías, es decir 5 en cada parroquia, la mayoría de las cuales tiene un funcionamiento bastante normal, que aseguraba el culto de los santos y todavía el visitador funda u ordena la fundación de otras 45 cofradías.

Este énfasis en el culto a los santos traspasa las fronteras de la Iglesia colonial y llega a nuestros días, como lo confirman algunos hechos. En 1899 se inicia el Concilio Plenario de Roma; aunque su finalidad era fortalecer la menguada jerarquía por los problemas del patronato y defender a la Iglesia de las ideas seculares de la Ilustración y prepararla para actuar en unos países, cuyos gobiernos ya no le ofrecían la protección que gozó en la colonia, la piedad popular y la veneración a los santos tendrán un lugar importante en las actas del concilio, lo cual confirma una vez más la importancia de la devoción a los santos en la Iglesia latinoamericana. Cuando en la década de los cuarenta se intensifica la emigración a Lima y a otras ciudades, los emigrantes deben satisfacer su necesidad religiosa en la ciudad; el recurso más importante, como se desprende de mi estudio del Agustino, que creo que puede considerarse representativo de otras zonas urbano - marginales es el recurso a los santos y a recrear las propias fiestas en la ciudad, o a incorporarse a las fiestas que ya habían iniciado los anteriores emigrantes. En poco mas de cuatro décadas de

ocupación, se inician 67 cultos en honor de otros tantos santos (Marzal 1988: 104). Cuando a partir de los 60 se inicia la emigración internacional de los peruanos, también se llevan sus “santos” y el Señor de Milagros ya se pasea por las calles de New York, de Madrid o de Roma.

Hay dos hechos que confirman la importancia del culto de los santos con un argumento negativo. Uno es la actitud que los católicos populares han tenido frente a los agentes de pastoral católicos de otra tradición, sobre toda la anglosajona, que han venido a colaborar con la Iglesia peruana; aunque los han aceptado con gran respeto y apertura, ha habido conflictos más o menos encubiertos por la postura crítica de algunos de los agentes sobre el culto de los santos. Otro hecho es el énfasis de los evangélicos, durante su tenaz proselitismo, en atacar el culto a los “santos”, aunque este es un punto relativamente marginal en la Iglesia católica y hay puntos más débiles de esta, como el comportamiento ético de muchos católicos, sin embargo los evangélicos saben que, al atacar el culto a los santos, atacan uno de los núcleos de la fe popular.

2. La apropiación de los “santos” por el indio

Hay distintas razones por las cuales los indios acabaron apropiándose de los santos. Una está vinculada a lo que ya se dijo sobre el impacto relativo que tuvo la catequesis. Los santos equivalían a la categoría religiosa indígena de

wakas móviles; por eso, el sermonario de 1585 recoge la percepción de los indios en estas preguntas:

*“Padre, ¿cómo nos decís que no adoremos
idolos, ni guacas? ¿Pues los cristianos no
adoran las imágenes que están pintadas y
hechas de palo, de metal, y las besan, y se
hincan de rodillas delante de ellas, y se dan
en los pechos, y hablan con ellas? ¿Estas no
son guacas también, como las nuestras?”
(1773:258)*

Dicha equivalencia parecía aún mayor, porque las huacas favorecían a los indios a cambio de ofrendas y su culto estaba organizado a base de tierras y especialistas, y los *santos* traídos por los misioneros, otorgaban también favores a los devotos y su culto estaba organizado por una cofradía, que hacía producir las tierras y ganados del *santo*.

Pero el culto de los *santos* se aceptó, porque los indios acabaron comprobando por propia experiencia que aquellos los oían y hacían caso de sus súplicas, otorgándoles lo que necesitaban. Si en la primera evangelización el culto de los santos cristianos fue poco aceptado, y aun se prestó a burdas reinterpretaciones, como la de esconder las huacas dentro de las imágenes o la de hacer coincidir las fiestas de las huacas con las cristianas, según cuenta Avila (1966:258), las cosas comenzaron a cambiar a medida que los indios tuvieron la experiencia de que el *santo* les oía y les hacía *milagros*. Tal experiencia de hierofanía, que está

en la base de todo culto y devoción, fue el motivo decisivo para que la devoción a los santos tuviera el arraigo que hoy tiene en el catolicismo popular.

