

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 1



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

MANUEL M. MARZAL, S.J.
VIDA, PASIÓN Y OBRA DE UN ANTROPÓLOGO PERUANISTA
(BIO-BIBLIOGRAFÍA)

José Sánchez Paredes

Pontificia Universidad Católica del Perú

Una biografía es como un poliedro de muchas caras o una sinfonía de muchos temas, por la complejidad que encierra siempre una vida humana. Sobre todo si es la biografía de una personalidad rica, que tuvo que representar un papel importante en el teatro de la vida.

Manuel Marzal, *José de Acosta*, p. 5.

La persona de Manuel Marzal, S.J., su memoria y su figura son tan vastas que difícilmente podrá hacerseles verdadera justicia con tan solo unas líneas biográficas y de recuento de su productiva obra antropológica y pastoral. Sin embargo, para quienes han tenido una experiencia parcial, probablemente tan solo limitada a algún aspecto de su prolífica obra, las líneas que aquí se presentan serán sin duda un importante acercamiento a las diferentes dimensiones y facetas de la vida de tan prestigiado sacerdote, peruanista y maestro universitario. Su expresión serena, su andar lento, su palabra reflexiva y su sonrisa siempre apacible contrastaron con una vida muy intensa, llena de experiencias y de emociones humanas, de trabajo arduo y disciplinado, en medio de la agitación propia del investigador y viajero incansable. Esa serenidad en su rostro con la que transmitía seguridad, afecto y mucho más, contrasta también con ciertos episodios límites en su vida —extremadamente trágicos— que le tocó sufrir y de los que supo salir siempre airoso, con una energía y vitalidad pocas veces vistas juntas en una sola persona.

Manuel Marzal, hijo de don Fernando Marzal Macedo y de doña Isabel Fuentes, nació el 27 de octubre de 1931 en Olivenza, un pequeño y muy antiguo pueblo de abolengo medieval ubicado en Badajoz, España, muy cerca de la frontera con Portugal. Solía jactarse de su origen extremeño y no hubo ninguna ocasión en que anduviera por alguna razón académica en Europa, sin que dejara de visitar a su querido pueblo y su familia. Español de nacimiento, adquirió la nacionalidad

peruana en 1960 porque «no podía ser jesuita en el Perú sin ser peruano»; aunque, a juzgar por su profundo amor por el Perú y su gente, Marzal se consideró peruano desde que llegó a América por primera vez en 1951.

Nacido en el seno de una familia profundamente católica, Manolo, el penúltimo de ocho hermanos, reconoció siempre la poderosa influencia espiritual que su madre ejerció sobre su vocación religiosa, que lo llevó muy joven, con dieciocho años de edad, a ingresar en la Compañía de Jesús, en la Casa de Aranjuez, en Madrid, el 19 de setiembre de 1949. Marzal poco habló de su infancia, pero lo poco que recordó y compartió fueron episodios anecdóticos llenos de gracia, buen humor y también de intensa emoción que, sin duda, fueron significativos en el desarrollo de su vocación y vida posterior. No obstante haber transcurrido parte de esa infancia durante los aciagos años de la guerra civil española, Manuel Marzal vivió una niñez feliz al lado de su familia en su Olivenza natal. Cuando le tocó venir al Perú, estando aún en el noviciado jesuita, era todavía menor de edad a los 18 años, razón por la cual se dirigió a la casa paterna a «pedirle permiso» a su padre para viajar a América. Él estaba muy seriamente enfermo. Luego de escuchar hablar a Manuel, su padre le respondió que la gloria de Dios había que buscarla en cualquier parte y si tenía que buscarla en el Perú, «pues adelante [...] despedámonos ahora porque ya no nos volveremos a ver, nos volveremos a encontrar en el Cielo [...]». En efecto, don Fernando Marzal falleció cuando Manuel se encontraba en Lima haciendo sus estudios de humanidades y ya no se volvieron a encontrar.

Su gran espíritu misionero empezó a forjarse desde muy joven en la Compañía de Jesús y así, desde el 15 de junio de 1951, fija al Perú como el lugar en el que habría de desarrollar su vida de apostolado. Ese mismo año, sin más dilación y por decisión de su superior de entonces, el padre Felipe MacGregor, S.J., Manuel Marzal empieza su sólida formación jesuítica con los estudios de Humanidades en el Instituto de Humanidades Clásicas de Jesuitas de Lima, los que se prolongaron hasta 1954. Sus estudios de filosofía, también a instancias del padre MacGregor, los completó en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en Quito, entre 1954 y 1957. Y, cerrando el círculo fundamental de formación jesuítica, en 1961 se trasladó al Instituto Teológico de Jesuitas en México, D.F., en donde realizó sus estudios de teología, los que culminó en 1964. Un año antes, el 26 de octubre de 1963, Manuel Marzal fue ordenado en México como sacerdote jesuita. Fue justamente en México en donde decidió estudiar antropología en la Universidad Iberoamericana, donde inició sus estudios en 1965.

Él mismo, haciendo un balance de su trayectoria en el Perú, nos confiesa que «a pesar de las angustias de la condición humana, he sido muy feliz». Las siguientes páginas pretenden ser un atisbo en el mundo interior y público de Manuel Marzal, que nos permitan comprender el porqué de esta felicidad que nunca dejó de proclamar. Felicidad que, sin duda alguna, se asentó sobre su profunda fe cristiana

y su vocación jesuita, su amor por los más pobres y discriminados del mundo en que le tocó vivir y a los que dedicó su vida y talentos y, desde luego, sobre la inmensa multitud de amigos y seres queridos que forjó a lo largo de su vida. Tesoros todos ellos de inapreciable valor para el sacerdote, el antropólogo y el hombre que, al fin y al cabo como todos, vivió, sufrió y amó intensamente a la vida y a sus protagonistas: los seres humanos. Sea este el comienzo de una búsqueda más intensa de la extraordinaria riqueza que encierra para la antropología peruana y latinoamericana la vida y obra de Manuel Marzal, el sacerdote jesuita y antropólogo.

En Ecuador: el religioso español descubre al indio americano

Ya desde sus años de filosofía en Ecuador, fue definiendo su vocación antropológica a raíz de sus primeros contactos con las poblaciones indígenas de los alrededores de Quito. Una primera reflexión sistemática acerca de las poblaciones indígenas, que lo llevó a decidirse finalmente por la antropología, fue su tesis del filosofado titulada «El problema del indio del Ecuador desde la ética social de la Iglesia». Este hecho, tan significativo en su experiencia humana, habría de marcar profundamente su sensibilidad por el «otro», indígena y mestizo, expresándola objetivamente en su gran afecto y pasión por las culturas indígenas de estas tres naciones en las que se hizo latinoamericano. En el Perú empezó a establecer contactos con los indígenas, los que profundizó en Ecuador, donde definió su vocación antropológica, estudiando después la disciplina en México para ponerla finalmente en práctica en el Perú.

El contacto y descubrimiento que Marzal hizo muy joven de los indígenas fue una experiencia que, sin duda, impactó profundamente en su espíritu religioso, lleno de inquietudes sociales. Como él mismo expresara en sus notas de diario durante sus primeras experiencias con los indígenas ecuatorianos, su primera percepción de ellos fue la de «una realidad dolorosa», percepción que se basaba «en el deseo de resolver este problema para el bien del Ecuador y de la Iglesia». Así, Marzal se preguntó «¿Quién es el indio?»:

[...] empecemos por definirlo [...] Hay varios criterios: indumentaria, lengua, sangre, cultura, etc. Según se aplique uno u otro de estos criterios, serán indios los que conservan sus trajes típicos, los que hablan quechua, los que tienen la piel bronceada, los que conservan las antiguas costumbres indígenas, etc. Desde el punto de vista social el criterio más acertado parece el racial-cultural. Por lo tanto 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 (Marzal, 1957, p.1).

En esta primera visión del indio recién descubierto, Marzal reveló aquellos rasgos que encontró reñidos con el espíritu y la tradición cristiana. Refiriéndose a algunos de los indios ecuatorianos, decía en 1957:

[...] con los que parece más difícil toda acción redentora son los puruguaes [...] Un solo mal ejemplo dan los indios a sus hijos: todos los días de fiesta aparecen en la puerta de la casucha el padre, y a veces también la madre, borrachos. En el hogar indígena hay ordinariamente paz y cariño. Los esposos están juntos en todas partes: en casa, en el campo, en los viajes, en el mercado, en las fiestas. La mujer debe ante todo cuidar de su marido. Le lleva la comida al lugar de trabajo, vela horas y horas al marido borracho, tumbado quizás en el camino [...] se deja golpear por su esposo borracho, y si alguien la defiende, es ella la primera en rechazar la defensa. En una palabra, sufre una velada esclavitud [...]. Con todo la familia indígena conserva moralmente toda su belleza [...]. El adulterio y la prostitución casi se desconocen. Los divorcios son rarísimos. Para la sociedad indígena la infidelidad conyugal es intolerable, y al que se permite sus libertades en este punto se les hace el vacío (loc. cit.).

Se trata, en un principio, de la visión que el religioso y misionero tiene de los indios, preocupado por su conversión y evangelización; visión que gradualmente habría de madurar y matizar hasta poder percibir a través de ella el «rostro indio de Dios». Así, crítica y autocriticamente identifica algunos rasgos del catolicismo popular andino abrazado por los indios, con su idiosincrasia, tanto indígena como clerical:

En el campo religioso el indio sigue siendo católico [...] Pero [...] Actualmente la instrucción religiosa [escolar] sigue siendo un grave problema [...] Tampoco recibe siempre el indio la instrucción en la Iglesia, pues cuando va a ella los domingos a misa [...] tienen que oír la predicación en castellano [...] y aunque la entienden [deficientemente] tal predicación resulta insuficiente. La recepción de los sacramentos es otro problema [...] No obstante esta falta de instrucción y todas las consecuentes supersticiones, el indio sigue unido a la Iglesia por su profundo espíritu religioso y por su gran bondad natural. Tiene una verdadera veneración hacia el sacerdote. Casi no conoce más pecados que la borrachera, el robo y la mentira. Tiene un sentido providencialista de la vida, que le lleva a atribuir todo a Dios... [y sobre los curas se] nos habló de un sacerdote que cobró 600 sucres por una misa solemne. Con todo... [los abusos del clero] son una excepción (Marzal, 1957, p. 4).

No cabe duda que estos primeros contactos le permitieron a Marzal descubrir el «rostro humano del indio», un rostro sufriente, dolorosamente impactante para quien, formado en una tradición occidental, la realidad sobrepasaba cualquier imagen idealizada de aquello que conocía solo a través de sus lecturas. Podríamos decir que esta etapa de la vida de Marzal en Latinoamérica y en la Compañía de Jesús fue crucial en la configuración de una vocación antropológica fundada en el deseo de conocer mejor y más diáfano al indio americano y de hacer, al mismo tiempo, más humano su rostro ensombrecido por la pobreza, la humillación moral y los abusos que descubrió «cara a cara» en su contacto con él en los pueblos andinos.

El nivel de vida del indio es infrahumano. De suyo el nivel de vida ecuatoriano es ya muy bajo [...] La vivienda no es mucho mejor que la comida [...] En la casa indígena hay incomodidad, hay suciedad, hay promiscuidad espantosa [...] Consecuencia lógica de este nivel infrahumano son las enfermedades [...] y los altos índices de mortalidad [...] Más doloroso que el problema económico del indio de hacienda es muchas veces su problema psicológico. El indio vive todavía bajo un régimen poco menos que feudal; se le trata muchas veces a puntapiés. Una anécdota que es todo un símbolo. Hace unos meses, en una hacienda del Chimborazo, marcaron con hierro candente a dos indios por creerlos autores de un robo de ganado (Marzal, 1957, p. 3).

Y así continúa Marzal descubriendo ese «rostro humano» del indio que le permite confrontar su formación religiosa e intelectual con la necesidad de comprender una realidad que se le muestra interpelante. Es un descubrimiento y, acaso, un mea culpa histórico y cultural el que se revela en el modo como Marzal habla de ese indio y de su realidad, con cierto sentimiento de responsabilidad por dicha situación:

El indio, como las demás razas, tiene cualidades y defectos. Por desgracia hemos subrayado demasiado los segundos —también es falso que tenga solo virtudes, como pretenden ciertos indigenistas que se ponen a poetizar sobre el Incario—, quizá para justificar ante nuestra conciencia ese orillamiento sistemático. El indio de hoy sufre un grave complejo de inferioridad ante el blanco y el mestizo. Muchos años de explotaciones y desprecio han sido sin duda la causa de este complejo... [pero] es falso que el indio no quiera progresar, en el fondo tiene verdadera hambre de cultura y bienestar [...] Otra gran sombra es el alcoholismo. Es la gran tragedia del indio. El indio bebe mucho [...] lleva bebiendo mucho hace varios siglos [...] Ahora mismo, mientras escribo, tarde de domingo de carnaval, cruzan junto a mi ventana indios borrachos (Marzal, 1957, p. 5).

Llegar a conocer y a comprender este «rostro humano» del indio era, para Marzal el religioso, condición indispensable para, desde una perspectiva antropológica, contribuir a redignificarlo mostrando todo el valor de su cultura religiosa. La obra de Marzal refleja este largo proceso en el que, a medida que se va compenetrando en el corazón de la cultura indígena y su mundo religioso, va al mismo tiempo transformando él también su visión inicialmente apasionada de la realidad del indio, para mostrarnos a un indígena digno de su cultura, de su religión y de pasado. Parte de este proceso de descubrimiento de los valores humanos de los indios nos lo muestra el propio Marzal en sus reflexiones:

Al lado de estas sombras hay grandes luces. El indio tiene un gran amor al trabajo, [...] y un gran apego a la tierra. Todos los levantamientos indígenas han llevado en el fondo una reivindicación agraria. La mayor aspiración del indio es llegar a ser propietario, y una vez que lo ha conseguido no se desprende de su parcela por nada del mundo [...] es que los siglos han creado una comunión espiritual

entre la tierra y el indio [...] Su sentido del honor es también muy notable. El indio es sensibilísimo al aprecio y al cariño. Esa apatía ante las injurias que se le achaca, se debe a su impotencia. Hoy por hoy no le queda más remedio que aguantarse. Su moral matrimonial intachable, su tensa defensa de los pleitos, su rumbo en las fiestas religiosas y otros muchos hechos de su vida se explican por esta fuerza del prestigio. Por último en el indio es extraordinario el espíritu de solidaridad. Concibe la vida mucho más en función de los demás que nosotros. La construcción de su casa, las fiestas religiosas, las fiestas familiares, el trabajo en el campo, todo lo hace el indio en colaboración. Él no puede estar solo (Marzal, 1957, p. 5).

Buscando al indio en los socavones mineros

Después de culminar sus estudios de filosofía en 1957, Marzal retorna al Perú, en donde permanecerá hasta 1961, año en que inicia los estudios de teología en México. Este periodo en el Perú será también, como el anterior en Ecuador, un tiempo de maduración en su relación con la población indígena y en los objetivos de tal encuentro. Para 1958, Marzal ya había descubierto y conocido la realidad indígena y ahora tratará de profundizarla desde esa doble perspectiva, religiosa y antropológica, que comenzaba a constituir. Aunque su propósito en esta etapa de su formación era fundamentalmente religioso y pastoral, la vocación antropológica era un hecho, tanto por el tipo de problemas que se planteaba ante su aproximación a los indígenas, como por el tipo de técnicas empleado: el cuestionario, la entrevista en profundidad, la biografía religiosa, la observación participante y el diario de campo. Gracias a este último podemos tener hoy un cuadro de estas primeras etapas de quien habría de llegar a ser tan ejemplar antropólogo de la religión. En su afán por seguir conociendo la realidad indígena, se dirigió a cuanto lugar ofrecía posibilidades de tomar contacto con ella, inclusive en los socavones de las minas más profundas en los Andes. Su primera experiencia «minera» fue con la Compañía Puquio-Cocha, sociedad minera que tenía explotaciones en Morococha; ahí desplegó parte de sus primeras jornadas misioneras que tenían un doble propósito: pastoral y de estudio social. En realidad eran jornadas cortas que duraban unos pocos días o semanas, pero que fueron vividas muy intensamente en lo religioso, en lo social y en lo emocional:

Hacia tiempo que el P. Repullés y yo proyectábamos un contacto con el indio peruano, para comenzar a estudiar de cerca sus problemas. Como en el Perú el indígena trabaja en la minería o en la agricultura, habría que visitar alguna mina y luego alguna comunidad. Hechas las debidas gestiones con... la sociedad en Morococha, nos lanzamos a la aventura. La comunidad la elegiríamos sobre la marcha en el Valle del Mantaro, pues en dicho valle no tendríamos la muralla del quechua [...] pero sí la altura exigió su tributo y el P. Marzal paso una horita que no es para describirla [...] Al atardecer [...] establecimos nuestros primeros

contactos. Invitamos a unos niños para el catecismo de la santa misión, charlamos con unos muchachos jóvenes y entramos en un par de casas. Todos nos recibieron con el cariño con que acá se recibe siempre a los padrecitos (Marzal, 1958, p. 4).

