

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
ESCUELA DE GRADUADOS

**Modernización y religiosidad popular en la sociedad rural
de Huaraz: El caso de los centros poblados de Huánchac,
Unchus y Marián**

Tesis para optar el grado académico de
Magister en Sociología

Presentado por:

Guillermo Jacinto Gomero Camones

Lima – Mayo 2003

*A los campesinos de Huánchac, Unchus y
Marián que labran diariamente la tierra para subsistir
y muestran con orgullo su religiosidad y por ende
su identidad cultural.*



CROQUIS



INDICE

INTRODUCCION	6
Metodología	15
I.- MODERNIZACION CAPITALISTA EN HUARAZ	18
1.1.- Modernización y progresos recientes	18
1.2.- Modernización y religión en Huaraz	28
II.- SIGNIFICADO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	49
2.1. A modo de definición: Pueblo	49
2.2. Qué es eso de religiosidad popular	54
III.- RELIGIOSIDAD POPUALR EN LA SOCIEDAD RURAL DE HUARAZ	68
3.1. Morfología de los centros poblados de Huanchac, Marián y Unchus	68
3.2. Creencias religiosas.	72
3.2.1. La existencia de Dios	72
3.2.2. Razones de la existencia de Dios	76
3.2.3. Ocasiones en que recurre a Cristo y a los Santos	80
3.2.4. El campesinado y el Dios cercano	84
3.2.5. El campesinado y la creencia en la ambivalencia de Dios y los Santos	86
3.2.6. Dios y las diferencias económicas y los desastres de la naturaleza	92
3.2.7. El campesinado y la fe en los Santos y la Virgen María	96
3.2.8. El campesinado y las promesas a Dios y a los Santos	103
3.3. Nuevos movimientos religiosos no católicos	109

IV.- MODERNIZACION Y FIESTA RELIGIOSA	115
4.1. Significado de la fiesta	115
4.2. Funciones de la fiesta	125
4.3. Características de la fiesta	139
4.4. Motivos de la fiesta religiosa	145
4.5. Organización de la fiesta	151
4.6. Costo de la fiesta	154
V.- SECULARIZACION Y RELIGIOSIDAD POPULAR RURAL	163
5.1. Presupuestos teóricos de la secularización	163
5.2. ¿ Secularización en la sociedad rural?	169
CONCLUSIONES	174
BIBLIOGRAFIA	181
ANEXOS	189

INTRODUCCION

No hay estudios que tengan por objeto la religiosidad popular en Huaraz, probablemente algunos investigadores consideran que ya no es relevante indagar sobre los fenómenos religiosos en este mundo globalizado por que la ciencia y la tecnología se han encargado de desplazar a la religión al sótano de la sociedad. Ahora bien creemos que es un error considerar que la dimensión religiosa del hombre haya desaparecido, o que se encuentra a punto de desaparecer. En la larga historia de la sociedad no se ha demostrado que la desaparición de determinados fenómenos culturales o religiosos comporte irremediabilmente la muerte de la cultura o de la religión.

Asimismo algunos analistas han creído que con el progreso de la tecnología y la modernización e industrialización de la sociedad lo sagrado conocería una delimitación de su territorio para entrar finalmente en su ocaso. Esta afirmación tiene relación con el sentido de la secularización que denota decadencia de la religión, desacralización de la sociedad y de la naturaleza. Sin embargo, como anota Joan Estruch, en contra de los que afirman los apologetas de la secularización, todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento. Que la religión no desaparece sino se transforma, que la nuestra es una época de crisis religiosa, pero crisis en el sentido de que está produciendo una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición.

Al mismo tiempo, ello no necesariamente significa que esta transformación actual de lo religioso excluya la posibilidad de que la Iglesia aparezca en nuestra sociedad como progresivamente residual. Ese es un problema distinto, su posible crisis no tiene por qué ser obligatoriamente equivalente y paralela a una crisis de la religión. Consiguientemente, el moderno capitalismo industrial, el moderno Estado burocrático, la urbanización, la escolarización y los medios de comunicación masiva no han provocado el ocaso de la religión, o el

declive de la religión en el sentido Weberiano; porque, los efectos de la industrialización sobre la religión no son uniformes, ni uniformemente destructivos. Por ejemplo, Estados Unidos y Gran Bretaña están muy industrializados, pero presentan grandes contrastes entre sus respectivos niveles de práctica de afiliación religiosa. Estados Unidos es la más moderna de las sociedades industriales y es también la más religiosa, la religión ha sobrevivido en Estados Unidos mucho más que en otras sociedades modernas industrializadas al adaptarse completamente a su entorno, esto es, mezclándose con la cultura dominante secular y capitalista. Por tanto desde la perspectiva de Greeley la secularización de la sociedad no implica en absoluto la secularización de la conciencia (individuos que miran el mundo y a sus propias vidas sin prevalecer las interpretaciones religiosas). Por eso desde la postura de Parker el proceso de secularización en la sociedad no es lineal, sino reversible. En consecuencia, en lugar de hablar de decadencia habría que redefinir el proceso de secularización como un proceso de transformación de la conciencia y del sentimiento religioso. Esta transformación denota pluralismo religioso (Parker, 1993; Berger, 1981; Cox, 1984; Bastian, 1997.), es decir, la emergencia de nuevos movimientos religiosos. En ese sentido, Berger (1981: 194) señala que la profunda vinculación entre la secularización y el pluralismo resulta patente. La secularización trae consigo una desmonopolización de las tradiciones religiosas y en consecuencia, conduce a una situación pluralista, a una competición interreligiosa.

En el mundo globalizado también se percibe esa persistencia de la religión, vale decir, la dinámica de la globalización ha promovido la dinámica del fundamentalismo cristiano de modo dialéctico (Misztal y Supe. Citado por Manuel Castells, 1998: 48). La verdad eterna, dice Castells, no puede virtualizarse. Está incorporada en nosotros. Es decir, los individuos llevan sus dioses en su corazón. No razonan, creen. Son la manifestación corporal de los valores eternos de Dios y, como tales, no pueden disolverse, perderse en el torbellino de los flujos de información

(Manuel Castells, 1998:89). Consecuentemente ni la modernización, ni la globalización exigen abolir las tradiciones religiosas. Lo que ya no puede decirse es que la tendencia de la modernización es simplemente provocar la desaparición de la religión. El problema no se reduce entonces a conservar y rescatar las tradiciones religiosas, se trata de preguntarnos cómo se están transformando, cómo interactúan con las fuerzas de la modernidad. De tal manera que la era postmoderna más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno de lo sagrado (Harvey Cox, 1984:18). Por tanto, la religión tendría garantizada su perduración, así como pertenecería a su propia esencia encarnarse en la historia de manera cambiante, sin identificarse totalmente con ella. La religión ha sido, y será siempre coexistente, así la religión estibaría en coexistir con todas; coexistir con la modernidad, con la postmodernidad.

Pues bien, en relación a la sociedad peruana podemos decir que es resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales. Es una articulación más compleja de tradiciones y modernidades (diversos, desiguales), un país heterogéneo formado por regiones donde en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo. Como es evidente, existe un Perú histórico, uno presente y otro del futuro, por tanto, el Perú es pluricultural, multiétnico y multilingüe. Así la modernización opera pocas veces mediante la sustitución de lo tradicional. La modernización en el Perú es la combinación de tradición y modernidad de manera compleja y creativa. No es pues una modernización que deje de lado lo anterior, sino que más bien lo recrea, lo readapta y lo potencializa para el futuro. De esta manera la religión no es convertida en subordinada a fuerzas sociales, económicas o políticas supuestamente más inmediatas, “reales” o racionales, por que simple y llanamente la religión, en el sentido de Levine, es dinámica no estática, primaria y no epifenomenal (1996: 49). Así la religiosidad trata de convivir con la modernidad

mediante la afirmación de sus tradiciones (creencias, ritos) y asumiendo lo nuevo. En otras palabras, persiste en forma de hibridismo cultural, esto es, las fiestas religiosas de la zona rural trata de convivir con ciertos elementos de la cultura moderna.

La religiosidad que practica el campesino adquiere la forma de catolicismo popular. Se trata de un catolicismo genuino, arraigado en el pueblo, es un catolicismo de las clases populares que aparece ahora como sinónimo de solidaridad y resistencia a la injusticia. Sin duda la religiosidad campesina reinterpreta con cierta frecuencia a la religión oficial añadiendo o cambiando los significados oficiales desde la experiencia de la cultura popular.

Para las clases populares las figuras de Dios y los santos son muy importantes por cuanto se trata de seres divinos que ayudan en la vida diaria mediante los milagros, la cual provoca más devoción y promesas, por ende una relación de reciprocidad. Por eso la religiosidad campesina no es una parcela, está presente en la vida del creyente y marca el mundo rural. De esta manera lo religioso en nuestras comunidades rurales lo encontramos tremendamente imbricado con otros aspectos de la vida social del grupo.