Esto último sucedía, no sólo en los grandes santuarios regionales de peregrinación, donde se rendía culto a imágenes muy veneradas, como, por ejemplo, la Virgen de Copacabana a orillas del lago Titicaca, sino también con imágenes veneradas en pueblos casi desconocidos. Un caso típico es la Inmaculada Concepción de Anan Cusi en la doctrina de Acoria (Huancavelica), sobre cuya “milagrosa” aparición hay un detallado proceso canónico en el Archivo Arzobispal de Guamanga. Todo comenzó con el *gran temblor* de 28 de enero de 1687, que semi destruyó el templo de Anan Cusi y arrasó totalmente el vecino pueblo de Pallalla. Después del desastre, los anancusinos sacan de los escombros todos sus santos, y entre ellos, la pequeña imagen de la Inmaculada Concepción, para colocarlos bajo una ramada en el provisional pueblo de Anan Cusi, distante unas diez cuadras del viejo. Allí permanecen los santos por cuatro meses, hasta que se decide devolverlos a la parte sana del viejo templo, dejando en la ramada sólo una cruz por *haberse celebrada en ella el santo sacrificio de la misa*. Sin embargo, la imagen de la Virgen regresa misteriosamente a la ramada en tres ocasiones. La primera es en agosto del mismo año, cuando hay otro fuerte temblor por la noche y varios indios se refugian en la ramada. Uno es el sacristán Marcos Córdor, que hace su declaración en quechua, traducida por los intérpretes del proceso:

Todos se pusieron a rezar el alabado (...) y por estar sin luz y la noche oscura y estar lloviendo, determinaron pasar la noche hasta que amaneciese; y estando todos callados, oyeron un ruido tan grande como temblor y sonido de campanillas y cascabeles, con que quedaron todos más medrosos y (...) dijeron unos a otros: “Quizás Dios nos quiera castigar como a los de Pallalla enterrándonos debajo de estos cerros”, y “para que Dios tenga misericordia de nosotros, hagamos actos de contrición y penitencia”. Y con ese efecto se azotaron y se dieron muchos golpes, pidiendo a Dios a voces misericordia y perdón de sus culpas; y después de ahí a gran rato, dijo a este declarante Mateo Quispe que fuese a traer luz, y con efecto la trajo del rancho de una india vieja forastera, que tenía una mecha encendida por tener una muchacha enferma; y habiendo llevado la mecha (...), vio este declarante y todos los demás que con él estaban, la imagen de la Concepción de María Santísima, que estaba parada al lado de la cruz con su guirnalda de flores de mano y su manto; y preguntaron todos a este declarante que quién había traído la Virgen, porque la había dejado a prima noche en la iglesia caída dentro de su nicho, y el declarante respondió que no sabía (...). Y con esto volvieron a

bajar la dicha imagen, ya que iba amaneciendo el día, a la iglesia caída y la pusieron en su nicho (Marzal 1983: 205 - 206).

Los otros dos traslados “milagrosos” de la Virgen a la ramada, que también narran detalladamente los testigos, tienen lugar en la fiesta de Todos los Santos del mismo año y en el primer domingo de cuaresma de 1688, ante la perplejidad de los indios y de su cura. Como la documentación del proceso canónico está incompleta, no se sabe cuál fue el juicio que la Iglesia de Guamanga hizo sobre los hechos, pero lo que sí es claro es que, en aquella segunda mitad del XVII, el imaginario religioso de los quechuas ayacuchanos se había transformado. Por eso, en la citada obra (1983) escribo:

Un dato esencial para entender la transformación religiosa es que los indios, no solo recibieron información más o menos sistemática sobre los santos cristianos, sino que tuvieron verdaderas experiencias religiosas en el culto de los santos. Aunque los testimonios del proceso puedan estar un tanto teñidos del lenguaje (...) de los funcionarios de la curia que escribían la información, no puede negarse una base objetiva, ni se puede dejar de descubrir en ella todos los elementos del “misterio tremendo y fascinante” que constituyen para Otto (1917) la esencia del sentimiento religioso

(...). Independientemente de su objetividad, ello sirvió para moldear la mentalidad religiosa de unos indios que, partiendo de categorías politeístas y habiendo sido testigos de una extraña guerra, basada unas veces en la catequesis y otras en las presiones de las visitas de extirpación, vieron desaparecer muchas de sus wakas y aparecer nuevas imágenes protectoras, cuyo culto estaba garantizado por la cofradía, que ayudaban realmente muchas veces y de cuyo carácter “milagroso” había también a veces verdadera seguridad. Así fueron aceptados los santos en el panteón andino colonial (1983:209-210).