Marzal iría perfilando una peculiar cualidad antropológica en estas jornadas de búsqueda del alma cultural y social de los indígenas: su gran capacidad descriptiva y de transmisión vivencial de lo observado. Más allá de una simple habilidad de redacción, antes de ser antropólogo profesional, el joven Marzal se muestra como un experimentado etnógrafo que expresa en su trabajo lo que Malinowski pedía de los antropólogos de campo: ver y sentir la realidad del indígena desde el propio punto de vista del nativo. Y, a su modo, con su solo entrenamiento empírico, con más entusiasmo e intuición que con sólidas y sistemáticas bases metodológicas y científicas, Marzal siente profundamente lo que observa y escribe lo que siente frente a la realidad indígena. Acaso esto podría interpretarse como un toque de subjetividad implícito, casi expreso, en la etnografía de Marzal, lo que la convertiría en un factor «distorsionador» de la realidad observada. Sin embargo, aun cuando, en efecto, sus primeros relatos están cargados de emoción y sensibilidad, los trabajos de su madurez reflejarán más adelante su gran capacidad de tomar distancia de la realidad sin dejar de ser parte de la misma. Este fue, sin duda, uno de los rasgos más notables del sacerdote antropólogo: ser un acucioso observador científico que no dio concesiones a los prejuicios ni a valoraciones subjetivas de la realidad, sin dejar de ser, al mismo tiempo, un sacerdote intensamente comprometido con esa misma realidad. Pero este espíritu científico probablemente no habría dado sus frutos años después, si es que el joven Marzal no hubiese sentido tan intensamente, como parte suya, la realidad de los indios cuyas religiones intentó comprender. Así, su inicial espíritu religioso y su sentido apasionamiento descriptivo fueron los tributos que el novel misionero jesuita, aprendiz de antropólogo, tuvo que ofrecer en su etapa formativa de científico social:

Y continuamos nuestro trabajo de ingenieros durante todo el día... El cuadro que contemplamos entonces es bastante tétrico. Dos hombres morenos, con su bola de coca y la cara llena de barro producido por el polvo y el agua, débilmente iluminados por sus linternas, en medio del ruido infernal de la perforadora, encarcelados en una galería estrechísima y a menudo en pendiente que puede venirse abajo y sepultarlos para siempre... ¡Realmente es dura la vida del minero! Es verdad que a mitad del trabajo se sientan un rato para chacchar su coca o echar un cigarro. Y es verdad que... es un trabajo agotador y son muy pocos los que dedican a él toda su vida. Cuando se oyó la señal de terminación del trabajo, salimos a la superficie [...] (Marzal, 1958, p. 3).

Dentro de las muchas habilidades que tuvo para describir las situaciones observadas, Marzal destacó, entre otras, por su aguda percepción de los rasgos distintivos de las personalidades de sus informantes, de sus mundos subjetivos

y de sus dimensiones emocionales. Aun cuando estas son cualidades exhibidas por muchos antropólogos, en el caso de Marzal fue gravitante, sin duda, su profunda vocación humana y religiosa y la motivación pastoral por acercarse a los indígenas, por conocer su mundo interior y dirigirse a ellos desde sus propias categorías culturales y humanas. Esta actitud antropológica primordial, de predisposición y de acercamiento hacia el «otro», estuvo sólidamente forjada en Marzal desde muy temprano, durante su experiencia de formación religiosa. Su trabajo misional por las diferentes zonas rurales que recorrió, con fines pastorales y de estudio, fue su mejor entrenamiento, no solo para el ejercicio antropológico cultural, sino también para el conocimiento de la psicología humana, propia y ajena:

Al querer conversar, encontramos de todo: un gran grupo de gente muy tratable que nos habla de su vida, responde a nuestras preguntas y sigue nuestras bromas; y unos pocos herméticos, que enseguida fueron a chacchar su coca al mismo lugar de trabajo [...] Por la tarde, cuando estábamos preparando nuestros sermones, vinieron a llamarnos para bautizar a un niño enfermo. Y el P. Marzal, con cierta emoción, dejó caer por primera vez en su vida el agua regeneradora sobre la frente del indiecito. Y enseguida comenzamos las visitas a las familias. En todas partes el mismo cariño hacia los padrecitos y el mismo cuadro desolador de pobreza y abandono (Marzal, 1958, p. 5).

Nuevamente, la condición especialísima de religioso jesuita en formación, con su impronta de disciplina, desprendimiento, sacrificio y austeridad, fueron también parte de ese entrenamiento antropológico «informal» que le ayudó a formar parte de lo observado y de lo estudiado, a sentir como propia la realidad de ese «otro» indígena con el que ya estaba plenamente identificado. Así, en tanto le fue posible, no solo buscó sino que exigió siempre vivir, allí en donde estuvo, en condiciones similares a las de la gente a la que fue a buscar y a servir pastoralmente:

En el primer día en Morococha más que obreros habíamos sido ingenieros... por eso, al día siguiente en el desayuno le dijimos al Ing. Alvarado, que ya estaba bien de turismo y que queríamos bajar a la mina para trabajar como mineros. Es verdad que con solo bajar nos habíamos apuntado un poroto... Pero lo importante era trabajar como mineros. Al menos un par de días. No para ganarse al obrero, pues en el Perú el obrero está ganado y lo que exige ante todo del sacerdote es atención religiosa, sino para conocer de cerca su vida, comprender mejor sus problemas y amarle más de verdad... Al atardecer intentamos nuestros primeros pinitos. Bien enfundados en chompas, fuimos a dar una vuelta por los campamentos mineros... Enseguida establecimos los primeros contactos. Invitamos a unos niños para el catecismo de la santa misión, charlamos con unos muchachos jóvenes y entramos en un par de casas. Todos nos recibieron con el cariño con que acá se recibe siempre a los padrecitos... Al regresar a nuestro alojamiento... A nosotros nos habían instalado nada menos que en el cuarto del Ing. Brazzini.

Había estufa eléctrica, baño, ducha caliente. Nos pareció un poco hiriente al espíritu social de nuestra aventura y prometimos solemnemente que al día siguiente nos iríamos a vivir a los campamentos mineros (Marzal, 1958, p. 1).

Fundamental también en su forja como religioso, y posteriormente como antropólogo, fue ese espíritu aventurero con el que inició siempre sus jornadas misioneras; deseo de aventura que surgió de un espíritu joven, con metas muy precisas y que tenía por delante toda la riqueza humana por explorar de un mundo cultural recién descubierto. Ese espíritu viajero y de aventura lo acompañaría durante toda su vida. Ciertamente es que su agenda de viajes estuvo sumamente recargada hasta pocas semanas antes de su fallecimiento, como cierto es también que casi fue necesario ocultársela para que no siguiera organizando más viajes. Misionero y viajero, religioso y antropólogo, Marzal transitó por el Perú y Latinoamérica en la gran aventura de explorar el alma religiosa de los pueblos indígenas, para traducirnosla en su lenguaje cultural más sencillo. Llegar, ver, sentir y partir, pero finalmente partiendo sin irse: tal fue el contenido antropológico y cristiano de su transitar por tierras americanas.

Después de hacer nuestras maletas vamos a devolver nuestros trajes de minero con cierta nostalgia y pidiéndole expresamente al bodeguero que los guarde bien, pues pensamos volver... Y llegó la hora de seguir nuestro viaje. Despedida efusiva y agradecida a los ingenieros, a los franciscanos y a toda la buena gente del pueblo, al que enseguida se le coge tanto cariño. En Ticlio, la estación de ferrocarril más alta del mundo, tomamos el tren para Huancayo. Como la mayoría de los viajeros vienen de Lima, el soroche está haciendo su agosto y el vagón de segunda que atravesamos parece un ejército en retirada. Nosotros, en cambio, tan frescos. Lo que hace el estar aclimatado (Marzal, 1958).

[13 de enero de 1961]. La aventura comenzó ayer. Nos había dicho el Ing° Alvarado, el mismo que me facilitó mi visita a la mina de Morococha durante una semana en marzo del 58, que para poder hacer algo a más de cinco mil metros de altura, convenía que nos aclimatáramos antes. Para eso deberíamos pasar la noche en la planta, en Tamboraque, a unos tres mil metros. Salimos de Betania después del almuerzo. La camioneta de casa nos llevó hasta las afueras de Chosica y allí comenzamos el auto-stop, en criollo tirar dedo. Aguantamos negativas de los primeros camiones. Daba la triste coincidencia que todos los choferes que venían en dirección contraria saludaban muy amablemente a los tres padrecitos caminantes, pero todos los que subían como nosotros no nos daban bola. Por fin una carcocha de ómnibus nos jaló hasta Cocachacra. Desde allí un camión, lleno de porongos de leche, nos llevó hasta Surco, donde enseguida nos recogió otro camión para dejarnos en la puerta de la planta. Realmente Dios nos ayudó. Habíamos llegado al km. 100 y eran solo las cuatro y cuarto. Además desde la caja del camión gozamos más de la grandeza del paisaje y también... nos mojamos mejor, cuando comenzó a llover (Marzal, 1961, p. 1).

Con su inicial preocupación pastoral por acercarse al indio, Marzal fue percibiendo las manifestaciones del universo simbólico de su cultura y las observó, escuchó y registró para luego evaluarlas desde su perspectiva religiosa, pero sin condenarlas ni satanizarlas, como dejando abiertas las puertas a la duda, la curiosidad y al deseo de desvelar los misterios de tan extrañas creencias. Sin duda, en esta etapa de su formación, aún más religiosa que antropológica, Marzal se mantuvo atento a estas manifestaciones del alma campesina:

En la puerta de la planta un obrero nos cuenta el suceso del día. Un camión de la mina se había desbarrancado aquella misma mañana al salir de San Mateo. Murieron en el acto el chofer y su acompañante y sus cadáveres terriblemente mutilados se los había llevado el río, que venía enormemente crecido por las lluvias de la cordillera. Realmente era un mal presentimiento. Yo recuerdo que pocos días antes de mi otra visita a las minas [en Morococha] un minero se había caído —o lo habían tirado— al pique y había llegado al último nivel, a quinientos metros de profundidad, con el cuerpo roto. Es el tributo anual de sangre de estos hombres de casco, soldados de la guerra con los Andes (Marzal, 1961).

Ellos [los mineros] no salen nunca de la mina para almorzar, pues perderían mucho tiempo, sino que se instalan en las respectivas estaciones del pique, y allí comen y charlan durante una hora. En la jaula bajan enseguida los almuerzos en sendos portaviandas, que las mujeres de los mineros han traído hasta la bocamina. Las mujeres nunca bajan a la mina. Las pocas veces que han bajado han ocurrido desgracias, y los mineros, con esas abstracciones ingenuas que son la base de sus supersticiones, han acabado diciendo que traen mala suerte y no quieren que vuelvan a bajar (Marzal, 1958).

Un misionero jesuita con perspectiva social

Una vez descubierta la realidad indígena, esta se convierte, para Marzal, en un objetivo vital de todos sus proyectos, apostolado y trabajo profesional. Antes de que se sintieran por toda América los ecos del influjo transformador que impulsó el Concilio Vaticano II, en 1957 Manuel Marzal, el aún estudiante de filosofía en Ecuador, de modo intuitivo pero decidido, impulsó la indagación de tipo histórico y sociológico sobre la cultura indígena en apoyo del trabajo pastoral. ¿Sería importante y serviría de algo enviar encuestas a los párrocos para recoger materiales de primera mano? ¿Sería más seguro ir y visitarlos uno a uno? ¿Había algún medio completo para resolver el problema indígena? ¿Cómo debían considerarse las fiestas religiosas de los indios? Estas y otras cuestiones se plantearon e inclusive se propiciaron encuentros personales con obispos para interrogarlos acerca de tales problemas. Todo dato era importante en el propósito de trabajar con las poblaciones indígenas: «Las [madres religiosas] lauritas nos atienden con la amabilidad de siempre.

Nos proporcionan el censo de la población, el diario de la misión y demás material. También nos enseñan toda la obra y responden a nuestras infinitas preguntas. Y todavía nos queda tiempo para visitar las casas y charlar con la gente [de Salasaca en una] investigación relámpago» (Marzal, 1964, p. 5).

Similar preocupación muestra también durante su permanencia en el Perú, antes de ir a México a estudiar teología. Sus viajes de misión por diversos lugares de la sierra tuvieron en parte ese trasfondo indagador acerca de la realidad indígena. Así, por ejemplo, durante su misión por las minas de Morococha en 1958, al encontrarse con otros religiosos franciscanos en similar labor, refiere que:

Les propusimos el plan del P. Durand de recoger en las misiones rurales... fichas sobre el estado religioso-social de las distintas agrupaciones indígenas para enviarlas al futuro Instituto Indigenista de la Iglesia, y les pareció muy bien... Por la tarde [del segundo día], comenzamos a visitar a las familias. Como no llevamos un cuestionario adaptado y concreto, enseguida me doy cuenta que desde el punto de vista científico vamos a sacar muy poco. Al menos nos sirve para... orientarnos en la composición del cuestionario que luego utilizaríamos en las visitas del domingo.

[...] [De regreso ya] en Huancayo nos dirigimos al palacio episcopal para proponerle a Monseñor Valdivia nuestro plan. Nos recibe con inmenso cariño y nos indica que el sitio más a propósito es Chupaca... [al día siguiente] A las diez de la mañana ya estábamos en Chupaca. El párroco, Monseñor Zarpura, no estaba en casa... Nosotros aprovechamos para echarle un vistazo al pueblo... Al fin llega Monseñor. Le exponemos nuestro plan y nos indica que un sitio bueno para lo que pretendemos es Marcatuna. Él mismo nos llevará en su carro después de almorzar. Nosotros podemos dar una misión relámpago y al mismo tiempo podemos investigar la situación religioso-social de la comunidad (Marzal, 1958, p. 1).

De lo observado hasta aquí en el itinerario religioso recorrido por el padre Marzal en Latinoamérica, una cosa es indiscutiblemente clara: su total conciencia y sentido de responsabilidad por el tipo de trabajo y de opción de vida religiosa y pastoral, asumida como miembro de la Compañía de Jesús. No bastaba únicamente, para sentir cumplida su labor de misionero jesuita, el estar con la población indígena, administrar los sacramentos y celebrar la liturgia. Era indispensable conocer bien a esta población, desde sus propias categorías sociales y culturales, desde su historia y sus costumbres, pero sobre todo desde sus más profundas y sentidas necesidades materiales, humanas y religiosas. Marzal no fue, en el campo de la labor sacerdotal, un religioso que simplemente hizo su trabajo; fue siempre más allá de lo que era suficiente para sentir cumplido su deber en lo que hacía. Solía decir que «al que más se le ha dado, más se le debe exigir que devuelva», expresando con ello que todo el tiempo, esfuerzo, recursos materiales, económicos y humanos invertidos en su formación jesuítica debían expresarse en un trabajo suyo que fuera considerado como muy productivo y de mucho beneficio para la gente

con la que trabajaba. En este aspecto, el padre Marzal era, en el buen sentido de la expresión, un sacerdote insatisfecho, pues sentía que podía dar y producir más de lo que realmente daba y producía en su trabajo pastoral con las poblaciones indígenas. Ese sentimiento de sincera y auténtica insatisfacción y de afán por dar cada vez más de sí a los demás se expresó, en el marco de su vocación antropológica, en una especial sensibilidad social al momento de realizar su trabajo pastoral. En un principio, durante su etapa de formación religiosa, fue esto fundamentalmente una sensibilidad social, muy bien dirigida por la intuición y excelente preparación de quien habría de desarrollar una clara vocación científica por el hombre, su cultura y su religión. Ya antropólogo, esa sensibilidad y perspectiva social se transformaron en una bien definida vocación de servicio, cuidadosa y científicamente planificada para contribuir a la promoción humana de la población indígena. Podría decirse de su apostolado que fue no solo pastoral sino también intelectual y social, por todas las contribuciones efectuadas desde estas perspectivas.

Como ya se ha podido mostrar, el apostolado de Marzal como misionero jesuita se nutrió de esa «realidad dolorosa» en que vivía el indio en las zonas de su trabajo pastoral. No cesó de expresar cuán sentida era para él esa realidad y cuánto le impactaba. Como miembro de la Iglesia, cada aspecto de su relación con la población indígena fue cuidadosamente pensado en función de su propia realidad, procurando que las acciones a realizar respondieran realmente a sus necesidades. Marzal fue una viva expresión del principio que históricamente ha animado el accionar de la Compañía de Jesús en el mundo indígena, en la perspectiva de la inculturación del evangelio. Su visión y accionar pastoral, su forma de evangelizar se nutren de la propia realidad a la que pretende acercarse, valiéndose de ella para hacer su mensaje más «creíble» entre los indígenas: «La tarea es difícil... predicar el evangelio a un pueblo no es colocarlo al lado de la masa presentado en formas extrañas, sino hundirlo en ella. Encarnarlo en el espíritu y mentalidad de cada pueblo. También de nuestros pueblos indígenas. Porque [...] no hay redención sin encarnación» (Marzal, 1964, p. 17).

Desde el punto de vista de su condición de sacerdote de la Iglesia, mucho de su trabajo científico e intelectual en torno del indigenismo, la cultura y las costumbres de los pueblos, tuvo en el fondo esa intención última de contribuir a lograr una inculturación del mensaje cristiano, de contribuir a mostrarles a los indígenas «el rostro indio de Dios», de «encarnar» el mensaje evangélico. Manuel Marzal, el antropólogo social, nos legó una obra muy rica en el conocimiento y análisis de esta cultura indígena, de sus transformaciones y permanencias, y con ello ofreció un invaluable aporte al desarrollo de las ciencias sociales en el Perú y Latinoamérica. Pero también, Manuel Marzal, S.J., el sacerdote jesuita, se valió de todo este inmenso caudal de conocimiento de nuestras culturas, de su historia, de sus religiones y de sus sentimientos y devociones más profundas,

para descubrir al mundo cristiano esos rostros culturales tan diversos del Dios universal. No solo nos descubrió «el rostro indio de Dios», también nos descubrió su rostro mestizo, su rostro de emigrante, su rostro negro, su rostro de minero y hasta su rostro burgués de clase media. Podemos pensar pues, con justificada razón, que Marzal se hizo antropólogo social porque sentía que así perfeccionaría su perspectiva social, más allá de una mera sensibilidad, para hacerla un instrumento útil, a la Iglesia y a la ciencia.