Asimismo, la población rural siente cerca a Dios sobre todo en las dificultades de la vida (enfermedad, desgracia familiar, etc.). Para el campesino hay un Dios providente que se preocupa de los hombres en sus necesidades concretas. Pero también, el hombre andino cree en la ambivalencia de Dios y los santos que premian y castigan en esta vida. Esta creencia está arraigado en el campesino. El premio está relacionado principalmente con el buen estado de salud y con la buena cosecha de los productos agrícolas, y el castigo tiene que ver con la enfermedad y la escasez de cosechas. El campesino en su condición de excluido social, al no poder alcanzar por su estado de opresión, pobreza, los bienes cotidianos de subsistencia (salud, alimento, trabajo, educación, buena cosecha, etc.) encomienda dichos bienes al patrono, al santo, a la divinidad (santo donador) que otorga por milagro el objeto deseado, por

esta razón, el sujeto es activo en el culto. Por eso, “las múltiples frustraciones del pueblo se revelan como poderosos resortes del comportamiento religioso. La necesidad de una asistencia providencial en las dificultades materiales, la espera de una ayuda sobrenatural en la lucha moral y en la pruebas afectivas, son situaciones que estimulan intensamente la actividad religiosa”. Como subraya Gramsci la religión cristiana ha sido, continúa siendo una necesidad, una forma necesaria de voluntad de masas populares. Consecuentemente, la religiosidad tiene un carácter globalizante por estar fuertemente enraizado en la vida cotidiana del campesino.

Pues bien, un componente importante de la religiosidad popular es la fiesta patronal como elemento integrador y desintegrador de la sociedad andina. En el medio rural la fiesta es como dice Goethe la “hora divina”, “la hora elegida de los dioses”. El hombre andino es en su misma creencia un homo festivus y homo fantasia. Festejar e imaginar son partes integrantes de su humanidad. Es decir, es soñador, visionario y fabricante de mitos. La fiesta patronal o fiesta de santos es la celebración anual con una imagen, de carácter comunal o multicomunal. Se renueva anualmente un pacto de reciprocidad con la imagen que da su bendición y recibe ofrendas, la comunidad la festeja y recibe protección para toda su existencia. La fiesta en nuestras comunidades, como subraya Castón Boyer expresa el orden – desorden, lo racional – irracional y la integración – subversión. Es exceso en el comer, en el beber, en el bailar, en la sexualidad, etc. Como sostiene Harvey Cox una ocasión festiva tiene tres componentes: 1) un consciente exceso, nos excedemos y de modo intencionado. La “vivimos a fondo” , nos acostamos más tarde, comemos y bebemos más, gastamos más dinero de lo acostumbrado. Quizá reímos, lloramos o ambas cosas. Nos vestimos con un calculado exceso, sombreritos de hipe, de paño, vestidos atrevidos, camisas exóticas, nos colocamos incluso una hilera de condecoraciones; 2) afirmación por vía de festejo, la festividad siempre entraña un “decir sí a la vida”. Incluye el gozo en su más hondo sentido. La festividad, los

momentos en que los trabajos ordinarios se dejan a un lado mientras el hombre celebra algún acontecimiento; 3) una yuxtaposición, está en relación con el elemento exceso, significa que la festividad debe ser claramente distinta de la vida cotidiana. Consiguientemente, la festividad no consiste sólo en no trabajar, incluye la celebración y el exceso en diversas acciones.

Así, en las fiestas patronales el campesino goza del aquí y ahora, olvidando momentáneamente que mañana tiene que volver al trabajo o que está sobrecargando sus piernas y su aparato digestivo. Por eso la fiesta en honor a los santos además de implicar más discontinuidad que continuidad, más extraordinario que ordinario, son movimientos de manifestación comunitaria y de diferencias sociales y económicas.

En el proceso de modernización capitalista las fiestas religiosas de nuestras comunidades rurales van cediendo espacios a modelos mercantiles urbanas, donde la fiesta espectáculo, las competencias se entrecruzan con la fiesta rural de participación, esto es, en el sentido de García Canclini se trata de un hibridismo de la fiesta en la medida que tienden a coexistir la danza nativa y conjuntos modernos electrónicos.

Consiguientemente, existen varios temas que deben ser abordados de manera inmediata, a fin de dar respuestas a las preguntas: ¿cuál es el impacto del proceso de modernización capitalista en las creencias y ritos festivos de la población rural de Huaraz?, ¿por qué la persistencia de la religiosidad popular en el mundo rural a pesar del avance de las diversas formas de capitalismo en la zona?, ¿por qué las fiestas patronales en la sociedad rural continúan siendo todavía rumbosas, y pomposas no obstante de la situación de pobreza que afecta a la población?.

Como es obvio, nuestro interés por la religiosidad popular en los tres centros poblados citados tiene el objetivo de analizar y explicar el impacto de la modernización capitalista en las creencias y prácticas religiosas de la población rural de Huaraz, asimismo intentamos explicar la persistencia de la religiosidad popular en la sociedad rural en el contexto del proceso de modernización y por último tratamos de buscar las causas

de la festividad pomposa a pesar de los bajos ingresos de la población rural.

La razón fundamental de haber optado por la religiosidad popular en el mundo rural en el marco de la modernización capitalista radica en la inexistencia de trabajos previos desarrollados desde la visión sociológica y antropológica en esta parte del Callejón de Huaylas, igualmente nuestra preferencia por el tema es porque el campesino juega un rol importante en el desarrollo de la zona, en consecuencia está mucho más presente entre nosotros, por sus mayores relaciones sociales y económicos con la ciudad. La razón personal se sustenta en mi condición de ser hijo de campesinos quechua – hablante, en mi profunda identificación con los excluidos sociales de la zona rural, tanto campesinos como indígenas, son causas suficientes para intentar conocer más científicamente el comportamiento religioso de la población rural en el proceso de modernización.

Las motivaciones indicadas se resumen en una sola: la modernización y la religiosidad en la sociedad rural es un tema de actualidad que las ciencias sociales no puede dejar inadvertido sobre todo teniendo en cuenta el avance del fenómeno de la globalización. Sus manifestaciones externas son tan evidentes que ignorarlas sería consolidar la falta de capacidad de las ciencias sociales para afrontar problemas socialmente relevantes.

Nuestro estudio tiene cinco partes básicas: El primer capítulo analiza la relación que hay entre la modernización y la religiosidad popular en la sociedad rural. En esta parte se contempla las paradojas de la modernización que no siempre alteran las formas culturales percibidas como tradicionales, sino que en algunas ocasiones se busca mantenerlas, siendo uno de estos elementos culturales la religiosidad popular que en el mundo rural está arraigada en la vida cotidiana de la comunidad, por eso tiene un carácter globalizante por cuanto está presente en toda la dimensión de la vida cotidiana del campesino.

En el capítulo II se hace hincapié en los diferentes enfoques acerca de religiosidad popular, su características; abordamos sobre la religiosidad y su relación con el pueblo o con las clases subalternas de la zona rural, principalmente con la clase campesina. Se muestra que para el hombre andino la religiosidad popular afirma la vida en un contexto socioeconómico y político de muerte y de violencia que amenazan a diario la sobrevivencia de las clases populares.

En el capítulo III se examina el sistema religioso de la población rural, esto es, tanto de las creencias como de los ritos de las fiestas patronales. Se demuestra que la población rural tiene creencia en un Dios y en un santo ambivalente que premia y castiga en la vida presente, asimismo tienen creencia en un Dios cercano. Igualmente, nos proponemos demostrar la importancia de los santos en el mundo rural como representantes de Dios. Hacemos ver que el campesino al no encontrar respuesta positiva del Estado y de la sociedad imperante, en relación a los problemas que le aquejan, encomienda a las imágenes y los santos la solución de los problemas de aquí y de ahora. Por eso postulamos que la religiosidad campesina está relacionada directamente con las necesidades vitales o materiales de la población (enfermedad, cosecha, trabajo, etc.).

El capítulo IV trata sobre la modernización y las fiestas patronales, planteamos la fiesta como una de las manifestaciones religiosas más importantes del mundo andino que sirve a la vez como un elemento integrador y desintegrador de la sociedad y que adquieren pleno sentido en la fiesta del santo. Para entender el significado de las fiestas religiosas en la sociedad rural analizamos las características y los motivos del sistema de fiestas y sus funciones. Se demuestra que las festividades rurales son movimientos de unificación comunitaria y de diferencias sociales económicas para celebrar acontecimientos o creencias surgidas de su experiencia cotidiana con la naturaleza y con otros hombres (cuando nacen de la iniciativa popular) o impuestos (por la Iglesia o el poder cultural) para dirigir la representación de sus condiciones

materiales de vida. Entre los motivos de la fiesta religiosa se precisan la devoción al santo, la presión del grupo social y el prestigio social. Destacamos el motivo religioso porque el campesino acepta a pasar el cargo más por devoción no obstante del elevado costo de una fiesta, sobretodo si tenemos en cuenta los bajos ingresos económicos de la población rural. Es decir ponemos en relieve la promesa, el milagro y el castigo de los santos como elementos que motivan la celebración de la fiesta.

Finalmente el capítulo V da cuenta de la secularización, y la religiosidad popular rural, se sustenta que la secularización no implica la decadencia de la religión sino su transformación y el creciente pluralismo de creencias. De ahí se infiere la persistencia de la religiosidad popular en la sociedad moderna en forma de hibridismo, por cuanto la religiosidad está enraizada y está presente en todas las dimensiones de la vida cotidiana de la comunidad andina.