Esta apropiación de los “santos” por los indios ha sido cuestionada por dos conocidos estudiosos (o mejor, un estudioso y una estudiosa) después de que publiqué mi libro y voy a recoger aquí su opinión para aclarar más mi postura. El estudioso es Griffiths (1995), que sostiene que los santos son el “**espacio público**” de la vida religiosa indígena. Dicho autor ha hecho un valioso estudio global sobre la extirpación de las religiones nativas y su resurgimiento en el Perú colonial. Sobre el primer punto concluye: “*Si la Extirpación fracasó en lograr sus objetivos, fue en parte por sus inconsecuencias ideológicas, en parte por sus insuficiencias institucionales y en parte porque la propia tarea en sí estaba simplemente más allá de sus capacidades*” (1998:324-325). No voy a detenerme aquí a

responder a Griffiths, como ya lo he hecho en el citado artículo, y me limito al punto que me parece más importante, para explicar el resurgimiento de las religiones nativas:

El cristianismo tuvo éxito en conquistar la esfera pública, porque tenía una gran capacidad de adaptación, pero, en la esfera privada, el sistema nativo se auto-revalidó. La consagración a esta esfera, en gran parte no abordada por el cristianismo, se convirtió en la nueva síntesis religiosa nativa. Los dos sistemas religiosos han seguido siendo hasta nuestros días partes discretas pero mutuamente interactivas de un conjunto mayor.

El mayor éxito de la síntesis nativa fue que las nuevas formas, que se desarrollaron durante el período colonial, estuvieran todavía firmemente circunscritas en el interior de las estructuras lógicas del pensamiento andino (...). En este sentido, la vieja matriz cultural no fue destruida, sino que se adoptó ella misma para contener y domesticar dentro de sí el sistema religioso foráneo y para hacer uso de elementos extranjeros para así continuar ofreciendo sus propias respuestas (1998:344-345).

Aunque comparto muchas conclusiones de Griffiths, creo que él minusvalora la importancia que tiene el culto a los *santos* en la esfera privada del campesino andino; además, creo que, si los dos sistemas religiosos interactúan en un sistema mayor con partes discretas, es que forman un nuevo sistema mayor, al que juzgo sincrético; y en fin, opino que es difícil que se conserven vivas las estructuras lógicas del pensamiento andino, después de cambios tan profundos, y me parece que ni siquiera en el polo más indio del *continuum* del catolicismo popular peruano hay una matriz cultural andina, sino que esta ha sido, si no sustituida, al menos integrada en la matriz cultural del catolicismo popular que, como luego se verá, se centra en la *devoción al santo*.

La estudiosa es María Rostworowski (1992), que parece defender los santos como **“rostro” de otro persistente**, pues en el éxito popular de ciertos santos ha visto raíces indígenas milenarias desde una perspectiva un tanto sincrética. Su ejemplo es el Señor de los Milagros, en el que encuentra una trayectoria milenaria que llega hasta Pachacamac. Después de presentar una reconstrucción documental del culto a Pachacamac y la historia del Señor de los Milagros con su habitual maestría, Rostworowski introduce un capítulo de reflexiones sobre el sincretismo, donde compara el Cristo Moreno con la Virgen de Guadalupe de México y la Virgen de Copacabana en Bolivia, para concluir:

*En torno a estas Virgenes, al igual que
con el Cristo de Pachacamilla, cristalizaron*

una acumulación de creencias, de símbolos y de raíces de un lejano pasado americano. Con ellos se estableció el triunfo del cristianismo sobre las deidades prehispánicas, sin embargo los antiguos dioses no perdieron su presencia en el pueblo, Guadalupe sigue siendo "Nuestra Madre" (Tonantzin), el Cristo Moreno nos protege de los movimientos terráqueos y la antigua divinidad del altiplano deviene en la Virgen triunfante que rechaza y subyuga al demonio.