Entonces, para entender a Marzal, el antropólogo e historiador, hay que situarlo en su dimensión de sacerdote jesuita que inició su recorrido cultural por tierras americanas con una temprana sensibilidad social, la que iría madurando en el camino. Sensibilidad o perspectiva social, lo cierto es que sus raíces más primarias de ese amor por los indígenas que jamás ocultó, las podemos encontrar en ese impacto desconcertante, doloroso, cuestionador que la realidad indígena le causó desde un principio y que Marzal supo expresar también con cierto lirismo:

No hace mucho tiempo tuve la oportunidad de visitar el templo de un poblado indígena muy poco aculturado. El templo de San Juan Chamula, entre los indios zotziles de Chiapas. El espectáculo se me grabó profundamente... [y] puede ser un símbolo del problema que vamos a estudiar... En mis visitas a otras zonas indígenas de la república —a los tarahumaras de Chihuahua o a los otomíes del Mezquital, a los tarascos de Michoacán o los mazatecos de Oaxaca, a los zeltales de Chiapas o a los nahuatl de la Sierra de Puebla— nunca encontré algo tan impresionante, pero siempre me llamó la atención la pasividad con que nuestro indígena asistía a las ceremonias litúrgicas. Y no por falta de buena voluntad. Todos conocemos su gran bondad natural. Allí estaban ellos. La mayoría con muchas horas encima de caminar a pie. Porque querían cumplir con su tata Dios. Y sin embargo, distantes. Espectadores de un drama, que parecían no entender en absoluto. Casi con la misma extrañeza con que asistieron aquella primera mañana de pascua de resurrección mexicana, de 1519, los gobernadores del gran Moctezuma (Marzal, 1964, pp. 1-2).

Con esta preocupación por entender la realidad indígena desde ella misma, Marzal reconoció las limitaciones del etnocentrismo implícito y explícito de muchas de las experiencias de evangelización y cristianización de la población indígena, que se constituían así más bien en «barreras entre ellos y su Dios». Para Marzal era importante hacer de la liturgia, por ejemplo, un elemento que expresase la relación con Dios en términos de la propia cultura indígena:

Sin duda el problema [de la liturgia] es complejo. Complejo porque la situación actual es la herencia de una serie de factores negativos que nos legó el pasado... Pero prescindamos ahora de esa complejidad para desentrañar el corazón del problema. Nuestra liturgia no está adaptada al indígena. Veamos que se debe hacer —luego esperemos el momento oportuno para ponerlo en práctica. No somos la divina providencia pero contamos con ella (Marzal, 1964, p. 2).

El padre Marzal perteneció a una generación de religiosos que desarrollaron su vocación y empezaron a formarse religiosamente, en el marco histórico de una Iglesia española atravesada por las consecuencias políticas y sociales de la guerra civil. Ello, no obstante la formación religiosa recibida en diferentes lugares de Latinoamérica, parte de la cual la realizó en el contexto del Concilio Vaticano II —con toda su impronta renovadora—, creó en él un espíritu abierto a los conocimientos y a la crítica pero, sobre todo, muy sensible a los problemas sociales. Justamente llegó al Perú a comienzos de la década de 1950, época en la que ya se percibían aires renovadores en la Iglesia peruana. Son cambios de mentalidad en el clero y en el laicado que, aunque lentos y limitados a pequeños grupos urbanos ilustrados, constituyeron parte de la avanzada de la modernización de la Iglesia en el Perú (Klaiber, 1988, p. 285). Marzal realizó sus estudios de Humanidades en Lima (1951-1954) en este contexto, completó su formación entre esta década y la de 1960 y se ordenó finalmente en 1963, viviendo muy de cerca todo el proceso del Concilio. En consecuencia, se puede decir que si bien el padre Marzal perteneció a la generación anterior al Vaticano II, se nutrió sin embargo de su espíritu de crítica, autocrítica, cambio y modernización de su accionar pastoral frente al mundo. Con razón Marzal, recién ordenado sacerdote, quedó complacido con «esos vientos renovadores del Vaticano II»:

Gracias a Dios, el Vaticano II nos ha abierto el camino. En una de las dos constituciones aprobadas en el segundo periodo de sesiones del concilio, hay unos párrafos que dan la solución teórica a nuestro problema [de la adaptación de la liturgia]... En la constitución sobre liturgia y bajo el título normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos, se soluciona el problema que nos ocupa (Marzal, 1964, p. 2).

Como sacerdote con perspectiva social y vocación antropológica, su preocupación por que la Iglesia respetase las diferencias culturales en temas tales como la liturgia, no fue solo para los pueblos de cultura no occidental sino también para las sociedades occidentales, modernas y con desarrollos culturales homogéneos. Por eso destacó con muchísimo interés y entusiasmo todas las normas emanadas del concilio, orientadas a lograr las variaciones y adaptaciones efectivas de la liturgia en función de la diversidad cultural; cambios que también eran extensibles a los sacramentos, los sacramentales, las procesiones, la lengua litúrgica, la música sagrada, el arte sagrado, etcétera. Y con mucha objetividad, claridad y seguridad, manifiesta que:

Lo primero que hace falta para adaptar la liturgia al indio es conocer al indio. Y no al indio ideal, sino al indio de hoy. Con todas sus luces y sombras. Con todos sus traumas, fruto doloroso de su pasado histórico. Es claro que lograr tal conocimiento es sumamente difícil y requeriría un estudio a fondo. Por eso nos contentaremos [aquí] con... [s]eñalar los campos que deben investigar a conciencia los que vayan a realizar la adaptación. Y creemos que tal adaptación debe hacerse en una triple dimensión: a) psicológica, b) social y c) religiosa (Marzal, 1964, p. 10).

Desde estas consideraciones no cabe duda, como ya lo hicimos notar, que gran parte de la obra de Marzal, en antropología de la religión, tuvo un importante y significativo impulso en todas estas posibilidades que el concilio le abrió, para el estudio y la investigación de la cultura religiosa de los pueblos latinoamericanos. Con ello contribuía al logro de los objetivos del Concilio en esta parte del mundo y a los objetivos de la antropología social y cultural.

Su paso por México: de teólogo y misionero a antropólogo indigenista

En 1961, Manuel Marzal se traslada al Instituto Teológico de Jesuitas en México, D.F., para realizar sus estudios de teología, los que se prolongaron hasta octubre de 1964. Al año siguiente retornó a México para estudiar antropología social en la Universidad Iberoamericana, concretando así una de sus principales aspiraciones forjadas en sus años de formación jesuítica en Ecuador y Perú. Su permanencia en México tuvo una triple importancia. Desde el punto de vista de su formación religiosa, ella representa la culminación de su formación jesuítica, llegando a ordenarse como sacerdote el 26 de octubre de 1963, justamente en este país. Sin embargo, recién al año siguiente, en 1964, obtuvo el título de Licenciado en Teología en el Colegio Máximo Cristo Rey de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Desde el punto de vista de su obra antropológica, su etapa «mexicana» constituye el inicio formal, académico e institucional de su formación como antropólogo social, así como de su prolífica producción intelectual. Por último, desde un punto de vista más humano, México fue para Marzal su primer «Alfa y Omega», su primera «muerte y resurrección», su «primera estación», debido a un trágico accidente automovilístico que lo dejó en estado de coma por varios días, al borde de la muerte, y del que fue el único sobreviviente. Sin duda este suceso límite en su vida marcó profundamente su trayectoria posterior; ya que solía decir, recordando el hecho, que no era aún su hora pues todavía le quedaba mucho por escribir.

Su carrera como antropólogo la inició a los 34 años, en 1965, cuando ingresó a la Universidad Iberoamericana de México para seguir el flamante programa de Maestría en Antropología social que se había inaugurado en esta casa de estudios. Trajinado ya en la acción misionera como pastor jesuita entre los indígenas de varios países latinoamericanos, doctorado en filosofía y con muchos proyectos en ciernes, el padre Marzal llegó a México con el claro propósito de aprender de la importante tradición indigenista de este país, que ya conocía parcialmente, para aplicarla en sus planes para el Perú:

Mis planes eran aprovechar la experiencia mexicana en programas de antropología aplicada. El indigenismo nacido en Pátzcuaro estaba en plena vigencia, aunque pronto se oyeron serios cuestionamientos en nombre del etnocidio y de la autonomía de los pueblos indios, y México seguía exportando indigenismo

al continente. Yo había visitado algunos programas indigenistas en mis cuatro años de teología en el Colegio Máximo de Cristo Rey de San Ángel (que para el México oficial era el Instituto Libre de Filosofía). Pero quería conocer mejor la experiencia de México y hacer una maestría intensiva para fundar en el Perú un centro de investigación y promoción de la población andina. Dicho centro era un viejo anhelo de mis años en Ecuador, compartido con compañeros de este país y de Bolivia. En Ecuador había tenido mi primer contacto profundo con los indios, desde que llegue en 1951 de la España natal, y había hecho mi tesis sobre el problema indígena ecuatoriano a la luz de la doctrina social de la Iglesia (Marzal, 1995b).

No obstante ciertas limitaciones académicas que Marzal encontró en la recién estrenada maestría en antropología de la «Ibero», lo que más le entusiasmó de tal programa fue su «clara consigna de ir al campo». Gran parte de la maestría estaba organizada sobre el trabajo de campo en zonas indígenas, así como la investigación y evaluación de problemas vinculados a su promoción y desarrollo. Destaca como un hecho muy especial de su experiencia en la Iberoamericana, que la gran mayoría de los estudiantes de su promoción eran mujeres, muy inteligentes y con una gran «sensibilidad social no esperada por su procedencia burguesa» (Marzal, 1995b). Justamente fueron ellas las que lo apoyaron decididamente en la investigación para su tesis sobre los otomíes del mezquital. Es importante hacer notar que más que por una antropología intelectual, su mayor interés era por la antropología aplicada. Como vimos anteriormente sus experiencias, tanto de descubrimiento del indio, de exploración de su espiritualidad profunda, como de su acompañamiento pastoral en Ecuador, México y Perú, significaron para Marzal un desgarramiento en su visión humana y religiosa de la realidad indígena; pero al mismo tiempo, el deseo de ayudar a revertir tal realidad de pobreza, sufrimiento y discriminación ancestrales. Por eso, desde sus primeros años de humanidades y filosofía hasta sus años de teología y de antropología social, el padre Marzal: «Vivía y soñaba con una América Latina solidaria y consciente de su riqueza cultural. Estaba convencido de que la Fe que hace la justicia tenía que seguir siendo, como lo fue en algunos tiempos y sociedades amerindias, base de ese mundo encantado que [...] supo recoger en sus obras» (Rodríguez Arana, 2005).

En la Iberoamericana tuvo como maestros a muy destacados antropólogos conocidos hoy en las ciencias sociales por sus aportes y publicaciones en diversos campos. Felipe Pardinas, Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm, Jorge López Moctezuma son, entre otros, algunos de los nombres que Marzal solía recordar con mucho aprecio, tanto en lo intelectual como en lo humano. De todos ellos, el que sin duda ocupó siempre un especialísimo lugar en su lista de afectos lejanos fue el nombre de Ángel Palerm, su maestro universitario, director de tesis y amigo entrañable. Con Palerm, Marzal mantuvo prolongadas conversaciones

acerca de diversos temas, especialmente de aquellos que fueron posteriormente algunos de los centros principales de su reflexión y producción antropológica: indigenismo e historia de la antropología. Palerm tuvo una muy nutrida e importante producción antropológica acerca del indigenismo en México que, de suyo, proporciona elementos para considerar ese tema en el Perú y al que Marzal recurrió asiduamente como fuente muy especial:

Es bien sabido que una respuesta sobre México es, al menos, una pregunta sobre Perú. Este presupuesto es indudablemente válido, cuando se trata del México prehispánico, colonial o indígena moderno, aunque en otros aspectos los caminos de ambos países pueden ser muy diferentes. Y así los trabajos de Palerm sobre ejido y obras hidráulicas en Mesoamérica... son una pregunta abierta a nuestros arqueólogos y etnohistoriadores, que estudian el nacimiento y evolución de las sociedades indígenas costeñas, en las que el factor riego es tan importante por la sed eterna de la costa peruana, o de las sociedades andinas, en las que el riego parece ser tan significativo como la ecología vertical para explicar la alta densidad y el nivel de civilización de las mismas. Pero hay otros trabajos de Palerm que no solo pueden inspirar, sino que son ya un aporte real a la comprensión de los problemas antropológicos peruanos; me refiero sobre todo a su volumen de *Historia de etnología: los precursores...* y a su producción en torno a la polémica del indigenismo de los años setenta, en la que son dos hitos importantes el Encuentro sobre Indigenismo, que Palerm organizó en la Universidad Iberoamericana en 1970, y el prólogo a la edición preparada por él de Aguirre Beltrán: obra polémica [1976] (Marzal, 1990a).

En algunos aspectos de su obra, se puede considerar a Marzal como un muy original continuador de algunas de las propuestas y temas antropológicos planteados por Palerm, cuyos problemas y derroteros fueron pioneramente abiertos por él en México. Hombre de ciencias, pero religioso y humano finalmente, Marzal cultivó muy cercana relación con Palerm, reconociéndole póstumamente sus méritos por su tan valioso patrimonio intelectual, al que habría de sumar el suyo propio en muchas de sus obras. Tal reconocimiento Marzal lo hizo patente en su obra ya citada, *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, «que he dedicado precisamente a la memoria de Ángel Palerm, maestro y amigo, porque reconozco que ha inspirado muchas de sus páginas y porque, al terminarlo, estaba bajo el doloroso impacto de la prematura muerte de Ángel» (Marzal, 1990a).

El padre Marzal llegó a México con proyectos muy definidos acerca de qué hacer en relación con los indígenas peruanos; cómo y con qué estrategias, es lo que habría de establecer y desarrollar en la Universidad Iberoamericana (UIA). El tema del indigenismo y de la promoción y desarrollo de los pueblos indígenas, el de la antropología de la religión y el de la historia de la antropología, son algunas de las líneas de trabajo maestras que definió en sus años de antropología en México. Representativo del interés y descubrimiento en México de esos campos

de investigación antropológica que habría de desarrollar más adelante, son algunos de sus tempranos trabajos realizados como estudiante de la UIA, así como su tesis de Maestro en Antropología Social. En la UIA, el Padre Marzal percibió muy claramente la importancia histórica, cultural y política de la visión conjunta de México y Perú, los dos pilares de la formación de la cultura iberoamericana en el Nuevo Mundo. Como acabamos de ver, esa visión conjunta de ambos países fue crucial para desarrollar su interés indigenista por el Perú, bajo el aliento de Ángel Palerm. En una brevísima monografía de estudiante, Marzal (1966b) estableció una de las bases de su propia visión conjunta de ambos países, comparándolos sistemáticamente en cuanto a sus semejanzas y sus diferencias. No obstante reconocer que hay, en efecto, un notable paralelo entre ambos países, sobre todo en lo indígena y colonial, afirmó, sin embargo, que «se ha exagerado el paralelismo. México no es el Perú». Se trata de un análisis más histórico de los respectivos procesos iniciales pero que, en su formación académica, fue de suma importancia para construir e internalizar esa relación efectiva que le permitiría analizar —en términos del indigenismo mexicano— los problemas de la población india del Perú. A dicha monografía estudiantil le habrían de seguir otras cada vez más específicas, acerca de los temas vinculados al desarrollo y la promoción indígenas (Marzal, 1967), con lo que fue consolidando su vocación indigenista.

Un aspecto muy importante de este proceso seguido por Marzal en su búsqueda de las herramientas para alentar la promoción de la población indígena en el Perú, fue su tesis de maestría en antropología (Marzal, 1968). En esa visión de conjunto que tuvo de las realidades de los dos países, su tesis fue un intento de ver los resultados de la aplicación, en México, de proyectos oficiales de desarrollo indígena. Con tan definidos propósitos con que llegó a estudiar antropología en México, era para Marzal muy importante tener estos elementos de referencia que le sirvieran de punto de partida para cualquier ensayo similar en el Perú; era sobre todo importante conocer las dificultades que dichos proyectos suponen:

El presente trabajo es, ante todo, un intento de evaluación de la labor realizada por el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) a la luz de la antropología social. El Patrimonio trabaja entre los otomíes del Mezquital hace más de quince años. Desde finales de 1951 en que fue creado por el Presidente Alemán. Una evaluación de un proyecto gubernamental de desarrollo indígena tiene muchas dificultades. Y prueba de ello es que casi ninguno de los proyectos de desarrollo en las zonas indígenas de México ha sido evaluado hasta la fecha. O al menos no se han publicado en libros, ni en revistas científicas dichas evaluaciones (Marzal, 1968, p. I).