Por último, las conclusiones recogen los aportes teóricos y prácticos de todo el estudio y de cada uno de los cinco capítulos en forma más resumida. Si hay una gran conclusión que podemos adelantar es la de afirmar que el proceso de modernización capitalista que experimenta Huaraz no implica el declive de la religión sino el pluralismo religioso, por que el capitalismo tiene más interés en reestructurarla, reorganizarla los elementos religiosos que no se opongan a sus objetivos hegemónicos. Por tanto, la religiosidad popular tiende a persistir coexistiendo en forma de hibridismo cultural con elementos de la cultura.

Para finalizar debo expresar mi profundo agradecimiento a los comuneros de los centros poblados de Huanchac, Unchus y Marián quienes nos brindaron facilidades para la aplicación de la encuesta y de la entrevista respectivamente. Asimismo hacemos extensivo nuestro reconocimiento, a los estudiantes del IX ciclo de Turismo semestre 2001 – I y a los estudiantes del VIII ciclo de comunicación social 2001 – I, y especialmente al alumno Jesús Melgarejo Castillejo de la Facultad de

Derecho, quienes apoyaron con las encuestas, la entrevista y el procesamiento de datos.

Metodología

1.- Población

El estudio fue realizado en poblaciones rurales mayores de 18 años de ambos sexos de las tres comunidades de Huaraz. La población estuvo distribuida de la siguiente manera:

La población de Huanchac con 1269 habitantes

La población de Marian con 1723 y

La población de Unchus con 458 habitantes.

La población por lo general es campesina y bilingüe (quechua – español) y con diferentes niveles de instrucción.

2.- Tamaño de muestra

El cálculo de tamaño de muestra (n) en cada población se realizó tomando en consideración el nivel de precisión o error de estimación 5%, con un nivel de confianza del 95%, a partir de la siguiente fórmula:

$$n = \frac{Z^2 p q N}{N E^2 + Z^2 p q}$$

Z = nivel de confianza

p = probabilidad de éxito o a favor

q = probabilidad de fracaso o en contra

E = nivel de precisión o error de estimación

N = población

Así tenemos el tamaño de la muestra por comunidades.

CENTRO POBLADO	POBLACION DE ESTUDIO	TAMAÑO DE LA MUESTRA
Huanchac	1269	141
Marian	1723	192
Unchus	458	55
TOTAL	3,450	n = 388

3.- Uno de los procedimientos para la obtención de datos ha sido mediante la observación participante, esto es, la visita permanente con el propósito de familiarizarse con el grupo social y obtener información de primera mano. Para ello nos contactamos con los alcaldes de los centros poblados y algunas personas conocidas.

4.- Se diseñó el cuestionario con 50 preguntas cerradas tanto dicotómicas y tricotómicas como de elección múltiple con los siguientes datos: 1) aspectos generales (nivel de instrucción), 2) creencia en Dios y los Santos, los motivos de la existencia de Dios, las ocasiones en que recurre a Cristo y los santos, importancia de Dios y de la Virgen en la vida, motivos de las promesas, importancia de la promesa religiosa, Dios y los santos que premian y castigan, Dios y las diferencias económicas y los fenómenos de la naturaleza; 3) el rito festivo(fiesta patronal), importancia de la fiesta patronal, costo de la fiesta.

5.- La encuesta se aplicó en tres fechas, la primera fecha se hizo en Huanchac la segunda en Marián y la tercera en Unchus. El trabajo de campo se realizó solamente los días domingos por que los días particulares de lunes a sábado los jefes de familia trabajan en el campo y en la ciudad, y los hijos en edad escolar estudian en los colegios de Huaraz, siendo el único día disponible el domingo que tampoco se encuentran en la casa, sino, por lo general, en el campo deportivo o en alguna actividad social. Por eso no fue posible la encuesta por hogares ni por sorteo, consecuentemente la encuesta fue aplicada a la gente que

concurrió al campo deportivo y a las actividades sociales (bautizo, matrimonio, reunión de club de madres). También la encuesta fue por personas, por cuanto los miembros de un hogar no siempre son católicos, algunos pueden ser integrantes de movimientos religiosos no católicos. Para lograr la confianza de los encuestados contamos con la colaboración desinteresada de los alcaldes y de personas conocidas, alguno de ellos estudiantes universitarios del lugar.

6.- El grupo de encuestadores estuvo integrado por estudiantes del IX ciclo de turismo y del VIII ciclo de comunicación social de la Universidad Nacional de Ancash “Santiago Antúnez de Mayolo” siendo distribuidos así :

10 encuestadores para Huanchac

15 encuestadores para Marian

5 encuestadores para Unchus.

Dichos grupos fueron capacitados y supervisados por tres especialistas responsables que son docentes de la Universidad Nacional de Ancash “Santiago Antúnez de Mayolo”.

7.- La entrevista se hizo en los tres centros poblados para ello escogimos cinco personas de Huanchac y Marián y tres de Unchus que pasaron el cargo o a los pobladores más antiguos conocedores del sistema religioso rural.

Lima, mayo del 2003

CAPITULO I

MODERNIZACION CAPITALISTA EN HUARAZ

1.1.-Modernización y progresos recientes

Una de las mutaciones estructurales mas significativas experimentadas por la ciudad de Huaraz durante los últimos treinta años ha sido su proceso de urbanización y terciarización de su economía. Se trata del proceso por el cual va penetrando la civilización urbana en nuestra sociedad. Proceso histórico que depende del proceso nacional cuyas consecuencias en el campo simbólico – cultural son patentes.

Ciertos indicadores sociales muestran que se han hecho progresos considerables en la provincia de Huaraz. Como se puede observar en los cuadros que adjuntamos, en 1993 ha progresado notablemente la población alfabetizada. Así la proporción de personas alfabetas es mayor en la provincia de Huaraz (81 %), en que en el resto del departamento donde se encuentra un porcentaje importante de personas analfabetas (21%)

CUADRO N° 1

HUARAZ: POBLACION ALFABETIZADA 1993

		%
Sabe leer y escribir	86,681	81
No sabe leer y escribir	20,735	19
No especificado	68	-
TOTAL	107,484	100

FUENTE: INEI, 1993.

CUADRO N° 2

POBLACION DE 15 Y MAS AÑOS POR CONDICION
DEL ALFABETISMO - 1993

	% ALFABETO	% ANALFABETO	TOTAL
Huaraz	81	19	100
Ancash	79	21	100

FUENTE: INEI, 1993

El proceso de urbanización que observa Huaraz se hizo más evidente a partir de la década de 1980¹. Como se puede visualizar en el cuadro N° 3, entre 1981 y 1993 la población urbana de Huaraz mostró un crecimiento rápido. Así la tasa de crecimiento anual fue de 3.6 %, entre 1981 – 93 fue de 3.6% muy por encima de la tasa de crecimiento de la población urbana a nivel nacional que fue del orden de 2.8%.

¹ Un 31 de mayo de 1970 Huaraz y los pueblos de Ancash fueron destruidos por el terremoto con un saldo de más de 75 mil muertos y miles de damnificados. Siendo reconstruido por el Estado mediante, primero CRYRZA, luego ORDEZA. A partir de 1980 se hizo más patente el proceso de modernización de la ciudad de Huaraz.

CUADRO ° 3
PROCESO DE URBANIZACION EN HUARAZ
1981 - 2000

CIUDAD	POBLACION CENSADA			INCREMENTO INTERCENSAL		TASA DE CRECIMIENTO (Promedio anual) 1981 - 93
	1981	1993	2000	ABS	%	
Huaraz	44814	66888	92049	47235	105.4	3.6

FUENTE: INEI, censos nacionales de población, 1981, 1983.

CUADRO N° 4
HUARAZ: POBLACION RURALY URBANA
1981 – 1993

	1981	%	1993	%
Urbana	52084	54	74,126	61
Rural	45083	46	46,902	39
Total	97167	100	121,028	100

FUENTE: INEI, censos nacionales 1981, 1993.

La urbanización en Huaraz se produce básicamente por el movimiento migratorio de las zonas del Callejón de Conchucos (Huari, Pomabamba, Asunción, San Luís), de las vertientes (Aija, parte de Recuay) y de los distritos y áreas rurales de Huaraz, y últimamente de otros puntos del país. Así la ciudad de Huaraz se viene convirtiendo en un importante polo de atracción por ser sede de la actividad turística del Callejón de Huaylas, sede de la administración regional, sede de servicios como salud, educación (colegios mejor implementados, institutos superiores, universidades) y desde hace poco zona de influencia de las empresas mineras.