Sincretismos religiosos logrados en medio de milagros, prodigios y sucesos. Surgieron de acuerdo a la mentalidad de una época para unir a grupos étnicos diferentes en una misma creencia y para fundir los distintos orígenes raciales del entorno americano en una sola visión integradora (1992:173)

Es importante destacar con Rostworowski el papel integrador del Señor de los Milagros entre las razas y las clases sociales del Perú de todas las sangres. El Cristo negro, pintado por un esclavo negro de una ciudad mayoritariamente negra (Vargas Ugarte 1957), llega a ser el patrono de la ciudad y lo sigue siendo, aunque ésta ya no sea negra, sin mucho más blanca, o mestiza, o chola. Pero aunque este enfoque funcional sea válido, parece olvidar un punto clave: el devoto peruano de hoy y el de hace mucho

tiempo, que va a rendir culto al Señor de los Milagros no venera a Pachacamac, sino a Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, nacido de la Virgen María en Belén y muerto en la cruz para salvar a los hombres. La frase “*los antiguos dioses no perdieron su presencia en el pueblo, Guadalupe sigue siendo “Nuestra Madre” (Tonantzin), el Cristo Moreno nos protege contra los movimientos terráqueos...*” puede llevar a equívocos. No hay que confundir la persistencia funcional (el Señor de los Milagros protege de los movimientos sísmicos como Pachacamac) con la identidad personal, pues ninguno de los millones devotos del Cristo Morado hacen la menor referencia a Pachacamac. Creo que la debilidad del análisis está en no manejar un concepto adecuado de sincretismo.

3. Los “santos” como matriz religiosa de catolicismo peruano.

Quiero presentar la “*matriz religiosa*”, matriz cultural del catolicismo popular, que es, en mi opinión, *la devoción al santo*. Es indudable que esta matriz está integrada, en el caso de la población rural quechua, aymara y nativa, a su matriz cultural indígena, creando una nueva religión sincrética, aunque en esa integración el énfasis está en la matriz católica, como lo prueba la facilidad con que los emigrantes andinos aceptan el catolicismo popular urbano, según mi estudio del distrito marginal limeño de El Agustino (1988). Pero, ¿qué se entiende por matriz cultural? Es una metáfora que se refiere a la estructura básica que da sentido a una cultura y sirve para ordenar los elementos de la mis-

ma. Esto supuesto, aunque el catolicismo popular parezca un conjunto poco coherente de creencias y ritos religiosos que sobreviven en el pueblo como restos de otras épocas donde este tuvo un mayor cultivo religioso, sin embargo es una *verdadera espiritualidad*, válida para vivir la fe católica, porque acepta el dogma central de que Jesús es el Hijo de Dios que salva, desde una perspectiva propia y diferente a lo de otros católicos.

Tal perspectiva es la matriz cultural de la *devoción a los santos*, que es la estructura básica que da sentido religioso a la vida y sirve para ordenar todos los elementos de la misma que pueden reducirse a ocho: santos, devotos, milagros, castigos, promesas, bendiciones, fiestas y peregrinaciones; estos ocho sustantivos son las “palabras claves” del lenguaje religioso del pueblo. Efectivamente, en el amplio mundo de la cultura peruana la gente aprende, desde los primeros años de vida, a ser *devotos* de los *santos*; sabe que estos, 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 las *promesas*, que otorgan *bendiciones* y hacen *milagros*, pero que pueden enviar *castigos*. Tal socialización infantil se concreta a menudo en cada católico popular en un determinado santo, que puede ser el patrono del pueblo o alguno de los Cristos o Vírgenes venerados en la región, a donde se acude en *peregrinación*. Paso a explicar el significado que da el pueblo a estas ocho palabras, que no siempre coincide con el de la Iglesia institucional:

3.1 Devoto: Es quien tiene devoción a un santo, y devoción es una forma de fe, no tanto intelectual, sino más fiducial, por la que se establece una relación profunda entre el santo y el devoto y por la que este tiene plena confianza de que puede contar siempre con aquel y que nunca se verá defraudado. Esta relación nace casi siempre por motivos culturales, por ser el santo venerado desde hace mucho tiempo en la propia familia o por el ser el patrono del propio pueblo; pero se convierte en una relación cada vez más personal, en la medida que el santo bendice y hace milagros al devoto, y puede expresarse en términos y expresiones de cariño familiar (mi Negrito, mi Santa Rosita, etc.); esta familiaridad es favorecida por el carácter visible y tangible del santo, al que al devoto le gusta tocar con sus manos, pero la relación está teñida también de respeto, porque el santo pertenece al mundo sagrado y porque puede castigar.