Marzal deploraba el no haber tenido, de parte de la institución encargada del proyecto, toda la ayuda e información que hubiese contribuido a hacer una evaluación más completa y exhaustiva del mismo. Estas dificultades provienen del

hecho de haberse tratado de un proyecto político sometido a críticas desde diferentes frentes, lo cual limitó la capacidad de acceso de Marzal a datos importantes. No obstante estas dificultades, sin duda fue importante para él aprender a conocer los detalles de un proyecto de desarrollo, cómo ejecutarlo, cómo evaluarlo y cómo plantearse las preguntas adecuadas para el análisis del mismo.

De este sumario sobre parte de lo actuado por Marzal en México, podemos decir en definitiva que la previsión, la claridad de objetivos y el cultivo sistemático de los medios para lograrlos fueron los rasgos que, desde un punto de vista formativo, caracterizaron al padre Marzal en la Escuela de Antropología de la Universidad Iberoamericana.

Sin embargo, no obstante sentirse muy satisfecho con lo estudiado en la UIA en lo que a formación de una perspectiva indigenista se refiere, una de las cosas que Marzal deploró de esos años en México fue el no haber seguido un solo curso de antropología de la religión, nota curiosa en quien tuvo en este uno de sus más importantes campos de investigación y reflexión. Por eso, decía, «he debido aprenderla sobre la marcha». En realidad, este fue uno de los campos que también empezó a definir formalmente en sus años en México. Llegó a la UIA con un gran bagaje de conocimientos y experiencias en religión popular, cuya visión de conjunto empezó a sistematizar a la luz de la formación recibida. Felizmente, las condiciones bajo las cuales desarrolló su labor sacerdotal y profesional en el Perú fueron las más óptimas para constituirse, prácticamente, en un autodidacta de la antropología religiosa. Suplió con su riquísima experiencia empírica en la cultura religiosa latinoamericana, así como con lo estudiado en torno del indigenismo en México, la ausencia formal en su currículo académico de cursos sobre antropología religiosa. Una muestra de este proceso de formalización y sistematización objetivas de los datos sobre religión popular que fue operando Marzal en la UIA, es un bien logrado trabajo estudiantil publicado en una revista de la universidad (Marzal, 1966a). Dicho trabajo se basó en la obra *Los hijos de Sánchez*, de Oscar Lewis. En él, Marzal hace notar que, no obstante la riqueza de datos religiosos aparecidos en la obra, como parte de la cultura de la pobreza, el antropólogo norteamericano no había sistematizado ni relevado suficientemente tan importante componente de la cultura del pueblo. El propósito fue «reanalizar el material de Lewis para descubrir en él los rasgos típicos de la religiosidad de la pobreza». Aunque el trabajo no reflejó aún lo logrado en sus años de madurez respecto de la concepción de la religión como sistema organizado de elementos, en realidad era ya una visión analítica que penetraba en los detalles profundos y ocultos de la religión en la experiencia popular. Es lo que podemos apreciar en el siguiente análisis:

Idea de Dios. Quizás sea este el rasgo más importante para describir esa religiosidad. Y lo podemos deducir más que de las respuestas de una encuesta concreta (¿Qué piensa usted de Dios? o ¿Cómo concibe usted a Dios?), de las afirmaciones

y juicios de valor que los personajes dejan escapar en sus narraciones... Y al analizarlas llegamos a la conclusión de que para ellos Dios es el señor de la vida y de la muerte, que acude en los momentos críticos, de quien se reciben todos los beneficios, a quien se puede poner de testigo de la verdad, quien ha dado una ley a la que hay que ajustarse y a quien hay que pedir todo lo que necesitamos... Pero quizás el rasgo más típico del Dios de los pobres —entendido aquí el pobre en su sentido sociológico— es su carácter justiciero, hasta vengador y ante el cual el hombre impotente solo puede refugiarse en una especie de fatalismo» (Marzal, 1966a, pp. 36-37).

Después de varias páginas de análisis de los discursos populares recogidos por Lewis en su obra, Marzal ofreció una síntesis de los rasgos de la religiosidad de la pobreza: es una religiosidad sentimental, Dios es concebido paradójicamente como un ser cercano y distante, es una religiosidad que alienta el fatalismo y la resignación, no existe el problema del ateísmo, se manifiesta en las peregrinaciones, promesas y oraciones a Dios, se entremezcla con la brujería, presta poca importancia al culto público de la misa, se centra en los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, tiene un escaso cultivo formativo y bíblico (ignorancia religiosa), tiene una muy vaga idea sobre el pecado, mantiene mucha distancia con el clero, etcétera. Consciente de las limitaciones de estos análisis sobre la religión de los pobres, Marzal reconoce que «no son rasgos definitivamente comprobados. Son únicamente [...] punto de partida para futuras investigaciones» (Marzal, 1966a, p. 43). En verdad, el resto de su vida, Marzal no haría otra cosa que profundizar en estos y en otros temas planteados, para legarnos hoy toda su obra mayor sobre religiosidad popular que, como al principio, aún sigue siendo punto de llegada y de partida en el estudio de la religión en América Latina.

Una vez concluida su formación en la Universidad Iberoamericana y luego de su defensa de tesis y de su graduación, a las que asistió con un collarín terapéutico «tras cuatro meses en la clínica por el accidente», Marzal rechazó el ofrecimiento de ir a los EE. UU. para realizar allí un doctorado en antropología, porque «para organizar en el Cusco un centro de promoción indígena, me bastaba la antropología que me habían enseñado en la UIA» (Marzal, 1995b, p. 1). En agosto de 1995, tres décadas después de haber egresado de las aulas de la UIA, Manuel Marzal retornó como profesor invitado de antropología, confesando que lo hacía «con un sentimiento que es mezcla de gusto y de nostalgia... [porque] es el retorno a mis raíces antropológicas y el reencuentro con tantos amigos y amigas, cuya amistad sigue viva después de seis lustros. Porque, a pesar de todo, como México no hay dos» (Marzal, 1995b, p. 3).

En el Perú, su querida tierra encantada

Marzal culminó exitosamente sus estudios de antropología en la UIA de México e inmediatamente inició en el Perú su carrera como antropólogo profesional al servicio de la Iglesia y del mundo académico. No había dudas, el propósito de su viaje a México fue muy claro e indiscutible: prepararse para impulsar la promoción y el desarrollo de las poblaciones indígenas en el Perú. Desde el principio, su aproximación antropológica a los pueblos indígenas estuvo guiada por su interés en el desarrollo de estas poblaciones, máxime cuando descubrió que en el Perú no había programas ni políticas oficiales en esta línea de temas y que instituciones importantes como el Instituto Indigenista Peruano tenían una gran limitación de acción frente a dicha problemática. Su experiencia mexicana le puso en contacto con algunos institutos y centros de investigación que desempeñaban allí un papel importante en el desarrollo y la promoción indígena. Por ello tenía ya una visión crítica de esta realidad cuando se planteó como un reto la creación y promoción, en el Perú, de instituciones que fueran efectivas en la ejecución de programas dirigidos a la población indígena. Aunque su propósito e ideal era el de fundar instituciones propiamente jesuitas para la promoción y desarrollo indígena, en la práctica su participación se extendió más en la perspectiva de la Iglesia peruana en su conjunto, llegando a estar presente en la formación de importantes centros vigentes aun hoy. Muchas de estas instituciones tuvieron tempranamente su génesis en la mente de Marzal, aunque haya sido en algunos casos la Iglesia quien las plasmó y él haya colaborado en ello. Así: «En diciembre de 1968 me reuní en Cusco con compañeros de Ecuador y Bolivia y así nació el CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), con dos filiales en Perú y Bolivia, que sigue funcionando en ambos países con notable éxito académico y promotor. Yo tomé parte de la investigación preparatoria del CIPCA peruano y... [seguí] visitándolo todos los años, como miembro de la asamblea de socios» (Marzal, 1995b, p. 1).

Con su inagotable espíritu jesuita, pero «sobre todo muy extremeño», como decía en ocasiones, y envuelto en los aires renovadores del influjo latinoamericano del CELAM de esos años (fines de la década de 1960 y comienzos del decenio de 1970), Marzal continuó muy entusiasta con su empeño de fundar instituciones, participando muy activamente en dicha empresa:

Eran los años del Vaticano II y de Medellín, cuando todo en la Iglesia latinoamericana parecía posible. Los obispos de la sierra sur habían creado en el Cusco el Instituto de Pastoral Andina, para dar cursos a los sacerdotes y demás agentes de pastoral, provenientes de otras Iglesias sobre cultura andina y para, según la recomendación de Medellín, promover estudios sobre la religión popular (Marzal, 1995b, p. 2).

La creación del IPA en el Cusco fue, en efecto, un hito importantísimo en el proceso de aplicación por parte de la Iglesia peruana de las recomendaciones de Medellín, en materia de pastoral popular latinoamericana. Su finalidad era la de asesorar el trabajo pastoral de la Iglesia en las zonas quechua y aimara de la región sur andina. El IPA abarcaba las distintas jurisdicciones de la Iglesia del Sur Andino¹ y tuvo como primer gestor al entonces obispo del Cusco, monseñor Ricardo Durand Flores, y al padre Manuel Marzal como su primer director y promotor de investigaciones durante los primeros y cruciales años de su fundación. Entre sus actividades tuvo la edición de la revista anual *Allpanchis Phuturinga*, en la que se recogieron artículos y ensayos sobre diversos aspectos de la cultura indígena, su religiosidad, su historia y etnohistoria, así como de la compleja problemática que la afecta. Lo fundamental de la obra clásica de Marzal sobre religiosidad popular en el Perú se gestó en este contexto, encargándosele los primeros estudios en antropología de la religión popular campesina en las zonas rurales del Cusco y Puno. Para operativizar las recomendaciones, se planteó la selección de «parroquias piloto» en cada una de las diócesis del sur andino, que hicieran las veces de «laboratorio» en donde se pudiera estudiar de modo amplio e integral el sistema religioso andino en sus diferentes aspectos: las creencias, los mitos, los rituales, etcétera. Fue así que Marzal realizó su primera investigación de campo en el Perú, en la parroquia cuzqueña de Urcos, fruto de la cual escribió su primer libro, *El mundo religioso de Urcos* (1971). Este estudio es un amplio compendio de los aspectos socioeconómicos de la parroquia de Urcos, de su sistema de religiosidad popular y de los procesos históricos de su cristianización, además de incluir una serie de reflexiones teológicas y unas recomendaciones pastorales. El deseo de Marzal con esta primera obra era «que pueda ser la primera piedra de un directorio de pastoral campesina de la zona que oriente a los agentes de pastoral en su difícil trabajo de cada día» (Marzal, 1971, pp. I-II). Dejemos que sea el mismo Marzal quien nos exprese la gran importancia que le asignó a la labor del IPA, el sentido de su autocrítica como miembro de la Iglesia, así como la gran influencia que tuvo su experiencia de México en la elaboración de sus proyectos pastorales e indigenistas:

Un recuerdo personal. Durante dos años trabajé como sacerdote, muchos fines de semana, en un pueblo otomí del Valle del Mezquital en México. Cuando yo les celebraba la eucaristía, ellos permanecían silenciosos, distantes, casi sin comprender mis gestos y la mayoría del auditorio femenino tampoco mis palabras, pues las mujeres solo hablan otomí. Pero al acabar la misa, cuando yo me retiraba en silencio al fondo del templo, ellos iniciaban sus ceremonias. Subían al presbiterio para

¹ En la época de fundación del IPA había siete demarcaciones eclesíásticas en el sur andino: la arquidiócesis del Cusco, las diócesis de Abancay y Puno y las prelaturas de Ayaviri, Chuquibambilla, Juli y Sicuani, abarcando a una población de aproximadamente 1 800 000 habitantes (según el censo de 1961).

recoger el romero bendito o las flores secas, que utilizarían en distintas curaciones, hacían sus rezos con la triple genuflexión ritual ante el manifestador donde se guardaba la custodia en la sacristía y a veces ofrecían su ofrenda típica, consistente en una bandeja llena de flores y alimentos, después de haber hecho varias cruces en dirección a los cuatro puntos cardinales. Todo aquello se me antojaba un pacto de no agresión entre la religión oficial y la religión popular. Ellos me dejaban a mí hacer mis ceremonias, y yo les dejaba a ellos hacer las suyas.

Creo que esta anécdota personal refleja el drama de la religiosidad en el mundo campesino indígena. Durante muchos años los sacerdotes han ignorado oficialmente toda la religiosidad agraria de los campesinos (los pagos a la tierra, las t'inkas al ganado...). Y en las mismas formas de culto de origen católico (bendiciones, mayordomías, peregrinaciones...), los sacerdotes han mostrado poco interés, sobre todo a raíz de las corrientes teológicas de la secularización. Lo que al pueblo le gusta, al sacerdote no le convence. Por eso hace falta entablar un diálogo sincero. Porque después de todo el diálogo es la única manera civilizada de establecer una relación entre adultos, y los indígenas lo son, a pesar de las muchas veces que repitieron los misioneros de la colonia que son como niños y por eso, en algunas partes, —sobre todo en México—, les llaman paternalmente los inditos. Pero para que sea posible ese diálogo es indispensable que el sacerdote se despoje de su seguridad: su seguridad cultural como miembro de la cultura dominante, a la que pertenece por su origen o por su formación, y su seguridad eclesial como miembro de la religión verdadera. Tengo la esperanza de que estas páginas... [que] quieren ser la voz religiosa de los campesinos, ayuden a entablar ese diálogo (Marzal, 1971, pp. II-III).

La voz religiosa de los campesinos, el mundo religioso de Urcos, el rostro indio de Dios, una tierra encantada: no cabe duda que Marzal tuvo un fino sentido poético para expresar en bellas metáforas lo que sentía profundamente acerca de la realidad religiosa que fue descubriendo desde su juventud por tierras americanas. Y es que no solo era un dedicado misionero jesuita, comprometido con su pueblo, o un acucioso antropólogo que no dejaba escapar detalle alguno por insulso que pudiera parecer. Marzal era un «escritor», escribía bastante y lo hacía muy bien, con mucha claridad y sentido didáctico, así como con una pulcritud ortográfica y gramatical irreprochables. Sus trabajos acerca de la religión popular, su formación histórica e interpretación cristiana fueron verdaderas piezas de didáctica antropológica y pastoral. De eso se trataba precisamente, de mostrarle al mundo académico, a la jerarquía eclesiástica y al pueblo y mundo entero la realidad de una cultura como la indígena, en un lenguaje «sencillo» pero al mismo tiempo «complejo» por los importantes planteamientos y cuestionamientos que de ellos se derivaban. Justamente, el gran valor de *El mundo religioso de Urcos* es que, desde una etnografía religiosa sumamente exhaustiva, Marzal nos muestra de manera prístina el carácter cristiano y católico del mundo religioso campesino; un mundo

religioso que se suponía hasta entonces dividido en dos universos, el católico y el andino, diferentes y claramente divorciados entre sí. No son dos mundos religiosos diferentes: se trata del catolicismo popular andino, el catolicismo campesino que es el resultado de largos y complejos procesos de sincretismo, en el que se manifiesta el cristianismo en sus raíces españolas del siglo XVI y que a su vez está muy enraizado en el espíritu profundo de la cultura prehispánica. En este sentido, lo que *El mundo religioso de Urcos* nos muestra es que «después de cuatro siglos de la conquista y de siglo y medio de la independencia los indígenas están ahí, con sus creencias, con su organización y sus ritos, que en parte provienen de la primera etapa de la evangelización, pero que ya los han hecho suyos» (Marzal, 1971, p. 476):

En conclusión: el sistema religioso español, tamizado por parte de los españoles mismos... y por parte de los indígenas..., va a mezclarse en el sistema religioso indígena, con aquellos elementos que han permanecido porque siguen siendo funcionales, y va a dar origen a la religiosidad latinoamericana. Pero en esa religiosidad va a haber dos Iglesias, más como dos extremos de un continuum que como dos tajantes posiciones dicotómicas: la Iglesia española de los criollos y mestizos, que vive la religiosidad española en un hábitat distinto, y la Iglesia indígena, que vive la religiosidad española con muchos elementos religiosos autóctonos, aunque no pueda hablarse de una verdadera iglesia indígena (Marzal, 1971, p. 425).

Después de tan importante y revelador estudio realizado en Urcos y bajo su influjo, Marzal emprende a continuación una serie de investigaciones más específicas sobre la religiosidad campesina. Dichos estudios pretendieron explorar los caminos abiertos por la investigación antedicha, profundizando aspectos claves para seguir entendiendo la dinámica y los fundamentos del catolicismo andino. Con la finalidad de mostrar que este configura un patrón fundamentalmente panandino, las parroquias elegidas para llevar a cabo los estudios estuvieron situadas en zonas quechuas de Puno. Dos de estos estudios fueron «La imagen de Dios en un pueblo sur-andino peruano» y «El *servinakuy* andino», realizados en Ayaviri, capital de la provincia de Melgar, y en Orurillo, distrito de la misma provincia, respectivamente. Ambos fueron recogidos por Marzal en el volumen titulado *Estudios sobre religión campesina*, publicado en 1977, en el que agregó un tercer trabajo realizado en el norte del Perú, titulado «El sistema religioso del campesino bajo piurano». Tales estudios de caso, según Marzal, «tienen cierta representatividad y reflejan el pensamiento y el ritual religiosos del campesino» (Marzal, 1977, p. 5).