Sin duda, las consecuencias de la migración en la ciudad de Huaraz se expresa en el crecimiento del desempleo y subempleo o empleados

CUADRO N ° 5

HUARAZ: POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA 1993

PEA	34030
OCUPADA	31434
Trabaja por algún ingreso	26339
No trabaja pero tenía trabajo	921
Ayudando a un familiar sin pago	4124
DESOCUPADA	2596
Buscando trab. Habiendo trabajado antes	887
Buscando trabajo por primera vez	1709

FUENTE: INEI 1993

en actividades no productivas y servicios informales., población que no ha roto sus lazos con la sociedad rural y vive segregada espacial, social y culturalmente (Quijano, 1972. Citado por Parker, 1993; 81) en los asentamientos humanos de la ciudad. Estos segmentos de “pobres urbanos” y excluidos sociales, lejos de disminuir, tiende a agudizarse debido al impacto de la globalización² y a la flexibilización del mercado de trabajo y la crisis económica recesiva. Si bien, se evitó parcialmente el desborde de desempleo con la expansión del empleo en el sector informal de la economía, sector de ingresos deteriorados e inestables; pero se extendió los niveles de pobreza, consiguientemente los excluidos sociales³.

² Véase en relación a globalización y empleo, Ulrich Beck. ¿Qué es la globalización? Págs. 25, 33; Werner Gárate y Rosa Ferrer. Transformaciones del mercado laboral en Lima Metropolitana según género. En globalización y empleo. Cambios en el empleo en Perú y América Latina, y en la vida laboral de hombres y mujeres. 1995. Págs. 124, 176.

³ Para Denis Sulmont la exclusión social es la acción y efecto de impedir la participación de ciertas categorías de persona consideradas valiosas de la vida colectiva. Indica una negación o ruptura de lazos de reciprocidad entre determinados individuos y una colectividad. Es el caso de los campesinos pobres, analfabetos, de la población urbana atrapada en la pobreza sin inserción laboral y disgregada, asalariados despedidos o cesados de las empresas y de administración pública, la clase media empobrecida, los jóvenes escolarizados sin trabajo y los trabajadores precarios.

Ahora bien, al proceso de urbanización de la ciudad de Huaraz habría que comprenderlo sociológicamente en el contexto de desarrollo desigual y de la modernización periférica de la sociedad, por tanto, de la heterogeneidad estructural que según Parker, es el resultado de un modelo de desarrollo que genera una urbanización acelerada que no va acompañada del incremento del empleo industrial si no de la terciarización y de la expansión del sector informal (1993 : 90).

Este tipo de desarrollo socioeconómico capitalista heterogéneo y desequilibrado va aumentando la concentración de la riqueza y las desigualdades sociales, reproduciendo los mecanismos de explotación y marginalización que incrementan constantemente la pobreza en general y la pobreza urbana en particular.

Asimismo, las migraciones a Huaraz trajeron como consecuencia la proliferación del comercio informal⁴ y el aumento de los asentamientos humanos tales como San Martín de Porres, los Olivos, Bella pampa, Vista Alegre, Río Seco; y de los barrios como Shancayán, Palmira, Vichay, Sierra Hermosa, Quinuacocha. De esta manera la población urbana ha logrado un crecimiento rápido tal como se muestra en el cuadro anterior.

Pues bien, el sector que ofrece bastante futuro en la zona es la industria sin chimenea, esto es, la actividad turística que constituye una de las principales actividades económicas de la ciudad de Huaraz y del callejón de Huaylas. Se trata de un sector que ha convertido a la zona, en un importante polo de atracción del turismo interno y receptivo. Como es sabido el callejón de Huaylas posee inmensos recursos naturales y culturales que es admirado por los turistas que vienen de diferentes partes del planeta. Igualmente la minería⁵ viene constituyéndose en una

⁴ Los comerciantes informales en la ciudad de Huaraz son aproximadamente de 8000 personas (informe de dirigente de ambulantes de la parada Quillcay).

⁵ La Compañía Minera Antamina S.A. tiene como objetivo explotar un yacimiento de zinc y cobre por un periodo de por lo menos 23 años en el Callejón de Conchudos – Ancash. La Barrick Gold, Pierina es una mina de oro trabajada a tajo abierto, está ubicada en el Callejón de Huaylas (Huaraz), la reserva inicial es de 7.2 millones de onzas de oro y 56 millones de onzas de plata. Asimismo Antamina está construyendo un moderno conjunto habitacional “EIPinar” en el Centro Poblado de Huanchac, con una inversión que bordea

oportunidad de desarrollo para la zona. Consiguientemente, tanto el turismo como la minería tienen que ver en cierto modo, con el proceso de modernización que experimenta Huaraz en la medida que tiende a convertir a ésta en un lugar de destino de migrantes.

CUADRO N° 7
COMPORTAMIENTO DEL TURISMO EN LA CIUDAD DE HUARAZ
1996 – 1999

(Arribos nacionales y extranjeros en establecimiento de hospedaje)

1996		1997		1998		1999	
NAC.	EXT.	NAC.	EXT.	NAC.	EXT.	NAC.	EXT.
239416	16464	279344	15864	283724	19862	254915	22105

FUENTE: MITINCI – Huaraz

En efecto, a partir de la década del 80 el proceso de modernización se hace más patente en Huaraz mediante el crecimiento de la urbe, el incremento de los centros de enseñanza primaria y secundaria (antes había cuatro colegios estatales, hoy diez centros educativos del Estado y más de diez colegios particulares), de institutos pedagógicos y tecnológicos (antes del 70 había una escuela normal estatal y una particular, en la actualidad funciona un instituto pedagógico estatal, cuatro institutos pedagógicos particulares, un instituto tecnológico estatal, más de siete institutos tecnológicos particulares) y de las universidades (una estatal y tres universidades particulares), igualmente han aumentado los centros de diversión tales como los espectáculos nocturnos, los casinos, juegos de salón, video – juegos, cine – televisión. También los medios de comunicación de masas, particularmente la televisión ha ingresado a muchos hogares de la ciudad y de la zona rural. Pero hay algo más, se trata de la revolución de la información, en Huaraz el uso de Internet ha crecido con mayor velocidad, esto se refleja en el número de

los 25 millones de dólares (Boletín informativo de la Compañía Minera Antamina S.A, 2001; revista Barrick – Pierina 2001).

computadoras vendidas sobre todo de los ensamblados en el Perú. Llama la atención la proliferación de un conjunto de pequeñas empresas formales e informales dedicándose a diversas actividades vinculadas con las tecnologías de la información: venta de computadoras, miniprocesadores, reparación y repotenciación de equipos de computación, cursos de informática, servicios de composición, reproducción, diagramación e impresión, asesoría informática, cabinas de acceso a Internet, etc.

Por otra parte, durante la última década las líneas telefónicas y el número de usuarios de teléfonos celulares y los usuarios de la televisión por cable se han incrementado vertiginosamente.

Igualmente en Huaraz han aumentado inversiones en infraestructura turística como hoteles y carreteras, asimismo, últimamente hay una proliferación de agencias de turismo y transporte interprovincial.

En relación al campesino, como revela Nelson Manrique ellos serán lanzados, como todos, al proceso de globalización que estamos viviendo. A medida que se incorporen a la sociedad virtual que se está desplazando (incorporación que, como sucede en todo el mundo, será sin duda segmentaria), terminarán compartiendo una doble identidad, una planetaria, construida en el contacto con el resto del mundo, a través de las redes, y otra alimentada por los contactos primarios, cara a cara. Es posible que su identidad – dice Manrique - no se pierda, pero sin duda se transformaría profundamente, algo que históricamente ha sucedido una y otra vez y seguirá sucediendo, posiblemente con un ritmo bastante más rápido, en la medida en que la aceleración del cambio tecnológico tiene un impacto profundo y repentino en todo las áreas de la existencia social (Nelson Manrique, 1999: 243). En efecto, una manera importante como se pone en sitio culturalmente a los indígenas es, por lo tanto, induciéndolos a que se mantengan “fieles” a su “primitivismo cultural”. Así, los aborígenes pueden tratar de supervivir “como tales” si quieren mantener alguna dignidad cultural, pero tienen que hacerlo bajo términos y condiciones que – cada vez en mayor medida – son impuestos desde

fuera del propio grupo, y enmarcados por las dinámicas de la modernización. Por ejemplo, “las costumbres ancestrales de los pueblos andinos atraen a turistas en el Cusco, la vivencia cultural de los pueblos andinos cautiva a los turistas, sobre todo europeos, pues éstas prefieren aprender y compartir con los propios campesinos las costumbres ancestrales que se practican en el Valle Sagrado de los Incas (El comercio, Lima 29 de noviembre de 1998. Pág. 28. Citado por José Llorens, 1999: 154).

Es decir, lo que mayormente la globalización capitalista les exige es “depurar” costumbres y prácticas poco aceptables para la civilización occidental, como viene sucediendo desde ya siglos con los pueblos no europeos que se asimilan al sistema internacional moderno. Si bien, como subraya Llorens, los términos de su incorporación al sistema global se han hecho íntimamente un poco más “respetuosos” culturalmente, y físicamente un tanto menos violentos, sin embargo se les sigue dando muy pocas alternativas de incorporarse en pie de igualdad con otras poblaciones (José Llorens, 1999: 154). En consecuencia, la “era global” requiere preservar algunas muestras culturales percibidas como “primitivas”. Lo paradójico entonces es que la globalización no siempre altera las formas culturales percibidos como “primitivas” , sino que en algunas ocasiones se busca mantenerlas.