3.2 Santo: En la manera de concebir al santo que tiene el devoto, hay cierta reinterpretación del concepto de santo de la teología católica. Para esta, los santos son aquellos cristianos que, por sus virtudes heroicas, han sido canonizados por la Iglesia tras un largo proceso, y a los que se les rinde culto público, como intercesores ante Dios y como modelos de conducta cristiana. En cambio, para el pueblo, los santos son las representaciones de los santos canonizados (y a veces de los que todavía no lo están y aun es probable que nunca lo estén), de la Virgen María y del mismo Jesu-

cristo, que son venerados como intercesores ante Dios, pero no como modelos de vida, por el gran desconocimiento que se tiene sobre la vida del santo. Una encuesta sobre los principales datos de la biografía o de las virtudes de los santos, en las que más destacaron los santos patronos de los pueblos, o sobre la biografía y virtudes de los santos, cuyas imágenes llenan los retablos de los templos barrocos, donde el pueblo reza o pone ofrendas de velas o flores, confirmaría sin duda dicho desconocimiento. Pero, este no mengua la importancia del santo en la vida del pueblo, porque, si el santo no funciona como modelo de conducta en el sentido estricto, funciona como mito, pues, no teniendo o habiendo perdido sus perfiles históricos, es símbolo de las virtudes cristianas (cercanía de Dios, bondad, compasión a los que sufren o la ayuda a los necesitados) y fuente motivadora para vivir de modo más recto. Aunque el devoto desconoce la vida de los santos, encuentra en ellos una fuerza y un motivo para ser cristiano.

- 3.3 Milagro:** El católico colonial vivía el mundo maravilloso del milagro, narrado ampliamente por los cronistas de las órdenes religiosas y por una hagiografía anterior a la Ilustración; además, el milagro era visible en los exvotos de los templos y de los grandes santuarios. Y hoy los santos siguen haciendo a sus devotos muchos milagros. Pero estos no son tomados por el pueblo en su sentido teológico estricto de hechos que superan las leyes de naturaleza y que, al no po-

der ser explicados por la ciencia, se atribuyen a una intervención providencial y extraordinaria de Dios. El milagro en sentido popular es el que supera las posibilidades reales del devoto, que son con frecuencia muy limitadas, por el bajo nivel educativo de las personas, por las malas condiciones médicas y sanitarias del país, por la situación de pobreza estructural, por la falta de ahorros para responder a situaciones imprevistas o por cualquier otro motivo. En tales casos el devoto acude al santo y este le hace un milagro. Para el devoto, lo importante no es saber la causa que ha producido el hecho que se considera milagroso, pues acepta que Dios ha dado capacidades especiales a las cosas que ha creado y que gobierna de un modo misterioso las conductas libres de los hombres, sino la lectura religiosa que se hace de tal hecho, que le permite descubrir que el santo se hizo presente. La lectura religiosa no niega la lectura científica o de sentido común de los hechos, sino que es una lectura más profunda, de otro orden de realidad, donde, según el creyente, actúa Dios, aunque este se sirva para lograr sus fines de las fuerzas naturales y de las personas que actúan libremente. Cada milagro que se produce hace más vigorosa la fe del devoto y esa fe robustecida facilita la multiplicación de los milagros.

- 3.4 Bendición:** Los santos no siempre hacen milagros, sino que a veces otorgan simples bendiciones, que son una fuente de seguridad y de paz para el devoto.

Aquí hay una nueva reinterpretación de la teología católica. Para esta, la bendición es un sacramental, es decir un signo sagrado, que ha sido establecido por la Iglesia, a semejanza de los sacramentos establecidos por Cristo, que sirva para impetrar la gracia de Dios en las más diversas ocasiones de la vida. Uno de los sacramentales más difundido en el pueblo es el agua bendita, que para los hombres del mundo secularizado raya en la superstición alienante, pero que, para los cristianos y aun grandes místicos de otras épocas de la Iglesia, era un medio adecuado para acercarse a Dios. Por ejemplo, Santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia, que en su autobiografía habla de que el diablo se le apareció y que tenía agua bendita, se la echó, *“y nunca más tornó (...). De muchas veces tengo experiencia que no hay cosa que huyen más para no tornar (...). Debe ser grande la virtud del agua bendita. Para mi es particular y muy conocida consolación que siente mi alma cuando la tomo (1957:188).*

Para el católico popular, la bendición es un recurso religioso frecuente, que se usa para cargar las imágenes u otros objetos de energía sagrada, que periódicamente deben recargarse, y para librarse de los peligros de la vida. Aunque tal bendición es un acto de fe-confianza en la providencia de Dios y de los santos, sin duda puede “magizarse” o expresar una manipulación de lo sagrado con independencia de la fe personal.