En el estudio sobre Ayaviri, Marzal analiza la imagen que los campesinos ayavireños se han formado de Dios. Como venimos recordando a lo largo de este trabajo, los estudios de Marzal, al menos los de su producción más clásica, como los que aquí referimos, si bien constituyen piezas fundamentales de la antropología de la religión peruana por su metodología y objetividad, han tenido su génesis en el propósito pastoral de contribuir con buenas investigaciones en la labor

pastoral de la Iglesia en el Perú indígena. Este estudio de caso es un ejemplo de aplicación del método antropológico de investigación empírica. Un objeto y un problema planteado, una metodología cuidadosamente aplicada para la recopilación de la información y su interpretación sobre la base de selectos marcos teóricos antropológicos. Sin embargo, desde el punto de vista de la antropología peruana, el valor fundamental de este estudio radica, además de su descripción y análisis de la imagen de Dios de los campesinos, en que propone la que será una de sus principales aportaciones teóricas a las ciencias sociales y a la etnohistoria: su formulación del sincretismo religioso andino. Ya en su estudio de Urcos, Marzal había anticipado la idea de «mezcla» para explicar el proceso de formación de la religión campesina; en el estudio de Ayaviri se refiere ya a un «sincretismo andino» en el que ha habido selección, interpretación, reinterpretación, etcétera, de elementos culturales religiosos cristianos por parte de la cultura indígena, resultando de ello el sistema religioso andino. En investigaciones posteriores Marzal seguirá desarrollando su teoría del sincretismo andino. En la misma línea desarrollará también su estudio del *servinakuy* en las comunidades puneñas de Orurillo. Siempre en su propósito de mostrar objetivamente el lado «satanizado» de la cultura andina en sus costumbres religiosas, especialmente por muchos agentes de pastoral de la Iglesia, el padre Marzal analiza, a la luz de importantes teorías antropológicas y en una perspectiva histórica y comparativa, las costumbres matrimoniales de los indígenas. En modo alguno se trata de «matrimonios de prueba» o de «concubinatos». El *servinakuy* constituye, para la población campesina que lo practica, una «primera etapa socialmente admitida de un matrimonio concebido como proceso y en el que la voluntad de permanencia y las obligaciones mutuas son cada vez más sagradas» (Marzal, 1977, p. 208).

Sería extender demasiado los límites establecidos para el presente trabajo, el desarrollar con detalle la amplia trayectoria en investigaciones y publicaciones del padre Marzal durante su larga etapa de permanencia en el Perú. Lo que acabamos de referir forman parte de su producción clásica y muy representativa del espíritu religioso, humano, científico y crítico que los hizo surgir y que caracterizó su labor de esos años. Como una muestra complementaria de su labor en este periodo y que refleja la amplitud de su participación como antropólogo y sacerdote, podemos citar el proyecto Huari, del cual fuera su director. Este fue un proyecto de investigación que tuvo su origen en el trágico sismo del 31 de mayo de 1970, que afectó a numerosas poblaciones del Perú, sobre todo de la zona de Ancash. La Iglesia, a través de su Comité de Solidaridad, grupo creado especialmente para apoyar en las tareas de ayuda a las zonas afectadas, encargó a la Universidad Católica realizar un estudio de la provincia de Huari en Ancash, con la finalidad de recoger información que sirviera para la elaboración de otros proyectos más específicos y que facilitaran las tareas de reconstrucción de la zona. La jefatura del proyecto recayó en el padre Marzal,

quien organizó un equipo de investigadores conformado por profesores y estudiantes de los programas académicos de ciencias sociales, agronomía e ingeniería. El trabajo de campo de este proyecto se realizó entre fines de julio y comienzos de setiembre de 1970. El informe elaborado por Marzal constituye una monografía que cubre los diferentes aspectos geográficos, demográficos, socioeconómicos y culturales de Huari. Al parecer, dicho informe tuvo una finalidad fundamentalmente técnica, sin que se haya hecho una mayor difusión pública de él; sin embargo, el deseo expreso de Marzal era que el trabajo contribuyera «a aliviar en algo el dolor de nuestros hermanos de Huari, golpeados por el sismo de mayo y mucho más golpeados por la marginación en que han vivido durante muchos años» (COMSIG, 1971, p. 4).

Además de investigador, experto en pastoral indígena y gestor de instituciones y proyectos en pro de los indígenas, Marzal se destacó en el Perú por el buen criterio con el que dirigió las obras que le fueran encargadas por la Iglesia y otras instituciones. El padre Marzal se desempeñó también como director del Centro Amazónico de Antropología y de Aplicación Práctica (CAAAP). Aunque su gestión en esta última fue siempre muy bien reconocida, no estuvo, sin embargo, directamente ligada a la investigación sino al gobierno y administración de la misma.

Manuel Marzal, el maestro universitario

Pero no solo sacerdote, antropólogo e investigador, Manuel Marzal tuvo como actividad fundamental de su vida la docencia universitaria. A causa de la flebitis adquirida en el accidente automovilístico de México, el padre Marzal se vio imposibilitado de vivir permanentemente en la sierra, por lo que desde 1968 tomó contacto con la Pontificia Universidad Católica del Perú, en momentos en que esta estrenaba su flamante programa académico de Ciencias Sociales y su especialidad de Antropología. Esta constituye quizás la etapa mayor de su carrera profesional porque el ejercicio del magisterio le permitió, entre otras cosas, establecer una red de conexiones académicas, intelectuales y científicas que fueron la base de sus múltiples reflexiones y obras antropológicas en su etapa de madurez intelectual. En general podemos hacer, en este punto, una triple distinción de la figura de Manuel Marzal en su paso por la vida universitaria, en términos de sus funciones docentes, de gobierno universitario y de pastoral universitaria, respectivamente. El padre Marzal estudiaba aún teología en México cuando se creó la carrera de antropología en la PUCP; sin embargo, ya en 1966 tuvo un primer contacto con la flamante Facultad de Ciencias Sociales, a propósito de un encuentro de jesuitas que tuvo lugar en Lima. En aquella ocasión era coordinador de la especialidad de antropología otro destacado antropólogo, el recordado doctor Mario Vásquez, con quien Marzal tuvo una larga plática, producto de la cual

surgió el ofrecimiento para que fuera a trabajar a la PUCP, lo cual se concretó en 1968 a su regreso definitivo de México. Desde 1975 fue ya profesor principal a tiempo completo. Entonces eran solamente Mario Vásquez, Aída Badillo y Manuel Marzal quienes conformaban el núcleo principal de antropólogos docentes de la especialidad. Esto ocurrió en un momento importante de la historia peruana, por el clima ideológico y político de gran efervescencia que se vivía en ese entonces. Así:

[...] llego a la Facultad... [en] una época donde había una gran motivación política y una gran fe en las ciencias sociales, entonces era el final de los sesenta y la gente que estudiaba sociales aquí era gente que estaba muy motivada, fundamentalmente vinculada a la Democracia Cristiana; luego van a surgir enseguida los grupos de izquierda y aquí aparecen los futuros dirigentes de los partidos de izquierda... por ejemplo... Javier Diez Canseco... [que] fue alumno mío en el primer curso que di de Introducción a la Antropología (entrevista con el padre Marzal en Lima, el 1.º de setiembre de 1998).

En tal clima ideológico y político, Marzal demostró tener una gran vocación docente, desempeñándose con gran eficiencia en el pre y postgrado de antropología. Marzal recordó siempre, con mucho cariño, sus comienzos en la PUCP, muy austeros y ajustados a las mínimas necesidades de docencia. Entonces solo existían muy pocos edificios y antropología ocupaba las famosas «casetas» prefabricadas que estaban rodeadas de sembríos, canales de riego y vacas mugiendo por todos lados. Marzal recuerda cómo en aquella época participó, por encargo del Consejo Universitario, en las conversaciones con Mario Vásquez, director de Reforma Agraria y anterior coordinador de antropología en la PUCP, para evitar que el campus universitario fuera afectado como zona de reforma agraria, cosa que finalmente se logró. Época políticamente difícil la que le tocó vivir a Marzal en sus primeros años en la PUCP; época en la que, según decía, los estudiantes estaban «motivados socialmente», no obstante provenir de las clases medias, las cuales tenían entonces una gran preocupación por la justicia social debido, en parte, a la formación religiosa recibida en sus colegios de origen.

Aun cuando ya habían cambiado los tiempos universitarios, el profesor Manuel Marzal, sacerdote jesuita, no cambió mucho sus métodos de enseñanza y los principios de la misma. Formado en la férrea disciplina jesuítica de estudios, horarios, lectura e investigación intelectual, el padre Marzal se caracterizó por imprimir en sus cátedras de antropología estas y otras características similares. Así: «Casi siempre mis clases en la facultad de Ciencias sociales han comenzado a las ocho de la mañana... Pero, para muchos de mis alumnos, que tienen un ritmo del tiempo diferente... tal horario era casi un delito. La mayoría de ellos solía llegar a clase a tiempo, pero algunos de ellos parecían, por sus ojos, que no habían llegado del todo. Me ha gustado ser puntual... Y he tratado de ser puntual para comenzar y para terminar, porque los alumnos pagan sus créditos...» (Marzal, 2003).

No obstante la calidad reconocida de sus cátedras universitarias, Marzal recuerda que los estudiantes eran poco afectos a lecturas prolongadas y a la asistencia regular a clases, máxime cuando ya había empezado a publicar sus textos de historia de la antropología y los estudiantes a hacer sobre la base de ellos sus propios resúmenes para los exámenes. Por ello mantuvo como requisito indispensable de sus cursos las lecturas obligatorias durante las prácticas semanales, en las que fomentaba la discusión de los textos y la formulación de síntesis propias por los estudiantes. Muy «anclado» en los clásicos métodos pedagógicos, Marzal confiesa, con cierto tono nostálgico, no haber podido adaptar nunca en sus cursos, a los modernos métodos didácticos de la informática.

Una de las características más notables de Manuel Marzal, el maestro universitario, además de su paciencia infinita para enseñar, fue su extrema claridad y sistematización de la información que presentaba, del conocimiento transmitido. Con el profesor Marzal era muy difícil no aprender las materias que impartía; todas ellas eran un dechado de cuidadosa preparación, un modelo de exposición magistral. Ello le permitió, entre otras cosas, distinguir siempre los discursos de los autores que presentaba de los suyos propios, con sus argumentos, críticas y aportes personales. Característicos en él eran sus famosos «juicios críticos» con los que finalizaba la discusión de cualquier tema en clase. Pero así como era un modelo de orden y sistematización pedagógica en la clase, en las evaluaciones y exámenes fue «implacable», pero con un alto sentido de justicia que le permitió calificar a sus estudiantes con toda equidad. Muy exigente en las propias interpretaciones y juicios personales, Marzal inquiría por las propias síntesis de lo aprendido cuya originalidad premiaba con buenos comentarios y, desde luego, con una mejor calificación; aunque tampoco le tembló la mano para reprobar a un estudiante que así lo había merecido. Sin embargo, todo este rigor y disciplina eran solo un marco que acompañaba a sus mejores esfuerzos pedagógicos por ayudar a que los alumnos entendieran y aprendieran la antropología, el cual era su objetivo primordial. Sus cursos predilectos en la PUCP eran los de Introducción a la antropología, Etnología ibérica, Etnología mesoamericana, Doctrina social de la Iglesia y, especialmente, los de Antropología de la religión y Pensamiento antropológico I, II y III, entre otros.

Su función y experiencia docentes en antropología de la religión y etnohistoria religiosa traspusieron las aulas de la PUCP y las fronteras nacionales. Su gran prestigio y conocimiento en las materias indicadas le valieron para ser convocado en múltiples ocasiones a diversos lugares del Perú y el mundo para dictar cursillos, cursos, seminarios y conferencias magistrales de diferentes niveles académicos, tanto en instituciones educativas universitarias como en instituciones de la Iglesia. Así, por ejemplo, se destacan los cursos de Antropología cultural y religiosa dictados en Ecuador y Colombia para el Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA); o sobre Religión popular latinoamericana, para el Instituto Teológico

de Recife en Brasil; los cursos sobre Metodología de la investigación religiosa y popular en la Universidad Católica de Asunción, Paraguay; los cursos sobre la transformación religiosa en la ciudad de América Latina, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; los de Antropología latinoamericana en la misma universidad; y los de Indigenismo en América Latina, dictados en la Universidad Autónoma Metropolitana de México, entre muchos otros cursos ofrecidos en el extranjero, todos ellos entre 1972 y 2002. En Lima, Marzal fue también convocado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para dictar, en el Magíster en Ciencia y Religión de su Escuela de Graduados, los cursos de Antropología de la religión, Pluralismo religioso de América Latina, y Religión y cultura andina y amazónica, entre otros.

El padre Marzal realizó su carrera docente de modo paralelo a su larga y prolífica trayectoria de investigador. Muchas de sus primeras investigaciones (Urcos, Ayaviri, Orurillo, etcétera) las realizó en su condición de directivo de los diversos centros de investigación que ayudó a formar, pero fue una función que desempeñó desde su condición de docente de la PUCP. En una época, como la de los años sesenta, en la que unas ciencias sociales muy impregnadas de ideología veían con cierto desprecio el estudio de los fenómenos religiosos, Manuel Marzal se empeñó en la laboriosa tarea de estudiar con objetividad científica a la religión de los pobres, no como un producto «residual» de su cultura, sino como uno de los factores claves para entender al pobre y poder llegar a él. Teniendo en cuenta su condición de sacerdote y antropólogo cristiano, Marzal orientó sus investigaciones hacia una perspectiva interdisciplinaria; si bien los núcleos centrales de sus reflexiones eran fundamentalmente antropológicos, los problemas que se planteó y las interpretaciones que ensayó de los fenómenos religiosos estudiados tuvieron siempre «ingredientes» de diversas disciplinas: sociología, psicología, historia, filosofía y teología. Su discurso no iba dirigido únicamente a una comunidad científica.

En 1993, conjuntamente con la socióloga Catalina Romero y el antropólogo José Sánchez, ambos profesores del Departamento de Ciencias Sociales, Marzal fundó el Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión (SIER). Este es un seminario permanente que promueve la investigación y discusión de sus avances entre antropólogos, sociólogos, historiadores, abogados, psicólogos, comunicadores sociales, teólogos, etcétera, con un espíritu plural y ecuménico, ya que algunos de sus integrantes son de diferentes confesiones religiosas.

La dimensión académica del padre Marzal no se agota en su condición de docente, científico e investigador. Fue también un inagotable impulsor y protagonista de numerosos congresos, simposios, seminarios, encuentros y demás foros de discusión de temas religiosos. Autoridad mundialmente reconocida en el estudio de la religión, el padre Marzal nunca dejó de recibir invitaciones para hablar en diversos foros, tanto del mundo académico como de la Iglesia, dentro y fuera del Perú.

Sin contar los numerosos encuentros locales en los que participó en Perú, el padre Marzal asistió al menos a unos cincuenta encuentros internacionales entre 1969 y 2004, entre congresos, simposios, seminarios y conversatorios. Entre estos figuran el Congreso de Evangelización y Catequesis (Cochabamba, 1969), Encuentro Latinoamericano de Religiosidad Popular (Santiago de Chile, 1973), Encuentro del Departamento de Liturgia del CELAM (Bogotá, 1987), Congreso Latinoamericano de Religión Popular, Identidad y Etnociencia (México, 1987), Congreso Internacional de Catequesis (Sevilla, 1992) y el 49° Congreso Internacional de Americanistas (Quito, 1997). Además, fue miembro del comité ejecutivo de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religión (ALER), con sede en México, desde la cual impulsó los famosos Congresos de Religión y Etnicidad, uno de los cuales —el IX— se realizó en Lima, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en 2002.

Como miembro del equipo de gobierno y administración de la PUCP, el padre Marzal fue también una destacada autoridad y eficiente funcionario universitario. Su primera responsabilidad fue como Jefe de la recién formada especialidad de Antropología en la PUCP, cargo que desempeñó en dos ocasiones: entre 1969 y 1970, al comienzo y, después, en 1975. Su primera gestión como Jefe del Área de Antropología fue la de convocar a un equipo de jóvenes y destacados antropólogos sociales, de muy diversas formaciones, para que integraran el plantel de docentes de antropología en la PUCP. Posteriormente, con ocasión de la creación del Doctorado en Antropología, también ejerció su jefatura entre el 2001 y el 2002. Pensando en una serie de profesionales en diferentes especialidades que, por su trabajo (médico, pedagógico, legal, pastoral, etcétera) requieren de una formación básica en antropología, el padre Marzal impulsó en 1974 la creación del Diploma de Estudios Antropológicos (DEA), siendo desde entonces su Coordinador permanente. El DEA surge como una forma de canalizar la proyección social de la universidad, preocupación permanente en el quehacer del padre Marzal:

La proyección social en aquella época estaba más condicionada por las ideas de compromiso de los estudiantes con los problemas nacionales... y yo como Director de Proyección Social más bien me dedicaba a apoyar los programas espontáneos de los estudiantes que dirigidos por algunos profesores iban a diferentes partes. Además yo me di cuenta que lo que la Universidad hace mejor es justamente enseñar, por eso se me ocurrió, junto con otro profesor, el profesor Luis Millones... crear un Diploma de Estudios Antropológicos que fue el primer diploma de los muchos que hay en este momento y que sigue vigente todavía. Y la idea es que la Universidad, como puede proyectarse más es a través de la enseñanza, no solo en aquellas personas que vienen a hacer aquí sus carreras, naturalmente los estudiantes, sino incluso aquellos profesionales que podían venir aquí a hacer un tipo de segunda especialidad en una línea más profesional... [entonces cabía] la idea de un DEA (entrevista con el padre Marzal en Lima el 1° de setiembre de 1998).