Desde esta perspectiva, la sociedad peruana es actualmente, en el sentido de García Canclini, resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas⁶, esto es, el Perú es una sociedad en la que se manifiesta la coexistencia de lo diverso⁷. Así en Lima y muchas otras ciudades

⁶ cfr. García Canclini. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. p. 71.

⁷ Gonzalo Portocarrero precisa que en el Perú lo nuevo se mezcla con lo antiguo de manera que tenemos entonces una multiplicación de caminos. Es cierto que la modernidad ha incursionado en la vida de todos. Pero ella coexiste con otras tradiciones culturales. Además la reciente influencia de la postmodernidad facilita esta convivencia.

coexisten bibliotecas multilingües y artesanías nativas, cablevisión y antenas parabólicas con mobiliaria colonial. Lo mismo ocurre en Huaraz donde, la modernización ha operado pocas veces mediante la sustitución de lo tradicional, lo antiguo. Huaraz es, a decir de Nicolás Casullo, modernidad descentrada que agolpó en un mismo espacio y tiempo irrupciones modernizantes y testimonio de mundos indígenas (Casullo, 1993; 62), lo que ha dado lugar, en el sentido de García Canclini, al hibridismo cultural, esto es, un mestizaje interclasista (la cultura de sectores populares y la cultura de élite)⁸ e interétnico. Obviamente, como asevera García Canclini el capitalismo sobre todo dependiente con fuertes raíces indígenas, no avanza siempre eliminando las culturas tradicionales, sino también apropiándose de ellas, reestructurándolas, reorganizando el significado y la función de sus objetos, creencias y prácticas (1982: 17).

Consecuentemente, la modernización no es lineal en el cual la población va pasando de lo tradicional a lo moderno, sino es la combinación de lo tradicional y lo moderno de manera compleja y creativa. No es una modernización que deja de lado lo anterior, sino que más bien lo recrea, lo readapta y lo potencializa para el futuro (Carlos Degregori, 1987; 21). Por lo tanto no se trata de un dualismo que opone lo tradicional a lo moderno y considera lo urbano como moderno y lo rural como tradicional, que no toma en cuenta la coexistencia de lo tradicional y lo moderno y omite que la modernización es la capacidad de transformación de una sociedad tradicional, con la sociedad moderna que viene de fuera. La modernidad no es la renuncia de lo propio para asumir lo de otros, sino el valernos de lo ajeno para seguir expresándonos (Rodrigo Montoya, 1990: 82). Como sostiene Pedro Roel⁹ “modernidad” y “tradicición” como atributos de determinadas prácticas y actores pueden

Ya no habría que pensar la heterogeneidad como un arreglo circunstancial, una formación en tránsito, sino como algo más permanente, de mayor estabilidad. El pluralismo cultural no tiene que ser inventado o recreado, sino sólo mantenido y desarrollado.

⁸ Véase García Canclini Op. Cit. p. 71

⁹ Pedro Roel Mendizábal. De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros. En Carlos Degregori. No hay país más diverso. p. 103.

coexistir en un mismo objeto sin que se produzca aparentemente una contradicción. Esto es producto de un entrelazamiento de factores muy diversos, entre los que se incluyen la decisión subjetiva de actores por mantener o abandonar determinadas prácticas de acuerdo a las coordenadas del campo en el que estén escritos.

En efecto, la Región Ancash como parte de la sociedad peruana es un cruzamiento de elementos tradicionales y elementos modernos, por ende la modernización no denota la sustitución de lo tradicional. La modernización no termina con las formas de producción, las creencias y los bienes tradicionales, por el contrario se nota la coexistencia, la mezcla de estos elementos. Huaraz es un escenario donde conviven los rasgos culturales indígenas con la modernidad cultural.

En conclusión, Huaraz observa un proceso de urbanización debido principalmente al movimiento migratorio de la población de las zonas adyacentes, del Callejón de Huaylas y Conchucos y de las vertientes, asimismo de los distritos y Centros poblados de Huaraz. De esta manera Huaraz tiende a convertirse en un polo de atracción por ser sede de servicios de salud, educación, sede de la actividad turística, del gobierno regional y zona de influencia de dos grandes empresas mineras (Antamina y Barrick Mishquichilca). Esta situación ha generado un incremento del desempleo y subempleo, por ende de la población dedicada al comercio informal quienes viven en los asentamientos humanos que en el último quinquenio se han incrementado ostensiblemente.

Consecuentemente, en Huaraz el proceso de modernización se hace más evidente a partir de la década del 80. pero no es una modernización que deja de lado lo tradicional sino más bien tiende a coexistir de un modo creativo, esto es, se trata de un entrecruzamiento de las tradiciones indígenas, culturas campesinas y la modernidad capitalista. Por tanto, la tendencia de la modernización no es provocar la desaparición de la cultura tradicional; el desarrollo de lo moderno no suprime la cultura popular, por el contrario implica coexistencia de lo tradicional y moderno,

esto es, hibridismo cultural. Por eso la Región Ancash es básicamente pluricultural y bilingüe.

1.2.- Modernización y religión en Huaraz

Al Perú, consecuentemente a Huaraz se les identifica como una sociedad mayoritariamente católica, ello ha sido históricamente así desde la época colonial. El hecho de que la mayoría de los peruanos en la actualidad practiquen la fe católica no quiere decir que su auge histórica se haya detenido (véase cuadro N° 9) por el contrario, el catolicismo es muy variado¹⁰ y no es la única expresión de la fe de la población creyente. Sin embargo, por ser el catolicismo la religión preponderante de la gente es conveniente hacer hincapié sobre su comportamiento reciente y, especialmente, las transformaciones a que ha estado sometida en el siglo XX, en el contexto de la modernización capitalista en la sociedad peruana.

En efecto, el catolicismo refleja una diversidad étnica e histórica compleja, cristalizada en simbolismos (sincréticos) que recogen de distintas raíces culturales generados en períodos históricos diferentes y en un amplio espectro de situaciones sociales y culturales. Por ello la distinción entre catolicismo “oficial” y catolicismo “popular”. Al respecto el catolicismo popular es la síntesis de un cristianismo implantado en las poblaciones rurales del Perú, y por tanto, de Huaraz tras injertarse en sus creencias religiosas o en su religiosidad telúrica. Como afirma Marzal el catolicismo popular es el idioma religioso de la mayoría de los peruanos y

¹⁰ A partir del concilio vaticano II (de 1963) el pluralismo católico se ha hecho mayor en la Iglesia. Al respecto Marzal menciona cinco categorías que se encuentran en el catolicismo peruano y esta formada por gente de todas las sangres y culturas: el catolicismo popular, catolicismo cultural, catolicismo carismático, catolicismo sincrético y catolicismo secular.

Asimismo, Parker considera cuatro modelos religiosos católicos: tipo católico tradicional, tipo católico popular racionalista, tipo católico popular renovado – tradicional y el tipo católico popular renovado. Y para Gramsci cualquier religión, especialmente la católica, es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de campesinos, un catolicismo de pequeños burgueses y obreros de las ciudades, un catolicismo de mujeres y un catolicismo de intelectuales.

CUADRO N° 8
PORCENTAJE DE RELIGION PRACTICADA

CENSO	1972	1981	1993	2000 (x)
Población	100	100	100	
Católica	96,4	94,6	88,9	81
Evangélica	2,5	5,0	7,3	8
Otra religión	0,7	0,2	0,3	3
Sin religión	0,4	0,2	1,4	5
Protestante				3
Judía				0

FUENTE: Manuel Marzal. Categorías y Números e la religión del Perú hoy. Pág. 24

(x) Las cifras del año 2000 corresponden a la encuesta de DATUM del 19 de marzo de 2000.

CUADRO N° 9
HUARAZ: PORCENTAJE DE LA RELIGION PRACTICADA

CENSO	1993	%
Población	121028	100
Católica	112012	93
Evangélica	6349	5
Otra religión	1269	1
Sin religión	963	0,7
No especificado	435	0,2

FUENTE: INEI 1993.

atraviesa casi todas las fronteras étnicas (Marzal, 2000: 24). Vale decir, el catolicismo popular tiene un profundo arraigo en el Perú.

En consecuencia, el catolicismo popular constituye la forma como se expresa religiosamente el pueblo peruano o las grandes masas del país, que tienen en el sentido de Marzal poca relación con el culto religioso oficial, por falta de una mayor atención de la Iglesia oficial o que dichas masas no buscan un cultivo mayor. Como todo sistema religioso

constituye un conjunto de creencias, de ritos, de sentimientos, de formas, de organización y de normas éticas peculiares.(Marzal, 1988: 183). En este sentido, el catolicismo popular constituye diferentes culturas religiosas, según el marco socioeconómico del sector social que lo vive (mundo andino, campesino, zonas marginales suburbanas, clase media y aun sectores altos). Así, el catolicismo popular, según Marzal, no es la religión de los pobres, sino de las masas poco cultivadas religiosamente, aunque sean pobres la mayoría de sus adeptos y aunque los pobres encuentren en sus formas religiosas un modo propio de vivir su fe y aun de expresar su solidaridad social. (Marzal,1988: 185 – 186).En suma, el catolicismo popular es la religión de las grandes mayorías de Huaraz que han reinterpretado la religión católica desde la cultura popular con mucha sabiduría. Consiguientemente, los pueblos indígenas fueron compactando su sabiduría mediante procesos de polisíntesis, es decir, acumulando nuevos conocimientos sin eliminar lo antiguo. Dicho de otro modo es a partir de una afirmación de sus propias tradiciones como tratan de asumir lo nuevo. Así la religiosidad popular supo resistir reinterpretando a la religión oficial. No olvidemos que la sabiduría indígena tiene su propio espacio. El centro de la vida es la madre tierra. Con ella y desde ella se transmite la sabiduría en un íntimo diálogo con las fuerzas de la naturaleza, con los seres humanos y con Dios. Esa sabiduría se comparte, se demuestra en las diferentes áreas: la medicina, la organización, el arte, música, ecología. De modo que la escolaridad no es un criterio único de saber y de sabiduría, es perfectamente posible hablar de un intelectual indígena analfabeto. Se trata de un hombre que conoce la historia de su pueblo, que guarda su memoria, que enseña y aconseja, que observa la realidad a través del tiempo, que cura muchas enfermedades y que es considerado como un intermediario entre su comunidad y los dioses montaña (Rodrigo Montoya, 1998: 73).