3.5 Castigo: La devoción popular se robustece, no sólo por los milagros y bendiciones del santo, sino también, aunque parezca paradójico, por sus castigos. De esta manera el santo deja de ser un simple bienhechor del devoto y se convierte en amigo exigente y celoso, que no tolera el olvido de aquel. Tales castigos son la otra cara del milagro y son, sobre todo, cuando el devoto los juzga justos, una lectura religiosa de la desgracia. Sin embargo, se ha dado a tales castigos una explicación histórica, recurriendo a las religiones prehispánicas, cuyos dioses exigían sacrificios humanos, al menos en las situaciones límite, o a la predicación colonial que insistía en los castigos de Dios, como tantas páginas del Viejo Testamento. Pero, me parece que se puede hacer una interpretación más cristiana de la lectura religiosa que hace el pueblo de los castigos de los santos. En efecto, Jesús respondió la pregunta de los apóstoles sobre el ciego de nacimiento, diciendo que no había pecado él, ni sus padres, para que naciera ciego (J 9, 3), mostrando así que la enfermedad no es efecto directo del pecado; por otra parte, declaró, a los que le contaban la masacre que había hecho Pilato contra los galileos rebeldes, que ni estos, ni las víctimas del último terremoto de Jerusalén eran los mayores pecadores de la ciudad (Lc 13, 1-5), para revelar que ni la muerte, ni la represión política, ni los desastres naturales son efecto directo del pecado. Sin embargo, Jesús amonestó a los que hablaban de la masacre y el terremoto, *que si no se convierten, todos*

perecerán de la misma manera, invitándoles a hacer una lectura religiosa de tales hechos. Esto es, en mi opinión, lo que hace el católico popular, aunque pueda en algunos casos exagerar y tener una visión más propia del viejo testamento. Por eso, los castigos fortalecen la relación entre el devoto y el santo más que el “silencio” de Dios del mundo secularizado; y por eso también, a pesar de la interpretación masoquista de tales castigos por estudiosos que hacen un reduccionismo psicológico de los fenómenos religiosos, el devoto popular casi prefiere que su santo castigue, porque el castigo, como el milagro y como el sueño revelador, prueban que el santo vigila a sus devotos.

- 3.6 Promesa:** La contraparte de los milagros y castigos del santo son las promesas del devoto. Estas pueden parecer interesadas, por estar muchas veces asociadas a la previa obtención de favores que se solicitan; así, hay muchos católicos populares que prometen llevar el hábito de un santo, tomar parte en la peregrinación a un santuario, o privarse, durante determinado periodo de tiempo, de ciertas comidas o hacer cualquier cosa que significa verdadero sacrificio para el devoto, en caso de que el santo le conceda el favor que se le solicita. También se ha hablado de un traslado al mundo religioso del principio de reciprocidad, que rige las relaciones sociales de las sociedades tradicionales y que debe estar vigente de algún modo en toda sociedad bien organizada. Sin embar-

go, tal interpretación olvida que las promesas que hacen los devotos no tienen necesariamente una finalidad utilitaria, como se desprende de encuestas que he hecho al respecto a distintos grupos que viven el catolicismo popular; la promesa expresa ante todo el carácter sagrado del compromiso del devoto, a semejanza de los votos religiosos en los institutos de vida consagrada, y son así una de las formas de expresión más consecuentes de la devoción al santo.

- 3.7 Fiesta:** La forma más propia para expresar la devoción al santo es la fiesta. Aunque la fiesta patronal, desde su origen, tiene la función religiosa de rendir culto al santo, solicitando su intercesión y agradeciendo sus favores, cumple, de acuerdo a los análisis estructural - funcionalistas otras muchas funciones. En primer lugar, una función de integración de los habitantes del pueblo entre sí, sobre todo cuando se trata de campesinos que viven en relativa dispersión, con los emigrantes, que tuvieron que abandonar el pueblo en busca de mejores oportunidades y que retornan al mismo con ocasión de la fiesta; y con los muertos, que están más vivos en la conciencia popular que en la moderna y que son los que iniciaron y mantuvieron dicha celebración durante siglos. En segundo lugar, una función de promoción en el prestigio social, que se otorga a los que se encargan de las diversas tareas; esta promoción se traduce en ciertas comunidades más tradicionales, que organizan la fiesta por el “sistema de cargos”, que es una carrera cere-