Con una mayor vocación docente e investigadora, el padre Marzal nunca llegó a ocupar los cargos de jefatura de departamento o decanato de facultad, por ser demasiado absorbentes, asunto que suponía su alejamiento de la investigación. Además de su gestión como jefe de especialidad, Marzal ejerció cargos administrativos de mayor envergadura en la universidad. Fue director universitario de Proyección Social entre 1973 y 1979, director universitario de Régimen Académico de Profesores de 1979 a 1984, cuando la Universidad cambió la estructura organizativa y Marzal ocupó el cargo de director académico del Régimen Académico de los Profesores entre 1990 y 1994, siendo además nombrado representante del Episcopado en el Consejo Universitario de 1984 a 1990. Finalmente, en 2003, el padre Marzal fue nombrado Profesor Emérito de la PUCP. Indicativo del gran aprecio que se le tuvo siempre por su dedicación a la universidad es el hecho de que, los cuatro meses que le pidieron apoyase en 1973 a la gestión del Consejo Universitario de la PUCP, se convirtieron en veintiún años ininterrumpidos como miembro del Consejo Universitario. Durante esa larga gestión como consejero universitario, le tocó trabajar al lado de los rectores Felipe MacGregor, S.J., José Tola y Hugo Sarabia, «tres hombres de gran calidad humana, muy identificados con el quehacer universitario y de estilos diferentes, a los que nuestra Universidad debe mucho» (Marzal, 2003, pp. 28-29). Ese aprecio ganado se debe, sin duda alguna, entre otras cualidades, al espíritu de equidad y justicia con el que llevó adelante sus gestiones de gobierno universitario, pensando siempre en aquellos a quienes la universidad se debe: sus estudiantes. Así, él mismo lo expresa cuando recuerda que:

[...] una de las primeras peleas de los estudiantes y que ya se había logrado cuando yo llegué fue por las pensiones escalonadas... Naturalmente la Universidad, si quiere ser Católica debe estar abierta a todos, pero en el Perú no todos tienen las mismas posibilidades económicas, entonces, si uno quiere ser justo, no tiene que haber la misma pensión porque eso es discriminatorio... Entonces a lo largo del tiempo que yo estuve en el Consejo Universitario, una de las cosas era mantener las escalas abiertas para que todo el mundo pudiera entrar... (entrevista con el padre Marzal, en Lima, el 1º de setiembre de 1998).

Su última gestión de gobierno universitario Marzal la realizó en el seno de la Compañía de Jesús, con ocasión de la creación de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), de la que fue su primer rector hasta el día de su fallecimiento. Como rector de la UARM, tarea en la que puso todo su aliento y empeño, no solo se desempeñó como autoridad y gestor, sino también como docente universitario. En esta universidad el padre Marzal pudo realizar un viejo anhelo, que por diversas circunstancias nunca pudo cristalizarse en la PUCP: la creación de un diploma en Religión y Cultura, uno de los tantos que ofrece hoy esa prestigiosa casa de estudios.

Maestro y antropólogo, pero también sacerdote, consejero y amigo, el padre Marzal desempeñó muy dedicadamente su labor de pastor de la Iglesia católica.

Invariablemente, desde hacía muchísimos años, cada martes a la una de la tarde celebraba la Eucaristía para la comunidad universitaria, además de hacerlo en todas las ocasiones importantes, como Navidad y al comienzo de las actividades académicas anuales. Fue también parte del equipo de asesores del Centro de Asesoría Pastoral Universitaria (CAPU), labor que extendió inclusive a las que habitualmente tenía como docente universitario, atendiendo, a cualquier hora y cuando se lo solicitaban, a estudiantes, colegas y trabajadores que acudían a él en busca de apoyo moral y espiritual. Nunca su oficina estuvo cerrada y para quien lo buscara siempre tuvo una frase de aliento, una palmada en el hombro y una afable y paternal sonrisa. Preocupado no solo de la relación maestro-discípulo, o entre colegas, sino también de la relación amical, el padre Marzal cultivó con mucho esmero el lado humano de toda relación. Así, aunque era muy difícil para la mayoría de sus alumnos, dada la diferencia de edades, llamarlo simplemente Manolo y tener un trato «horizontal» con él, disfrutaba inmensamente cuando algún estudiante transponía esa barrera generacional y lo veía no solo como profesor sino también como un amigo. Quienes lograban dar ese paso crucial descubrían en él a un verdadero amigo, descubrían al sacerdote, al confidente y, acaso, hasta una figura paterna. Es esa original combinación de papeles docentes, amicales y pastorales, lo que hizo extraordinariamente excepcional a la figura de Manolo Marzal en el aspecto humano. Siempre preocupado cuando sus alumnos se ausentaban o dejaban de asistir a clase, preguntaba por ellos y sus problemas.

Pero además de sacerdote, preocupado profesor universitario y sobrio conferencista en congresos internacionales, Manuel Marzal fue un maestro del buen humor, de los chistes finos, «educados» y de salón, que se hacían infaltables en cualquier sobremesa o reunión informal; siempre tenía un chiste o una historia apropiada para cada ocasión y para cada persona. En suma, una innata y profunda vocación de maestro en todos los aspectos. No cabe duda de que Manolo Marzal fue un hombre de Dios y de la universidad. Como él mismo lo refirió en diversas ocasiones, su mayor apostolado era la vida académica universitaria; y no podía ser de otro modo, con sus casi cuarenta años de sacerdocio transcurridos entre sus investigaciones, las aulas, los libros y la capilla de la Universidad. Con este espíritu, el padre Marzal integró durante varios años la Comisión de Fe y Cultura, promovida por la universidad para la profundización de la Fe cristiana de la comunidad universitaria de la PUCP, mediante ciclos de conferencias sobre diversos temas en dicha línea. Entre otros muchos servicios pastorales que brindó al mundo universitario, es de destacar también la asesoría espiritual ofrecida durante los últimos cinco lustros al Grupo de Profesionales Amigos de la Institución Teresiana, conformado por docentes y ex alumnos de la PUCP.

El 19 de junio de 2000, el padre Marzal se dirigió al Congreso de la República para hablar sobre «Los rostros de Dios en el catolicismo peruano», como parte

de un ciclo de conferencias organizado por el Grupo de Trabajo en Cultura, dirigido por la entonces presidenta del Congreso, doctora Martha Hildebrandt. En aquella ocasión, en su alocución de presentación del expositor, la socióloga Catalina Romero, profesora del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP, puso de relieve una de las cualidades más importantes de Marzal en el mundo universitario: su extraordinaria capacidad de diálogo:

Es un antropólogo y con esos ojos se acerca a comprender la religión de los otros, no para juzgarlos desde su propia comprensión de la fe, sino para descubrir cómo la comprenden los demás. Y es en ese terreno que podemos conversar con él, plantear otras maneras de ver el mismo fenómeno religioso que él estudia, disentir y argumentar, buscando complementar y presentar otros puntos de vista sobre los mismos hechos, ritos y creencias. Esta posibilidad de diálogo es una cualidad muy apreciada por sus colegas y discípulos, con los que compartimos un espacio de estudio y diálogo en el Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión, SIER, en la Universidad Católica (Romero, 2000).

Por su gran capacidad de poder expresar y describir con objetividad las cualidades de otras personas, el padre Marzal fue requerido en ocasiones excepcionalmente importantes para ofrecer discursos en homenaje a personas distinguidas. Así, se recuerda, por ejemplo, su discurso del 21 de julio de 1986 con ocasión del Doctorado Honoris Causa conferido por la PUCP al actual Papa y entonces Cardenal Joseph Ratzinger. Como también el que pronunciara el 18 de abril de 1990, a propósito del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa al Cardenal Juan Landázuri.

Años después, en 2004, como parte de un merecido reconocimiento a su fecunda labor pastoral y científica, la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE) le confirió a Manuel Marzal un Doctorado Honoris Causa, en una concurrida ceremonia en la que fue vivamente ovacionado por autoridades de esa casa de estudios, amigos, colegas y estudiantes.

La vida tan intensa y productiva de Manuel Marzal no es sino el resultado de los sólidos principios en que ella se fundó: su profunda vocación religiosa y el espíritu ignaciano que la animó, su espíritu de servicio y su inmensa capacidad de trabajo inclusive a pesar de las adversidades y limitaciones físicas, su inquebrantable fe en la bondad humana y la firme convicción de que su trabajo era su contribución al logro del Reino de Dios. Aun cuando el padre Marzal fue consciente de las dimensiones de su aporte a las ciencias sociales, a la Iglesia, al Perú y a la PUCP, todo ello lo vivió y lo expresó siempre con la más absoluta sencillez, modestia y sentido del deber cumplido. Así lo expresan sus palabras de agradecimiento luego de ser nombrado Profesor Emérito de la PUCP, el 16 de mayo de 2003:

[...] agradezco a Dios, autor de todo bien, que me llamó a la Compañía de Jesús, y a esta, que me envió al Perú hace más de medio siglo, me transmitió la experiencia

espiritual ignaciana y me formó en un trabajo académico serio [...], agradezco a todos mis estudiantes a lo largo de tantos años... porque aprendí mucho con ellos [...], a muchos profesores de distintos departamentos y, sobre todo, a los del mío y, en especial a los de antropología, porque he aprendido mucho de sus ideas, de su dedicación a la Universidad, de su compromiso por el país y de su estilo de respeto y tolerancia que hacen agradable la vida en nuestra Universidad. Y finalmente, agradezco a toda la gran familia de la Universidad Católica [...] (Marzal, 2003, p. 31).

La memoria de Manuel Marzal, el investigador, el antropólogo, el sacerdote, el maestro universitario y el amigo, perduran entre nosotros lo mismo que su obra y su testimonio de vida. Muchos estudiantes y colegas suyos se encargan hoy de continuar su labor.

Manuel Marzal, S.J. entre los grandes de la antropología mundial

Como pudimos constatar al comienzo, todas las experiencias vividas por Marzal en su etapa formativa fueron indudablemente la antesala de su prolífica carrera como antropólogo de la religión. Todas las cualidades exhibidas en su etapa de madurez antropológica aparecen ya, con mayor o menor nitidez, en esta etapa de su juventud. Pocos casos en la historia de la antropología registran un proceso similar de formación religiosa y científica, en una combinación de perspectivas que, teniendo su mayor riqueza productiva en la independencia de sus ámbitos, logran sin embargo importantes lecturas científicas del fenómeno religioso. Podemos por ello incluir a Marzal en el grupo de antropólogos que, partiendo desde su propia perspectiva religiosa, han logrado una descripción e interpretación objetivas de la dimensión religiosa de la experiencia humana. Tal es el caso, entre otros, del etnógrafo francés Maurice Leenhardt, incluido por Marzal en su *Historia de la antropología social* (1996, pp. 267-73). Al igual que Marzal, Leenhardt desarrolló muy joven su trabajo pastoral protestante en ultramar, en el conjunto de islas de Nueva Caledonia, en 1902. Allí, según la antropóloga brasileña Isaura Pereira, el joven Leenhardt:

Muy consciente de la responsabilidad que había aceptado como misionero... utiliza instintivamente tanto lo que hoy se llama investigación activa como una nueva corriente etnológica francesa que se desarrolla y se aplica más tarde, hacia 1960. Es decir, como etnólogo y misionero participa activamente en la vida indígena, introduciendo elementos nuevos, de los que él controla la adopción y evalúa los resultados en la población estudiada. ...él luchó vigorosamente contra la corriente que condenaba a morir a todo un pueblo y tuvo éxito en darles coraje y devolverles el gusto por la vida... Esta lucha, esta experiencia controlada durante veinticinco años de estudios y de notas cotidianas son un perfecto ejemplo de etnología activa. Pero no fueron estas las únicas contribuciones que Maurice Leenhardt aporta a la

etnología y que eran resultado de la misión que había aceptado al partir para Nueva Caledonia. Al contrario que la mayoría de los etnólogos que estudian a los indígenas por el deseo gratuito de conocer, por el desarrollo de su disciplina, Maurice Leenhardt tenía una meta muy diferente: su promoción en la existencia. Para lograrlo, él debía comprender cuáles eran los procesos mentales de un pueblo, cuya cultura está muy alejada de la de Occidente; él estaba por así decirlo, obligado a interesarse no solo en lo que podía ser semejante al pensamiento occidental, sino en lo que se mostraba peculiar y diferente [...] (citado en Marzal, 1996, pp. 267-268).

Salvando las distancias históricas, culturales y generacionales con Marcel Leenhardt, podemos reconocer en la figura de Manuel Marzal elementos de ese mismo espíritu etnológico que fundó su identidad científica en sólidos principios religiosos y que hizo de la antropología un medio para la promoción humana, cultural y espiritual de la población indígena estudiada. Como Leenhardt en el caso de los isleños nativos de Nueva Caledonia, Manuel Marzal, S.J., qué duda cabe de ello, amó profundamente a la gente que estudió en los Andes y, aunque por razones ajenas a su voluntad, solo vivió temporalmente y por ciertos periodos entre ellos, trató, sin embargo, por diferentes medios, de promocionarlos espiritual y humanamente. Toda una vida dedicada a la ciencia, pero para hacer de ella un medio y no un fin en sí misma: un medio dignificante del hombre y la cultura andina. Podemos tener la certeza de que antes que antropólogo, Marzal fue por encima de todo un sacerdote; pero ello, no obstante, en lo que respecta a su condición de científico social, legó a la antropología una obra grande a la que la historia de la disciplina habrá de rendirle su tributo y reconocimiento. Religión y ciencia, Fe y objetividad, jamás estuvieron en conflicto en la perspectiva de Marzal, pues supo conciliarlas con esa gran apertura de criterio que le fue siempre característica. Fiel a su familia ignaciana, Marzal solía tener presente a otros destacados jesuitas que, en sus respectivos campos del conocimiento, habían hecho importantes enfoques articuladores de la ciencia con la religión y la Fe. En más de una ocasión recordó al famoso paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin y su tesis de la integración del universo.

Marzal llegará a suscribir una de las más importantes teorías de la antropología cultural norteamericana por la cual se asume que la ciencia, la religión, la filosofía, la ideología y el arte, entre muchos otros sistemas de significado, constituyen modos de ver, conocer e interpretar la realidad, que no son excluyentes sino que aportan cada cual lo suyo para constituir la perspectiva desde la cual nos vinculamos al mundo (Geertz, 1990, pp. 106-107). De hecho, para Marzal, religión y ciencia se complementan y juegan un papel fundamental en la configuración de la cosmovisión de los pueblos y de las personas. A diferencia de Tylor, el famoso antropólogo inglés, para quien fue imprescindible que su paso por la antropología estuviera marcado por la producción de una importante teoría

—a la que se considera uno de los máximos exponentes del paradigma epistemológico en conflicto con la religión—, para Manuel Marzal la preocupación no era tanto una teoría sobre el hombre, la religión y la cultura, sino más bien el hombre mismo y su religión. Su interés por la religión no era el de imponer un paradigma sino, a través de ella, comprender mejor al hombre.

En el análisis y juicio crítico que Marzal hace de los aportes de Evans-Pritchard al estudio de la religión primitiva, menciona, entre otros, dos aspectos abordados por el antropólogo inglés que son también aplicables al análisis de su propia obra. El primero es el problema de «la actitud que los antropólogos tienen con respecto a la fe y a las prácticas religiosas, que ha sido hasta el momento en gran parte fríamente hostil» (citado en Marzal, 1996, p. 123); el segundo se refiere al carácter específico de la religión (Marzal, 1996, p. 124). Ambos aspectos los podemos encontrar en la obra de Marzal.

En relación con el primer aspecto, Marzal destaca la opinión de Evans-Pritchard de que las etnografías sobre la religión de algún modo reciben el influjo de la condición creyente o a-creyente del antropólogo. En tal sentido, una etnografía religiosa tenderá a ser diferente si la realiza un cristiano católico o un cristiano protestante, como también muy diferente si es hecha por un creyente o por un increyente, respectivamente. Cómo no iba a interesarse Marzal por estas reflexiones de Evans-Pritchard si, entre otras razones, ellas guardan relación con la forma en que durante la década de 1970 se desarrolló —en América Latina y particularmente en el Perú— el debate en las ciencias sociales, en torno al papel de la religión en los cambios sociales y el modo en que debía estudiársele. Debate en el que participaron diversos especialistas, cada cual con algún tipo de postura personal asumida frente a la religión y su práctica. Aunque Evans-Pritchard se refiere al modo en que el estudio de la religión era abordado en el contexto europeo —especialmente francés e inglés— durante el periodo formativo de la antropología social, en el cual había esa «frialdad hostil» hacia la religión por parte de los antropólogos agnósticos y positivistas, nos parece que la cuestión que él plantea es aplicable al clima ideológico en que se dio el debate sobre la religión en el Perú y del que Marzal fue uno de sus protagonistas. Refiriéndose al contexto europeo, Evans-Pritchard recuerda como: «todos los principales sociólogos y antropólogos contemporáneos de Frazer o a partir de él fueron agnósticos y positivistas [...] y si trataban la religión, lo hacían como a una superstición para la que era necesaria y debía encontrarse alguna explicación científica. Casi todos los antropólogos de mi propia generación sostendrían, creo yo, que la fe religiosa es una total ilusión, un curioso fenómeno que pronto llegará a extinguirse [...] y no conozco a una sola persona entre los más eminentes sociólogos y antropólogos de América hoy en día que esté adherido a alguna fe» (Evans-Pritchard, 1978, p. 32).