Con el Concilio Vaticano II (1963), las tres conferencias¹¹ del CELAM de Medellín (1968), Puebla (1979), y Santo Domingo (1992) se produjo la renovación de la iglesia institucional. Los documentos de las conferencias citadas reflejan una Iglesia más abierta, no sólo en anunciar y celebrar la fe, sino también en promover el cambio en favor de la mayoría pobre¹². En consecuencia, estas conferencias tienen documentos sobre religiosidad popular, principalmente lo que se da en la sociedad rural. La religiosidad popular desde la visión de los teólogos y obispos (del catolicismo oficial) es un asunto reciente, posterior al vaticano II. El Concilio no se ocupó de ella por que aún no había emergido en el horizonte de la conciencia eclesial (Luís Maldonado, 1990: 19). Por tanto, documentalmente hablando, la religiosidad popular es un tema relativamente nuevo. Este olvido tiene en opinión de Luis Gonzáles, la preocupación fundamental del Concilio que era la modernización, el establecer relaciones de simpatía y cordialidad con el mundo europeo

¹¹ La II conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín produce el primer documento oficial católico en que se aborda en forma sistemática y bastante completa el tema del catolicismo popular latinoamericano. El interlocutor de los obispos no era el hombre moderno sino el hombre latinoamericano en su situación real (de opresión y marginación de las clases subalternas). Igualmente, destacaba como parte fundamental de su identidad la religión popular. Se formularon intenciones de superar, el etnocentrismo occidental y, en teoría, se asumió el postulado de un relativismo cultural que crease el espacio necesario para una valoración de las diversas modalidades de catolicismo popular desde la lógica interna de cada cultura. Sin embargo, el mismo documento contiene fisuras, por que pretende la asimilación del catolicismo popular por parte del modelo de la élite. De hecho prevalece, como subraya José Gonzáles el criterio racionalista ilustrado según el cual la religión popular es el resultado de la devaluación que ha sufrido el modelo cristiano (el de las élites) a causa de la "ignorancia" del pueblo. Por consiguiente, Medellín superó el etnocentrismo sólo en su forma de "acercarse" al fenómeno pero no en su modo de valorarlo y tratarlo.

La III Conferencia Episcopal Latinoamericana (Puebla, México 1979) representa el punto máximo que ha logrado el análisis y la interpretación del catolicismo popular en documentos eclesiales oficiales (también de alcance continental). El tema de la cultura y de la religión popular ocupan un lugar relevante en los documentos finales del evento. En Puebla se esboza un marco teórico que permite ubicar la religión popular al interior de la dinámica social y en relación a los procesos de liberación. Pero el catolicismo popular no había sido enfocado en esta perspectiva. Puebla no representa la superación del enfoque elitista. Prevalecen los mismos criterios de considerar la religión popular como "deficiencia" respecto al catolicismo de élites. Entonces nos encontramos, de nuevo, ante la pretensión de asimilación de la religión popular católica.

¹² Veáse Marzal. Religión y sociedad peruana del siglo XXI. p. 365; Marzal. Estudios sobre la religión campesina. 1988, pp. 37 - 38; Luis Maldonado. Introducción a la religiosidad popular. 1985, pp. 183 - 211

actual. Concretamente desde el comienzo de la década de los 70¹³ la religiosidad popular campesina cobra mayor relevancia para los científicos sociales y para los teólogos.

En Huaraz la religiosidad popular urbana y rural es el núcleo fundamental de sentido de la totalidad de la cultura popular por que se encuentran allí las prácticas que enmarcan la significación última de la existencia. La vida cotidiana de la población, especialmente de los más deprimidos no recibe ni en las estructuras educativas del Estado, ni en la cultura de masas de la media el sentido de la vida, del trabajo, de la familia, del matrimonio, del sufrimiento. Todo esto ha quedado reservado a la religiosidad popular (Frans Damen, 1992: 33). Por eso, esta religiosidad es, para Damen, un núcleo popular incontaminado¹⁴, porque el Estado y la Iglesia ignoraron las creencias y las prácticas religiosas del pueblo. Es decir, la religiosidad popular quedó bajo el control del pueblo mismo, en la familia, en los centros poblados, el barrio, en las hermandades, mayordomos o simplemente en las creencias populares sobre las que la religión oficial no tiene dominio ni conocimiento. Por lo tanto, gozan de autonomía relativa, aunque inciden sobre ella los sacerdotes de las parroquias¹⁵.

De ahí que, las creencias y prácticas religiosas de la población de Huaraz no se ajustan estrictamente a las normas dictadas por las instituciones religiosas oficiales, pero a pesar de la diferenciación entre religiosidad popular y oficial, no existe una separación absoluta entre ambas formas de expresión religiosa que no son en modo alguno excluyentes; se mantiene entre ellas, por el contrario una permanente relación que da lugar a continuos cambios y adaptaciones entre ambas formas de concebir y practicar la religión. Pero como revela Catalina Romero, adquirió mayor aceptación y atención la religiosidad popular,

¹³ Para Catalina Romero en las décadas de 1960 y 1970 la Iglesia extendió su actividad evangelizadora en las zonas rurales, mineras, industriales, urbano – populares, andinas y amazónicas.

¹⁴ Véase Enrique Jordá. Culturas nativas y religiosidad popular en Bolivia. En Frans Damen, Esteban Juddz. Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. p. 33

¹⁵ Ibidem p. 33

muchas veces al margen de la Iglesia, con gran independencia y creatividad¹⁶.

En la ciudad de Huaraz son muchas y variadas las manifestaciones y creencias religiosas que se pueden considerar populares. De entre ellas las prácticas colectivas e individualizadas a diversos santos, a Cristo y a la Virgen. La devoción y el culto a los santos¹⁷, a Cristo y a la Virgen ha sido en muchas ocasiones dirigido y promovido por la Iglesia oficial, casi siempre bajo el concurso de las órdenes religiosas. Pero no en todos los casos la devoción a los santos ha sido consecuencia de la acción pastoral.

Existen en la ciudad un número de santos que reciben el culto de forma tradicional y que se mantienen en el ámbito de interés de los devotos. Se encuentra entre estos santos (cristo) el Señor de la Soledad¹⁸, venerado en la parroquia del mismo nombre de un antiguo y popular barrio de la soledad; la virgen María, a la que se rinde culto en la misma parroquia; San Juan y el Nazareno también en la parroquia de la soledad; la virgen Belenita, a quien se rinde culto en la parroquia de Belén; San Francisco de Asís, venerado en la parroquia del mismo nombre; San Francisco de Sales, venerado en el convento del mismo nombre y el de más reciente incorporación San Martín de Porres, venerado en la parroquia del mismo nombre.

Junto a estos santos de devoción tradicional, los huarasinos rinden culto a otros situados en las capillas¹⁹ de los barrios de la ciudad. Se

¹⁶ Catalina Romero. La Iglesia y sociedad en el Perú: mirando hacia el siglo XX.

¹⁷ En Huaraz se designa con el término "santo" a cualquier ser de carácter divino o divinizado que se representa iconográficamente y que constituye una imagen sagrada a la que se rinde culto. Hombres y mujeres elevados al panteón con carácter semidivino a causa de sus especiales cualidades y su vida ejemplar.

¹⁸ El señor de la soledad es Jesús crucificado patrón espiritual de los huarasinos. El 2, 3, 4 y 9, 10, 11 de mayo se celebra la fiesta del Señor de Mayo. Peregrinos del Callejón de Huaylas, Conchucos, de Barranca, Pativilca, Paramonga se dan cita en dicha ocasión. El mayordomo se encarga de la víspera y de la misa del día central de la fiesta. Participan en el rito festivo danzantes tales como: huanquillas, shacshas y atahualpas de Huaraz y Paramonga, cusqueñas.

¹⁹ Las capillas de los barrios citados tienen el mismo diseño de las capillas de las zonas rurales, porque antes del terremoto de 1970 estaban ubicados en el ámbito rural, pero

pueden citar entre estos santos a la Virgen del Rosario, venerada en la capilla del populoso barrio de Nicrupampa; el Señor de Chaucayan, a quien se rinde culto en el barrio de Shancayán; San Miguel, venerado en el barrio de Bella Vista; San Jerónimo, venerado en la capilla del mismo nombre. Virgen de la Asunción, en Vichay; Virgen de las nieves en Palmira; Santa Cruz en Patay; Señor de Chaucayán en Acovichay.