monial por la que se asciende, tomándose cargos cada vez más costosos y de más responsabilidad, en una forma de redistribución del poder y de la riqueza, porque tales cargos contribuyen a la creación de una sociedad más igualitaria, o porque tales cargos, asumidos por las personas más pudientes, legitiman las diferencias económicas a los ojos de los más pobres. Y en tercer lugar, una función de desahogo colectivo en la difícil vida del pueblo y de retorno al “tiempo inicial” en un mundo que parece conservar el sentido genuino de lo festivo. Más aún, se puede decir que la fiesta, que según la teología, es un simple sacramental que otorga la gracia divina de forma más marginal 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 vida y se pone en contacto con la Iglesia institucional.

- 3.8 Peregrinación:** Algo parecido a lo dicho sobre la fiesta puede decirse de la peregrinación. Es sabido que, para el hombre religioso el tiempo y el espacio no son homogéneos (Eliade 1967), sino que hay momentos y lugares hierofánicos. Si la fiesta gira en torno al tiempo sagrado, ya se trate de una fiesta del ciclo litúrgico que recuerda cada acontecimiento de la historia de la salvación, o del ciclo santoral, que recuerda el día de la muerte del santo, es decir el día de su ingreso a la casa de Dios, la peregrinación gira

en torno al espacio sagrado. A lo largo y ancho de la geografía peruana, hay ciertos lugares hierofánicos, donde los santos se han manifestado, y ese acontecimiento que se recoge en un mito, se repite 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 y milagrosa del santo que libra a dicha persona de su situación límite, y una generalización de la experiencia de salvación a todos los que acuden al santo, porque este es milagroso.

La peregrinación, que recoge la herencia pre-hispánica y la tradición española, que había hecho del “camino de Santiago” un símbolo de su identidad colectiva, está llena de simbolismo religioso. No solo por la acción de caminar a un lugar difícil, que refleja la vida cristiana como éxodo penitencial hacia la tierra prometida, sino también por todos los elementos del lenguaje religioso popular que convergen en el santuario. Entre estos destacan las fuentes de agua para sanar el cuerpo y purificar el alma, la multiplicación de milagros, el revestirse de hábitos, el cumplimiento de promesas, la participación en procesiones, los cantos y danzas religiosas y los llantos y emociones profundas. Pero, la peregrinación es también, como la fiesta, un complejo nudo de relaciones sociales, políticas y económicas, de la región donde está el santuario.

BIBLIOGRAFÍA

ARMAS ASIN, Fernando, compil. **La construcción de la Iglesia en los Andes**, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 1999.

AVILA, Francisco de. 1646 - 1648 **Tratado de los evangelios**, Lima, 2 tomos.

CARO BAROJA, Julio. **Las formas complejas de la vida religiosa (siglo XVI y XVII)**, Madrid, Sarpe. 1985.

GRIFFITHS, Nicholas. **La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial**, Lima 1998, PUCP. 1995.

MARZAL, Manuel M. **La transformación religiosa peruana**, Lima PUCP, 1983.

El sincretismo iberoamericano, Lima PUCP, 1985

Los caminos religiosos de los migrantes en la Gran Lima. El caso de El Agustino, Lima PUCP. 1988.

ROSTWOROWSKI, María. **Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria**, Lima, Instituto de Estudios Peruanos. 1992.

TERESA DE AVILA. **Obras completas**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1957.

Manuel M. Marzal Fuentes, s.j. (1931 – 2005). Natural de Burgos. Estudios de Antropología en Ecuador y México. Sacerdote jesuita. Participa en la fundación del Instituto de Pastoral Andina en el Perú. Profesor emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presidente de la Comisión “Fe y Cultura” de la PUCP. Presidente de la Comisión organizadora de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Autor de diversos libros y artículos sobre Antropología y religiosidad popular, así como sobre la evangelización de los jesuitas durante el Virreinato. Entre sus primeras obras figuran: Estudios sobre la religión campesina (1977); La transformación religiosa peruana (1983) y entre los últimos: Tierra encantada (2002) y las publicaciones colectivas del Seminario Interdisciplinario de Estudios Religiosos (SIER): La religión en el Perú al filo del milenio (2000) y Para entender la religión en el Perú (2003).