Desde luego que las condiciones sociales, los actores e ideologías y las posturas epistemológicas no son las mismas en la Europa de hace un siglo que en la América Latina y el Perú de la década de 1970, pero en general podemos considerar que las actitudes y valoraciones frente a los hechos religiosos, y el modo de abordarlos, son funcionalmente similares. Se trató, en dicha década, de posturas muy ideologizadas por parte sobre todo de sociólogos, politólogos y hasta teólogos, quienes no obstante reconocerse como de condición «creyente» (cristiana), en muchos casos eran ardorosamente críticos para con aquellos enfoques de la religión que no fueran de inspiración marxista o «liberacionista». Así, por ejemplo, en un conocido estudio (Vidales & Kudo, 1975) de ese entonces, se presentaban diversos enfoques de la religiosidad popular, entre los que se incluían los primeros trabajos de Manuel Marzal². Aunque no se negaba su esfuerzo explicativo, se les asignaba escaso valor para el adecuado estudio de la religión del pueblo, de la cual se decía que:

[...] por su importancia esencial... dentro de los procesos concretos, es que se viene presentando cada vez con mayor evidencia la necesidad de asumirla y reorientarla en el sentido del mensaje cristiano de liberación y de reformular su dinamismo potencial revolucionario.

Más insistentemente se han venido planteando dos aspectos centrales de esta problemática: la utilización ideológica de la práctica religiosa popular, de sus contenidos y motivaciones, sus mitos y símbolos, etcétera [...] que se emplean como canales a través de los cuales se introyecta la ideología del sistema dominante de acuerdo con sus intereses; en segundo lugar, existen elementos que permiten sospechar que la práctica religiosa puede desempeñar un papel activo en el proceso de liberación de las clases explotadas, en la medida en que estas, al mismo tiempo que asumen un rol más activo en la vanguardia revolucionaria, pueden reinterpretar su fe y reformular su práctica religiosa auténticamente popular (Vidales & Kudo, 1975, p. 89).

Frente a tales modos de considerar la religión y los fenómenos religiosos, entendiéndolos en términos de su lugar, papel o función en los cambios y revoluciones sociales, Marzal defiende por sobre todo su carácter específico, que es el segundo aspecto señalado por Evans-Pritchard acerca del estudio de la religión en las ciencias sociales. Desde sus primeros trabajos sobre la religión popular, Marzal destacó la importancia y la necesidad de entender la religión al margen de cualquier teoría reduccionista que la convirtiera en un epifenómeno de alguno de los aspectos de la vida humana (política, economía, sociedad, psicología, etcétera) (Marzal, 1973). Concordando con Evans-Pritchard, para quien la religión es algo diferente de sus ritos, sus creencias y sus valores morales, Marzal proclama la irreductibilidad

² Entre los trabajos citados de Marzal figuran *Religiosidad de la cultura de la pobreza* (1970), *El mundo religioso de Urcos* (1971) e *Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular* (1973).

del hecho religioso. Este puede tener implicancias en los diversos ámbitos de la realidad empírica, no obstante lo cual tendrá sus propias intenciones, al igual que cualquier otro hecho o fenómeno. Marzal fue siempre muy precavido en esta concepción de la especificidad del hecho religioso, reconociendo que la perspectiva científica de la antropología tenía, como límite de su capacidad explicativa y comprensiva de la religión, justamente estas intenciones o propósitos. El antropólogo, nos dice Marzal, debe tratar de descubrirlas estudiando las manifestaciones de los hombres frente a tales intenciones, pero debe tener en cuenta que el hecho religioso es, en esencia, un «hecho divino, pues entraña una cierta presencia y actividad de Dios» (Marzal, 1973, p. 20). Prescindiendo de identificar la naturaleza y características de esa actividad de Dios, tarea que corresponde al teólogo o al filósofo, el antropólogo debe centrarse en el modo en que los hombres «responden» a dicha actividad divina. Evans-Pritchard, ya convertido al Catolicismo, en su estudio de *La religión nuer* (1982), asume similar punto de vista acerca de la religión y su estudio por la antropología. Se refiere a la religión como algo específico, cuyo estudio por la antropología debe centrarse fundamentalmente en la «relación»; por tal se refiere a la relación entre el hombre y Dios, y así dedica su famosa etnografía a describir la forma en que los nuer se relacionan y comunican con Dios. Esta es precisamente la manera como Marzal define uno de los elementos centrales de la religiosidad popular, el que sirve de asiento a todo el sistema de símbolos de la religión del pueblo: la devoción por los santos, esa relación personal, emocional, intensa y profunda que el hombre creyente establece entre sí y los seres sagrados; es una especie de «fe-confianza» que no solo es personal sino también cultural.

Toda religión y toda espiritualidad se basan en una hierofanía, que las condiciona. Aunque el católico popular, como los demás católicos, admite otras realidades hierofánicas (la Biblia, los santos o el pobre), tienen en el santo, en la representación visible de Jesucristo, de la Virgen María... su hierofanía o experiencia religiosa fundante, porque ella explica mejor el comportamiento religioso popular (Marzal, 1990b, p. 16).

Esta concepción antropológica de la fe del pueblo será, para Marzal, una de las líneas maestras con que explicar la dinámica religiosa del pueblo peruano y latinoamericano. Esa «fe-confianza» del creyente en los santos, será como el motor fundamental de la actividad religiosa en el marco de la religión popular. No se podrá entender a esta de verdad, si es que no se llega a comprender este fondo esencial de la religión del pueblo.

Manuel Marzal y su prolífica obra

Como suele ocurrir con otros grandes escritores, no resulta fácil intentar hacer un recuento completo, sistemático y exhaustivo de la obra escrita de Manuel Marzal.

Son tan numerosos los temas y campos abarcados por sus investigaciones y reflexiones, además de ser abordados interdisciplinariamente y con diversos enfoques, que un balance detallado de tan prolífica obra debería ocupar un espacio que excede los límites de este homenaje. Asimismo, agrega complejidad al problema la necesidad de tener que fijar los criterios que habría que seguir para ordenar el material a analizar y comentar. En tal sentido, si consideramos el orden «lógico» y hasta el cronológico exhibido por la producción de Marzal en términos de las grandes líneas temáticas abarcadas, veremos que su obra comprende aspectos tan variados como fundamentales: antropología de la religión, historia de la antropología, indigenismo peruano y latinoamericano, la transformación religiosa peruana, pluralismo y diversidad religiosa, nuevos movimientos religiosos, la obra misionera jesuítica, pastoral y evangelización.

Sin duda el tema principal de Marzal fue la antropología de la religión. Ya hemos visto cómo, aun antes de ser antropólogo, por la labor pastoral que desarrolló en zonas rurales, sus trabajos estudiantiles estuvieron orientados a la descripción y comprensión de la religión y la cultura indígenas. Su graduación como antropólogo significó continuar muchos de los proyectos de su etapa estudiantil, los que le sirvieron de base para su producción inicial. Su etnografía sobre *El mundo religioso de Urcos* fue la concreción de uno de dichos proyectos y se convirtió en el derrotero de un enfoque científico, histórico y metodológico que se fue perfeccionando con el tiempo y la experiencia. En efecto:

[...] inicié mi trabajo en 1968 en la zona rural andina de Quispicanchi (Cusco) y lo seguí en la zona rural andina de Melgar (Puno) en 1971 y en la zona rural del Bajo Piura en 1972; fruto de este trabajo de campo son mis dos primeros libros, *El mundo religioso de Urcos* (1971) y *Estudios de religión campesina* (1977). El paso siguiente fue completar el enfoque sincrónico con el diacrónico y así en 1975 hice investigación histórica en varios archivos eclesiásticos peruanos, para publicar *La transformación religiosa peruana* (1983). El tercer paso fue profundizar el análisis teórico de tal transformación y, por eso, volví al campo, en el segundo semestre de 1982, para hacer un estudio comparado entre los quechuas ya conocidos con los maya-chiapaneques de México y los afro-bahianos de Brasil y analizar el fenómeno sincrético, de donde salió *El sincretismo iberoamericano* (1985). El cuarto paso fue analizar sobre el terreno el cambio de la religión campesina en la parroquia urbana de El Agustino, que se recoge en *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima* (1988). En la última década no he hecho nuevas investigaciones empíricas, por haberme dedicado a escribir y publicar sobre otros temas de mi especialidad, pero he analizado el material recogido en muchos artículos; entre ellos destaca la publicación, como editor, de *El rostro indio de Dios* (1991), que ha tenido varias ediciones [...] (Marzal, 2002, p. 14).

Tanto *El mundo religioso de Urcos* (1971) como *Estudios sobre religión campesina* (1977) son dos valiosas contribuciones a la moderna antropología de la religión peruana que, por su metodología, la amplitud de aspectos cubiertos y los problemas planteados, constituyen aún hoy importantes referentes de comprensión de la religión andina. A modo de ilustración de lo que fue la primera etapa de su producción científica, podemos mencionar el caso del «sincretismo andino», tema que plantea en «La imagen de Dios en Ayaviri» (en Marzal, 1977a) como un problema teórico, pero que tiene implicancias metodológicas e históricas. Aunque no es Marzal quien inicia el desarrollo de la teoría del sincretismo, sí contribuyó a enriquecer su definición y los métodos para su estudio. A partir de los datos empíricos que muestran que los ayavireños «siguen creyendo en la Pachamama andina, al lado del Dios creador cristiano», Marzal se pregunta: «¿Qué evolución ha tenido el panteón andino [...] para llegar a esta situación? ¿Qué clase de sincretismo supone la misma? [...] ¿Qué cree en verdad el campesino ayavireño que dice venerar a la Pachamama?» (Marzal, 1977, p. 107). Respondiendo a estas y otras cuestiones, hace luego un minucioso análisis de las principales significaciones dadas por los campesinos a cada una de sus creencias fundamentales, presentando así un primer balance del proceso sincrético seguido por el «mundo» andino desde la conquista. Desde el punto de vista metodológico, este trabajo es también una importante contribución al análisis etnohistórico de la religión y la cultura andinas, en la línea de otros destacados peruanistas como Franklin Pease (1973) y Pierre Duviols (1971), entre otros, en cuyos trabajos se apoya y con quienes dialoga. Estas dos últimas obras son como el punto de partida de una larga y prolífica obra fecunda en antropología, historia y etnohistoria andina, peruana y latinoamericana.

Si quisiéramos seguir trazando el derrotero bibliográfico de Marzal a lo largo de su vida, tendríamos que señalar como otro hito importante a *La transformación religiosa peruana* (1983). Por su concepción histórica, la rigurosa metodología en que funda la recopilación de datos históricos, de documentos paleográficos y de muchas otras fuentes documentales, así como por la gran cantidad de información manejada, por los análisis e hipótesis propuestas, esta obra es un valiosísimo aporte a la historia de los procesos de constitución de la cultura, la sociedad e identidad, no solo peruana sino de América Latina. En torno de ella, Marzal desarrolló una gran cantidad de artículos, ensayos y conferencias en los que se fueron enriqueciendo, corrigiendo y matizando sus ideas sobre cómo el Perú se hizo católico después de la conquista española. Igual importancia en su secuencia bibliográfica más cronológica la tiene su libro *El sincretismo iberoamericano* (1985). En él se concentra parte del núcleo fuerte de sus reflexiones acerca de los procesos de cambio religioso, reinterpretación cultural y de sincretismo, aportando a la teoría antropológica general en este tema, con el valor agregado de ser un triple estudio antropológico e histórico comparativo de los sistemas religiosos más representativos de la cultura religiosa latinoamericana.

En una línea más de antropología religiosa urbana, otro momento clave en la trayectoria bibliográfica de Marzal está constituido por *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima* (1988). Como los anteriores, este libro es un ambicioso tratado de los procesos de transformación cultural y religiosa de la población provinciana migrante en la ciudad. En la medida en que analiza los tres principales modos de experiencia religiosa urbana encarnados en la religiosidad popular, la religión católica de orientación más «oficial» y el mundo de las «otras» religiones e iglesias, este libro es uno de los panoramas más completos de la compleja y variada cultura religiosa urbana, desde el cual es posible seguir planteando nuevas hipótesis y líneas de investigación sobre estos temas.

Uno de los rasgos típicos en casi toda la obra de Manuel Marzal, el sacerdote jesuita, es hacer en ella y sobre ella una reflexión teológica y pastoral. Con suma objetividad y distinguiendo cuidadosamente el análisis científico sobre la religión, de su apreciación cristiana de la misma, Marzal no dejaba pasar la ocasión de plantear los retos y problemas que la cultura religiosa campesina presenta a la labor evangelizadora de la Iglesia³. Aunque no escribió nunca un tratado exclusivo sobre lo que debía ser la labor pastoral entre los sectores populares y la población indígena y nativa, ni elaboró sistemáticas reflexiones teológicas sobre la naturaleza «revelada» de las religiones por él estudiadas, Marzal dejó a otros esa doble tarea proponiendo pistas de trabajo en las conclusiones de sus principales libros y, en general, en su profusa etnografía y etnología religiosas.

Fiel a la Compañía de Jesús, Marzal emprendió la laboriosa tarea de compilar una de las más importantes antologías de las diversas crónicas escritas por los misioneros jesuitas sobre su trabajo misional entre las sociedades indígenas en América. En *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial* (1992, 1994), Marzal recogió una visión amplia de lo que fue la labor jesuítica durante sus dos primeros siglos de trabajo en tierras americanas, desde su llegada al Brasil en 1549 hasta su expulsión y supresión de América en 1759. Es una antología basada en crónicas ya publicadas y que analiza y comenta desde la perspectiva del propio «contexto de la respectiva misión», así como de su «triple dimensión de evangelización, de promoción humana y de descubrimiento del otro» (Marzal, 1992, p. 13). Las misiones jesuíticas comprendidas en este extenso trabajo son las que estuvieron situadas en Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino de Granada, Chile, Quito, Nueva España y Nueva Francia, estas dos últimas en América del Norte.

³ Además de la formación científica en antropología y ciencias sociales: «En esta reflexión me han sido muy útiles mi formación teológica y mi práctica pastoral en diversos ambientes culturales. Aunque se siga debatiendo los pros y contras de la propia postura religiosa en la investigación del fenómeno religioso, juzgo que es muy necesario conocer tanto el horizonte teológico y cultural donde se mueven los actores religiosos como la experiencia personal del contacto con Dios. Pero ello no niega que deban tomarse las oportunas cautelas, tanto en el trabajo de campo [...] como en el análisis de la información [...]» (Marzal, 2003, p. 15).

Como no podía ser de otro modo, uno de los resultados de su prolongada carrera docente en antropología fue la preparación de manuales fundamentales de historia de la disciplina, tema que fue central en los numerosos cursos que dictó en la Universidad Católica y en otras universidades del Perú y el extranjero. En esta categoría de obras producidas por el padre Marzal figuran los tres volúmenes de su historia de la antropología: *Historia de la antropología indigenista, Perú y México* (1981), *Historia de la antropología social* (1996) e *Historia de la antropología cultural* (1997), todas ellas publicadas por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y con diversas reediciones en el Perú, Ecuador y España⁴. Su mayor contribución en esta línea de su producción antropológica fue, sin duda, el haber desarrollado con profusión de datos, información histórica y con mucha convicción derivadas del rigor científico seguido, la tesis del origen hispanoamericano de la antropología, relativizando de este modo los orígenes de la disciplina. Así, en relación con los orígenes de la antropología, dice Marzal que:

Se ha repetido muchas veces que la antropología nace en el siglo XIX y que es una ciencia fundamentalmente anglosajona, por el desarrollo que ha tenido en el mundo de habla inglesa, a ambos lados del Atlántico. Ambas afirmaciones pueden matizarse. La antropología como ciencia, o al menos, como campo de conocimiento nace, cuando occidente se pone en contacto con el continente americano y los españoles tratan de conquistar, colonizar y cristianizar a los indígenas, especialmente a las altas culturas azteca, maya e inca. Si es cierto que el contexto ideológico de ese periodo no permitía el desarrollo de una ciencia autónoma... también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los fenómenos sociales, que son propias de la verdadera ciencia (Marzal, 1986, p. 15).

Por otro lado, podemos incluir en esta importante categoría de obras de «docencia» —aunque de un alcance más amplio que la sola perspectiva histórica— a su *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (2002). Aun cuando Marzal no desarrolló libros propiamente teóricos en los que sintetizara las abstracciones de sus principales modelos de análisis, al final de su carrera antropológica y docente recogió en este volumen uno de los más completos panoramas y síntesis de lo producido en el marco de las ciencias de la religión. Conociendo el desarrollo de la obra del padre Marzal en sus diferentes facetas, se puede ver en él, efectivamente, una postura teórica más bien ecléctica⁵, que logró

⁴ Ver bibliografía completa de Manuel Marzal al final de este artículo.

⁵ En efecto, como dijera en una entrevista ya referida anteriormente: «Tengo una posición más ecléctica; me apoyo en autores de la antropología cultural, francesa o de la antropología indigenista según el tipo de tema que estoy trabajando» (entrevista a M. Marzal, 21 de octubre del 2000, realizada por Juan Huaraz Acuña, estudiante de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos). A esta apreciación de Marzal habría que agregar que también utilizó de manera igualmente productiva los marcos teóricos de la antropología social británica.

conciliar los más variados enfoques y teorías, adaptándolos a los casos concretos que estudió. Por ello *Tierra encantada* es, en tanto manual, muy útil para la enseñanza de la antropología de la religión, al mismo tiempo que un panorama de las múltiples entradas teóricas y analíticas que a lo largo de su carrera tuvo para comprender al hecho religioso y a sus protagonistas.