Sin constituir una relación detallada de los santos y los lugares de devoción que existen en la ciudad, esta lista es una buena muestra de la importancia que tiene el culto a los santos en la práctica religiosa de los huarasinos, en el marco de la modernización.

La religión oficial, ha admitido y a veces impulsado el culto a los santos, aunque haciendo una distinción sustantiva entre éste y el que se rendía a figuras principales del panteón cristiano. En la doctrina oficial a los santos se les debe culto de dulía o veneración, mientras que sólo a Dios se rinde culto de adoración o latría. A la Virgen por sus condiciones especiales, se da culto de hiperdulía, mostrándose de esta forma, su posición superior entre los santos (Elías Zamora Acosta, 1989: 540). Desde el punto de vista doctrinal, el culto de dulía se entiende como una imprecación a los santos para obtener, a través de su intersección ante Dios, la gracia divina y la salvación espiritual. En este sentido en el que la Iglesia Católica entiende y desarrolla el culto a los santos, por medio de la dedicación en su honor de un día especial del año, por imprecaciones en ciertos actos litúrgicos – tales como la Misa - o mediante cualquier manifestación de carácter religioso.

La devoción popular a los santos no responde, sin embargo, a este modo oficial de entender el culto (Bouritius, 1979; Wilson, 1983. Citado por Elías Zamora, 1989:541). En Huaraz, el santo es considerado formalmente por la religiosidad popular como un intermediario entre los hombres y el Dios supremo, pero a la vez como el único interlocutor útil entre el hombre y lo divino. Además, no aparece en la devoción popular la

con el proceso de urbanización que experimenta Huaraz, han sido incorporados en el espacio urbano.

idea de la intermediación de la Gracia Divina como objetivo del culto; toda actividad religiosa se centra en la devoción a los santos y/o a ciertas imágenes de cristos y vírgenes.

Para la religiosidad popular rural y urbana el culto a los santos se caracteriza por su inmediatez. Los santos son seres semidivinos accesibles a los hombres y el acto de culto se convierte en una relación recíproca en la que existe un intercambio de favores entre los hombres y los santos. El santo es un “Dios – función” (Bouritius, 1979 – 129 – 130. Citado por Zamora, 1989: 541) al que se acude a pedir auxilio para resolver los problemas de la vida cotidiana, sin que el objetivo del culto aparezca por parte del devoto un atisbo de trascender lo inmediato. Al santo se recurre para pedir trabajo, bienestar o curación en caso de enfermedades graves o incurables desde el punto de vista médico, pero a la vez se hacen promesas y ofrendas (flores, velas, etc.). La ofrenda es una demostración de voluntad, es el cumplimiento del compromiso adquirido con el santo en el momento de la petición. La devoción permanente, el culto reiterado, pone a las clases subalternas en relación frecuente con el santo, considerándose aquel, en cierta forma, protegido y auxiliado para hacer frente a los múltiples problemas que la vida cotidiana presenta. En general, el culto devocional popular a los santos, como dice Elías Zamora²⁰ combina tres acciones por parte del pueblo: oración, petición y ofrenda. Mediante la oración le agradece y a la vez le pide a Dios, sobre todo a los santos. Veamos algunos testimonios:

“A través de la oración le pido a la Virgen y Señor de la Soledad que nos de bendiciones a toda mi familia que nos proteja de todos los males. También le agradezco por todo lo que hace por nosotros , gracias a él estamos bien”.

“Yo siempre le pido orando a Dios, a Jesús, a la Virgen María y a los santos que me ayuden en mi trabajo y que no les falte un pan a mis hijos, pero también le ofrezco mandar hacer su misa por sus milagros”.

“ Con la oración antes de la comida, antes de acostarme, en la misa dominical, le pido a Jesús y a la Virgen María y a los santos que les ayude no solamente a mi familia sino a todo los pobres que a veces no tienen que comer. El señor

²⁰ Elías Zamora. Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: El culto a los santos en la ciudad de Sevilla. En Carlos Álvarez Santaló. La religiosidad popular. 1989, p. 541.

es muy bueno, nosotros tenemos la culpa de todas las desgracias que nos pasa, el sabe nuestras necesidades y está dispuesto ayudarnos pero hay que recordarnos siempre con una oración y no solamente en horas de peligro”.

“Yo me recuerdo todos los días del Señor de la Soledad, antes de salir a mi trabajo y regresando en la tarde a mi casa mi oración es para la Virgen, nuestro señor Jesucristo, gracias a ellos todo me va bien, pero también pido para nuestros prójimos, porque un buen cristiano debe ser solidario y en agradecimiento siempre le llevo sus ofrendas al señor de la soledad. Con la oración me encuentro muy cerca a Dios converso con el, le cuento todo mis problemas y el me escucha y me da aliento para afrontar los problemas”

Como podemos percibir la oración está dedicada a dar gracias, a hacer pedidos específicos y a algunas promesas, pero la oración no es solamente en beneficio individual, sino también tiene un carácter comunitario por cuanto Cristo fue para todos. En la oración siempre tiene una presencia importante Jesús, la Virgen y los santos, asimismo Dios ya constituye una figura relevante, por tanto si bien hay una atención muy importante a los santos, pero también se observa cierta atención a Dios.

Efectivamente en la ciudad de Huaraz cuando un devoto hace una petición de favor, lo hace directamente al santo, a quien considera con capacidad suficiente para concederlo. Aunque formalmente aparezca una mención a la intermediación celestial del santo invocado. En general sucede que el devoto urbano acude al templo y se dirige directamente al lugar en que se encuentra ubicado el santo para realizar sus oraciones y ofrendas, prestando escasa atención o ignorando aquellos lugares del templo en los que se simboliza la presencia de Dios. El devoto suele mostrar desinterés hacia el culto y liturgia oficial, de modo que no participa habitualmente en los actos religiosos de carácter sacramental o en otros cultos que precisan y tienen como actor principal al clero. Las clases populares se relacionan directamente con el santo; a él pide los favores, de él los espera y a él se los agradece²¹. A continuación citamos algunas entrevistas a las personas que asisten a las Iglesias:

²¹ En la religión oficial Dios es el ser supremo hacia el que se dirige el culto directa o indirectamente, sólo el poder divino es capaz de alterar el curso de los acontecimientos. En el culto popular el ser supremo es casi olvidado por los fieles y sustituido por los santos, mucho más cercano y accesible a los hombres, con los que se puede establecer una relación directa y sin intermediarios, casi una relación contractual, en la que el favor

“soy devoto del Señor de la Soledad, todo los domingos le llevo sus velas, por que es muy milagroso cuando le pido con toda devoción siempre me ayuda en mi negocio”.

“San Judas Tadeo es demasiado milagroso un año estuve por perder mi carro porque ya debía cinco letras y no tenía como pagar, en ese momento me fui a la Iglesia de la Soledad le pedí con toda fe que no me quiten mi carro, esa noche me comuniqué con mi hermano para que me preste dinero y de inmediato me aceptó eso fue un milagro y con ese dinero cancelé mis letras y hoy ya tengo otro carro más, por eso en San Judas tengo bastante fe, en ese momento hice una promesa de llevarle semanalmente sus velas y flores”.

“Todo los santos son milagrosos pero tengo más fe en San Juan y en el Señor de la Soledad por eso no deajo de ir a la Iglesia de la Soledad siquiera llevando una velita por que ya me hizo muchos milagros y en agradecimiento por su ayuda siempre mando hacer su misa”.

“Tengo devoción en la Virgen Perpetua Socorro, ella te escucha te protege del peligro y te ayuda, una vez mi madre estuvo muy grave de salud los médicos no daban con su enfermedad, ya no tenía dinero, en ese instante le pedí a la Virgen que le cure a mi madre, al día siguiente le llevé en un curandero él lo sanó fue realmente increíble lo que sucedió, desde esa vez tengo más fe en la Virgen, le llevo sus flores, velas, y para su día mando hacer su misa”.

En efecto el culto a los santos en Huaraz está caracterizada fundamentalmente por su constelación de rituales, fiestas y ceremonias. El pueblo se relaciona siempre con un Dios que tiene rostro, al que puede dirigirse cara a cara, exponerle sus penas y escuchar sus consuelos. Por eso en la religiosidad popular abundan las imágenes.

De modo, en la actualidad la religiosidad popular constituye el comportamiento religioso más frecuente y abundante de las expresiones religiosas en Huaraz. Las formas populares del catolicismo son las más extendidas por toda la región Ancash y los que mejor expresan las tradiciones y los sentimientos del pueblo huarasino.