Como todo estudioso de la cultura en una perspectiva amplia, Manuel Marzal tuvo en su vasta obra sobre el Perú y Latinoamérica los principales elementos y argumentos para señalar aquello que aún requiere seguir siendo investigado desde la antropología de la religión. Tanto en *Tierra encantada* como en otros artículos y conferencias (cfr. Marzal, 2004), Marzal nos indicó los vacíos persistentes en el estudio de la religión en el Perú y Latinoamérica. De modo sucinto, podemos mencionar entre estos «vacíos» de investigación, a los siguientes temas: a nivel teórico y metodológico, el estudio de la alienación religiosa, de los estados de ánimo y de las motivaciones que genera la religión en quienes la viven; a nivel del catolicismo latinoamericano, la teoría de la devoción popular, el análisis del pluralismo católico, el sincretismo como forma de inculturación, los nuevos movimientos eclesiales. De este espectro temático, Marzal destacó como muy poco estudiados el sentimiento religioso y la ética religiosa, sobre los cuales habría que poner una muy especial atención en el presente y futuro de las ciencias de la religión en el Perú.

Finalmente, para tener una visión lo más fidedigna posible de la producción de Marzal, debemos destacar, en este apretado e incompleto panorama de su obra, su inagotable vocación de diálogo académico y científico, expresada en sus innumerables participaciones en congresos, simposios, seminarios y en cuanto foro de discusión sobre temas de religión que se le invitaba a asistir en Perú, Latinoamérica y Europa. Fruto de esta intensa actividad académica y científica es su no menos numerosa producción de artículos, ensayos y demás estudios breves que han sido recogidos en diversas publicaciones conjuntas, así como en prestigiosas revistas especializadas en temas de religión y en diferentes lenguas.

Sea, pues, este apretado recorrido por la vida, pasión y obra de Manuel Marzal, S.J., una invitación a seguir investigando el hecho religioso, no necesariamente en la línea de lo que él estudió como tema de mayor interés, sino más bien en la línea del rigor científico, la escrupulosa metodología cualitativa para detectar el valor cultural y religioso de los grupos humanos y de amor al Perú, pero sobre todo de amor al Hombre, especialmente, como él mismo dijera, «a los que no tienen voz para expresarse».

Producción bibliográfica de Manuel Marzal, S.J.

- 1966 El fenómeno religioso en los hijos de Sánchez. *Comunidad I*, 36-45.
- 1970 La religiosidad de la cultura de la pobreza. *Catequesis Latinoamericana 7*, 365-381; 8, 484-512.
- 1970 Matrimonio y *servinacuy* en Urcos (Cusco). *Libro anual IV*, 272-281.
- 1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- 1971 ¿Puede un campesino cristiano hacer un «pago a la Tierra»? *Allpanchis 3*, 116-128.
- 1972 Investigación socio-religiosa y pastoral. *Allpanchis IV*, 185-201.
- 1973 ¿Es posible una Iglesia indígena en el Perú? *América Indígena XXXIII(1)*, 107-131.
- 1973 Un directorio de pastoral nor-peruano de fines del Virreinato (1783). *Revista Teológica Limense VII(2)*, 269-305.
- 1973 El sistema religioso del campesino bajopiurano. *Revista Teológica Limense VII(3)*, 377-422.
- 1973 Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular. *Pastoral y Lenguaje 18*, 13-45.
- 1975 Religions populaires d'Amérique du Sud. *Recherches de Science Religieuse 63(2)*, 215-242.
- 1975 Interpretaciones de la religiosidad popular. *Religiosidad y fe en América Latina*, 77-93.
- 1977 *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial PUCP (segunda edición, 1988). El estudio «El sistema religioso del campesino bajo piurano» se tradujo al alemán en el anuario *Jahrbuch für Bildung, Gesellschaft und Politik in Lateinamerika* (1985, 14, 51-147).
- 1978 Indigenismo y constitución. *Revista de la Universidad Católica, Nueva serie 3*, 69-97.
- 1979 Religión católica e identidad nacional. En Manuel Marzal & César Arróspide (eds.), *Perú identidad nacional* (pp. 123-168). Lima: CEDEP.
- 1979 Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño. *Debates en Antropología 4*, 11-22.
- 1980 Iglesia del Perú y culturas indígenas. *Revista de la Universidad Católica, Nueva serie 7*, 15-44.

- 1980 La comunidad indígena y su transformación según Castro Pozo. *Allpanchis XIV(16)*, 75-86.
- 1980 Garcilaso y la antropología peruana. *Debates 5*, 1-24.
- 1981 La población nativa y las fronteras peruanas. *Revista de la Universidad Católica, Nueva serie 9-10*, 231-257.
- 1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1986; tercera edición, 1989; cuarta edición, 1993 (Barcelona: Anthropos); quinta edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].
- 1981 Una polémica sobre la evangelización del indígena peruano (1954-1964). *Debates en Antropología 6*, 113-172.
- 1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1988; tercera edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].
- 1985 *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1988; tercera edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].
- 1986 Balance de los estudios sobre religión andina (1920-1980). En Javier Iguíñiz (ed.), *La cuestión rural en el Perú* (pp. 99-132). Segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 1986 Balance de la formación e investigación en antropología en la Universidad Católica. *Anthropologica 4*, 247-260.
- 1987 Las opiniones religiosas en una parroquia popular limeña. *Revista Teológica Limense XXI(2)*, 179-212.
- 1987 Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la Gran Lima. *Antropológica 5*, 201-257.
- 1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1989; tercera edición, 1996 (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].
- 1988 La religión andina persistente en Andagua a fines del virreinato. *Histórica XII(2)*, 161-181.
- 1988 Los caminos religiosos de los inmigrantes en Lima. El caso de una Parroquia del Agustino. *América indígena XLVIII(1)*, 139-164.
- 1988 La configuración de la espiritualidad cultural y popular en un barrio marginal de la Gran Lima. *Cristianismo y Sociedad 97*, 27-39.

- 1988 Hernando Hacas Poma y Ezequiel Ataucusi Gamonal, resistencia y creatividad de la cultura andina. *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura CXXXI(515-516)*, 79-124.
- 1989 La investigación de la religión andina. *Allpanchis* 34, 11-27.
- 1989 Sincretismo iberoamericano e inculturación. *Medellín XV(60)*, 522-541.
- 1990 Antropología e indigenismo en el Perú. En Modesto Suárez (coord.), *Historia, antropología y política* (I, pp. 373-401). México: Alianza Editorial.
- 1990 Claves de interpretación para el catolicismo popular peruano. *Diálogos de la comunicación* 28, 37-44.
- 1990 Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo. *Cristianismo y Sociedad* 106, 9-21.
- 1991 *El rostro indio de Dios* (ed.). Lima: Fondo Editorial PUCP. [Reediciones: 1990 (Quito: Abya-Yala); 1992 (La Paz: Cipca-Hisbol); 1994 (México: Universidad Iberoamericana)]. [Traducciones: portuguesa (1989, Sao Paulo: Vozes); italiana (1992, Assisi: Citadella); alemana (1992, Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation); inglesa (1996, Nueva York: Orbis)].
- 1991 El encuentro religioso. En Germán Peralta Rivera (comp.), *Encuentro de dos mundos* (pp. 79-114). Lima: Banco de la Nación.
- 1991 El V Centenario: una reflexión desde Iberoamérica para España. *Anthropologica* 9, 7-18.
- 1992 A vida quotidiana das Indias (século XVII e primeira metade de século XVIII). En Enrique Dussel (coord.). *500 anos de história de igreja na América Latina* (pp. 107-122). Sao Paulo: Paulinas-Cehila (hay ediciones en inglés, italiano y español).
- 1992 Kultur anthropologie und Mission. En Michael Sievernich & otros (ed.), *Conquista und Evangelisation: 500 Jahre Orden in Lateinamerika* (pp. 293-312). Mainz: Grünewald.
- 1992 Sincretismos religiosos latinoamericanos. En José Gómez Caffarena (coord.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (vol. 21). *La religión*. Madrid: CSIC y Trotta.
- 1992-1994 Motive und Gründe der Bekehrung zu den Sekten in einem Armenviertel von Lima. *Nouvelle Revue de science missionnaire* 48, 281-292.
- 1992-1994 *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial*. 2 tomos. Lima: Fondo Editorial PUCP [Segunda edición (CD-ROM, Madrid: Fundación Histórica Tavera)].

- 1993 La catequesis en las misiones jesuíticas de la América colonial española. En *Del Vº Centenario al III Milenio. Actas del Congreso Internacional de Catequesis* (pp. 113-149). Sevilla.
- 1993 Andean Religion at the Time of the Conquest y Transplanted Spanish Catholicism. En Gary H. Gossen (ed.), *South and Mesoamerican Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation. En World Spirituality: An Encyclopaedic History of the Religious Quest* (IV, pp. 86-115, 140-169). Nueva York: Crossroads.
- 1993 Sincretismos religiosos latinoamericanos. En J. Gómez Caffarena (ed.), *Enciclopedia iberoamericana de Filosofía 3, Religión*. Madrid: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- 1994 Etnicidad y violencia en el Perú. En José A. Fernández de Rota y Monter (ed.), *Etnicidad y violencia* (pp. 55-75). Coruña: Universidade da Coruña.
- 1995 *José de Acosta*. Colección Forjadores del Perú. Lima: Brasa.
- 1995 Christentum und indigene Kultur in Andenraum. En Michael Sievernich (ed.), *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas* (pp. 90-100). Frankfurt: Vervuert.
- 1995 Religión y sociedad peruana del siglo XXI. En Gonzalo Portocarrero & Marcel Valcárcel (eds.), *El Perú frente al siglo XXI* (pp. 363-378). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 1995 Mariátegui y la religión. En Gonzalo Portocarrero & Eduardo Cáceres (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas* (pp. 343-350). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 1995 El mito en el mundo andino ayer y hoy. *Anthropologica 13*, 7-22.
- 1995 Perception of the State among Peruvian Indians. *Studies in Third World Societies. Publication Number Fifty Six: Indigenous Perceptions of the Nation-State in Latin America*, 61-81.
- 1995 Una mirada popular al Señor de los Milagros. *Comunidad 105*, 1-2.
- 1996 *Historia de la antropología social*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1997 (Quito: Abya-Yala)].
- 1996 Un siglo de investigación de la religión en el Perú. *Anthropologica 14*, 7-28.
- 1997 L'altro dalla negazione alla liberazione. En *L'altro, provocazione e ricchezza nel ricordo di Ernesto Balducci* (pp. 20-44). Zugliano: Centro di accoglienza «E. Balducci».
- 1997 Mezzo secolo di ricerca religiosa en Perù. En Roberto Cipriani & otros (eds.), *Identità e mutamento nel religioso latinoamericano* (pp. 55-73). Milán: Franco Angeli.

- 1997 Inkulturationsprozesse in der Geschichte Lateinamerikas und seiner Kirche von 1492 bis Santo Domingo. En Andreas Lienkamp y Christoph (eds.), *Die «Identität» des Glaubens in den Kulturen: das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand* (pp. 107-136). Würzburg: Echter.
- 1997 Conversión y resistencia de los católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos. En Germán Ferro Medina (comp.), *Religión y etnicidad en América Latina* (III, pp. 229-240). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología [Reimpresiones: 1997 (*Razón y fe*, *Revista hispanoamericana de cultura*, 235, 269-284); y *Thule. Rivista italiana di studi americanistici*, 2/3, 49-65); 1998 (En Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, pp. 101-122, México: ALER y Plaza y Valdés)].
- 1997 *Historia de la antropología cultural*. Lima: Fondo Editorial PUCP [segunda edición, 1997 (Quito: Abya-Yala)].
- 1997 Conversión y resistencia de los católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos. *Razón y Fe* 235, 269-284.
- 1997 Religión y sociedad peruana del siglo XXI. *Cuadernos de espiritualidad. Entrando en el alma de los pueblos, nuevas perspectivas de la religiosidad*, 7-21.
- 1997 La frontera hispano-portuguesa y las misiones jesuíticas sudamericanas (1549-1767). *Encuentros. Revista Luso-Española de Investigadores en Ciencias Humanas y Sociales* 3, 167-198.
- 1998 Visión cultural de Cristo en el Perú. *Revista Teológica Limense XXXII*(3), 299-310.
- 1998 La religiosidad popular en el Perú del siglo XX. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 6, 261-274.
- 1999 *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial*. [Coeditor con Sandra Negro T.]. Lima: Abya-Yala y Fondo Editorial PUCP.
- 1999 La transformación religiosa peruana. En Fernando Armas Asín (ed.), *La formación de la Iglesia en los Andes* (pp. 143-172). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 2000 *La religión en el Perú al filo del milenio* (coeditor con Catalina Romero & José Sánchez). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 2000 Nuevas iglesias en el Perú indígena. En Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América* (pp. 373-392). Madrid: Casa de América, Diálogos Amerindios.
- 2003 *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa*. Madrid y Lima: Trotta y Fondo Editorial PUCP.

- 2004 *Para entender la religión en el Perú 2003* (coeditor con Catalina Romero & José Sánchez). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 2004 Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. En José Sánchez, Catalina Romero & Manuel Marzal, *Para entender la religión en el Perú, 2003* (pp. 15-48). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 2005 *Religiones andinas* (coeditor con Krzysztof Makowski). Madrid: Trotta.

Bibliografía

- COMSIG (1971). «El proyecto Huari». Lima: Comité de Solidaridad de la Iglesia (mimeo).
- Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions dans le Pérou Colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1978). *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1982). *La religión nuer*. Madrid: Taurus.
- Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Klaiber, Jeffrey (1988). *La Iglesia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1957). «El indio ecuatoriano». Quito (mimeo).
- Marzal, Manuel, S.J. (1958). «Quince días con el indio peruano» (4-7 marzo, 1958) (diario de trabajo misionero realizado en la sierra del Perú). Lima (mimeo).
- Marzal, Manuel, S.J. (1961). «Visita relámpago a una mina peruana» (diario de viaje pastoral). Lima (mimeo).
- Marzal, Manuel, S.J. (1964). «La liturgia en las zonas indígenas». México (manuscrito).
- Marzal, Manuel, S.J. (1966a). La religiosidad de la pobreza. El fenómeno religioso en *Los hijos de Sánchez*. En M. Marzal, A. Buntig, S. Galilea & otros, *Catolicismo popular* (pp. 99-116). Quito: CELAM, IPLA.
- Marzal, Manuel, S.J. (1966b). «México y Perú: notas sobre un viejo paralelismo». Monografía de curso realizada en la Escuela de Antropología de la UIA, México D.F.: 17 de setiembre.
- Marzal, Manuel, S.J. (1967). «Juicio de tres obras sobre antropología aplicada» (Alfonso Caso, G. M. Foster, E. H. Spicer). Monografía de curso realizada en la Escuela de Antropología de la UIA, México D.F.
- Marzal, Manuel, S.J. (1968). «La aculturación de los otomíes del Mezquital. Un intento de evaluación del PIVM». Tesis para optar el grado de Magister en Antropología Social. UIA, Escuela de Antropología, México D.F.

- Marzal, Manuel, S.J. (1970). La religiosidad de la cultura de la pobreza. *Catequesis Latinoamericana* 7, 365-381; 8, 484-512.
- Marzal, Manuel, S.J. (1971). *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y pastoral campesina de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Marzal, Manuel, S.J. (1973). Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular. *Pastoral y lenguaje* 18, 13-45.
- Marzal, Manuel, S.J. (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1986). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1990a). Antropología e indigenismo en el Perú. En Modesto Suárez (coord.), *Historia, antropología y política* (I, pp. 373-401). México: Alianza Editorial.
- Marzal, Manuel, S.J. (1990b). Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo. *Cristianismo y sociedad* 106, 9-21.
- Marzal, Manuel, S.J. (1992, 1994). *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1995a). *José de Acosta*. Colección Forjadores del Perú. Lima: Brasa.
- Marzal, Manuel, S.J. (1995b). *Testimonio*, 23 de octubre, Lima (manuscrito).
- Marzal, Manuel, S.J. (1996). *Historia de la antropología social*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (1997). *Historia de la antropología cultural*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (2002). *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa*. Madrid y Lima: Trotta y Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel, S.J. (2003). Confieso que he sido feliz (discurso con ocasión de su nombramiento como Profesor Emérito de la PUCP). *Cuadernos del Archivo de la Universidad*, 32.
- Marzal, Manuel, S.J. (2004). Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. En José Sánchez, Catalina Romero & Manuel Marzal, *Para entender la religión en el Perú, 2003* (pp. 15-47).
- Pease G. Y., Franklin (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul.

- Rodríguez Arana, Carlos, S.J. (2005). «El adiós a un apasionado de la realidad latinoamericana» (carta del 17 de setiembre de 2005 del Padre Carlos Rodríguez Arana, S.J., Prepósito Provincial de la Provincia del Perú, a la comunidad de jesuitas en el país, en memoria del Padre Marzal). Lima.
- Romero, Catalina (2000). «Presentación de Manuel Marzal ante el Congreso de la República del Perú». Lima.
- Sánchez, José, Catalina Romero & Manuel Marzal (comps.) (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Vidales, Raúl & Tokihiro Kudo (1975). *Práctica religiosa y proyecto histórico*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.