Esta abundancia de religiosidad popular que parece haberse acrecentado en las últimas décadas, no obstante del proceso de modernización capitalista, se percibe tanto en las zonas rurales como en la sociedad urbana. Prueba de ello tenemos el calendario religioso de los centros poblados de Huaraz, que dicho sea de paso es muy nutrido, comprende casi todo el año, vale decir, las fiestas patronales que es la

se cambia por una ofrenda que sólo es absolutamente necesario realizar cuando el santo ha cumplido su parte del contrato.

expresión más importante de la religiosidad popular se celebran en todas las zonas rurales y urbanas de Huaraz, podemos citar algunas de ellas:

a) En la sociedad rural (cordillera Blanca)

26 de julio la fiesta patronal de Koyllur en honor a Santa Ana
 30 de agosto la fiesta patronal de Huanchac en honor a la Virgen Asunción
 29 de setiembre la fiesta patronal de Marián en homenaje a San Miguel
 29 de setiembre la fiesta patronal de Unchus en homenaje a San Miguel
 8 de octubre la fiesta patronal de Paria en honor a Santa Rosa de Lima
 15 de diciembre la fiesta patronal de Uquia en honor a la Virgen Purísima
 29 de setiembre la fiesta patronal de Chequeó dedicado a San Miguel Arcángel.
 16 de setiembre la fiesta patronal de Curhuas dedicado al Señor de Chaucayán
 7 y 14 de agosto la fiesta patronal de Macashca en honor a San Cayetano
 30 de agosto la fiesta patronal de Yanacoshca en homenaje a Santa Rosa de Lima
 24 de setiembre la fiesta patronal de Toclla Baja a la Virgen de las Mercedes
 8 de diciembre la fiesta patronal de Hualcor, Virgen Inmaculada
 21 de setiembre fiesta patronal de San Nicolás dedicado a Santa Cruz
 15 de agosto fiesta patronal de Jauna, Virgen de la Asunción
 16 de agosto fiesta patronal de Aco, Virgen de la Asuncion
 14 de setiembre fiesta patronal de Llupa, Santa Cruz
 30 de agosto fiesta patronal de Rivas, Santa Rosa
 24 de setiembre fiesta patronal de Cantu, Virgen de las Mercedes.

b) En la sociedad rural (cordillera negra):

15 de mayo fiesta patronal de Chontayoc, San Isidro
 16 de julio fiesta patronal de Cashacancha, Virgen del Carmen
 15 de agosto fiesta patronal de Picup, Virgen de la Asunción
 27 de agosto fiesta patronal de Marcac, San Agustín
 30 de agosto fiesta patronal de Cochac, Santa Rosa
 30 de agosto fiesta patronal de Canshán, Santa Rosa de Lima
 30 de agosto fiesta patronal de Piruruyoc, Santa Rosa
 13 de junio fiesta patronal de Ocsharutuna, San Antonio de Padua
 14 de setiembre fiesta patronal de Shecta, Santa Cruz
 14 de setiembre fiesta patronal de Ucu, Santísima Cruz
 16 de julio fiesta patronal de Pongor, Virgen del Carmen
 8 de setiembre fiesta patronal de Chilca, Virgen de Natividad
 16 de julio fiesta patronal de Chamanayoc, Virgen del Carmen
 28 de setiembre fiesta patronal de Quechcap, en homenaje a Santa Cruz y la Virgen de las Mercedes
 25 de setiembre fiesta patronal de Purucuta, San Miguel Arcángel
 16 de noviembre fiesta patronal de Santa Catalina, en honor a Santa Catalina
 26 de noviembre fiesta patronal de Huamarín, San Isidro
 8 de diciembre fiesta patronal de Huantumey, la Virgen Inmaculada
 10 de diciembre fiesta patronal de shansha, Virgen de Loreto
 5 de octubre fiesta patronal de Quenuayoc, Virgen de Rosario.

CALENDARIO DE LAS FIESTAS RELIGIOSAS DE HUARAZ



Asimismo, en Huaraz y sus caseríos y centros poblados mencionados se celebran en la época de los carnavales la fiesta religiosa de la cruz²², que consiste en la concentración de cientos de cruces y cruces de todo tamaño y tipo en las parroquias de la ciudad, tanto el domingo como el lunes de carnavales.

También después del sismo de 1970 la Semana Santa con sus solemnes procesiones²³, penitencia y ayuno ha cobrado mayor relevancia, convirtiéndose en un espectáculo para los turistas principalmente de la ciudad de Lima.

Como se puede apreciar las manifestaciones de la religiosidad popular en Huaraz tiene su máxima expresión en las fiestas patronales.

²² Según el calendario religioso la fiesta de la cruz es el tres de mayo y el catorce de setiembre. Pero en Huaraz la fiesta de los cruces se han mezclado con la de los carnavales, por que los sacerdotes del convento llamaban en esa época a los fieles para oír la misa y hacer penitencia delante de una enorme cruz que siempre a estado a la entrada de los templos, los nativos mas devotos y supersticiosos llevaban además sus cruces para que los bendijeran. Por esta razón menudearon sus fiestas a la salida de los templos confundidos con los carnavales se baila y se juega delante de ella, en muchos casos con grupos de danzas. A través de los años, el rito festivo se fue ampliando en la clase media de la ciudad como una influencia directa indígena, aceptándose las mismas fiestas con las cruces bordadas de la ciudad y de los calvarios. En suma, la trilogía de las cruces de los carnavales que insólitamente se festejan en Huaraz son las cruces campesinas, las cruces bordadas de la ciudad y los calvarios de los caminos.

²³ Los días de semana santa de domingo a domingo concentra el fervor por las procesiones. El señor de Ramos montado en burrito pollino que expresamente es criado. El lunes santo la procesión de la oración del Huerto; el martes santo sale la imagen de Cristo Pobre; el miércoles santo es la procesión del Señor de la Columna; el jueves santo con la prisión del Señor de la Eucaristía comienza el duelo, las imágenes están cubiertas con velos morados, lo más característico del jueves santo es el huarquí (amanecerse) en la procesión, a donde acuden todos los fieles a contemplar el Nazareno, prisionero en su anda. Esa noche se canta canciones religiosos lúgubres entonado por cantores indígenas, los campesinos toman posesión del templo de la soledad. A las dos de la mañana sale la procesión del Nazareno rumbo al templo de San Francisco. El día más solemne es el viernes santo sale la procesión de Jesús Nazareno imagen colonial totalmente articulada, que presentará las caídas en su recorrido, acompañan San Juan, Maria Magdalena y la Virgen Dolorosa. Jesús Nazareno lleva una cruz al hombro con cuatro cadenas que sostienen los romanos (chunchos), a su derecha Silverio, a la izquierda Justo, detrás a la izquierda Custodio, a la derecha el viejo Barba Azul. La Verónica a un costado, Cleofé y Marta van delante y Simón Cirineo ayudando a llevar la cruz. Por la noche se lleva acabo la desclavación con un sermón muy sentido y patético, luego sale la procesión del Santo Sepulcro con los pasos de San Juan, Maria Magdalena y la Dolorosa. El día sábado gloria es la misa en todas las parroquias en que repican las campanas. En la madrugada del domingo judas es ahorcado y quemado pendiendo de un árbol. El domingo de pascua es otro día solemne, el encuentro del Señor de Resurrección con la Virgen Dolorosa, la Virgen se quita el velo negro y el corazón de plata atravesado por 7 puñales, es el momento de alegría de los fieles.

Así religión y fiesta han estado siempre muy unidas (J. Duvignaud, 1973. Citado por Pedro Gómez García, 1989: 464).

Ahora bien la ciudad vive celebraciones de religiosidad popular de forma diferente. Es una sociedad en proceso de secularización, en los que “algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos”(Berger, 1971: 154. Citado por Castón Boyer, 1989: 465).

En la urbe la fiesta no es ya el momento en que el individuo rompe con las normas del grupo, pues la vida en la ciudad cosmopolita, es pluralista y tolerante con las conductas desviacionistas. La gente no siente la presión social ni el control existente en las sociedades rurales, no tiene necesidad de la fiesta para adoptar un comportamiento al margen de la colectividad.

La fiesta patronal de la ciudad es en homenaje al Señor de la Soledad comprende dos partes: la fiesta de día, el tres de mayo y la octava el once de mayo, que es en muchos casos mejor festejada que el día, con mayordomos que son más puntillosos. A la octava de la fiesta de mayo acuden devotos desde Paramonga y otros lugares con ofrendas, danzas y fuegos artificiales. En esta fiesta de devoción y de diversión, como señala Elizabeth Den Otter, participan las danzas de huanquillas, shacshas de Huaraz, de Paramonga y Pativilca, las antihuanquillas, los negritos, las pallas, los atahualpas, las cuzqueñas, etc.

En consecuencia, la fiesta patronal y sobre todo la Semana Santa²⁴ se han convertido en un espectáculo principalmente para turistas, por eso para la hostelería y el comercio estas fiestas religiosas son una importante fuente de ingresos que dejan los visitantes de los alrededores y los turistas. Así, como subraya Castón Boyer en la ciudad lo religioso – festivo entra en un proceso de mercantilización (Castón, 1989: 466). Es

²⁴ La Semana Santa atrae cierta cantidad de turistas de Lima y otras ciudades, sin embargo la mayor atracción está en el paisaje natural (nevados, lagunas y la biodiversidad del parque Huascarán), consecuentemente el grueso de ingresos que captan los hoteles, agencias y restaurantes es por el turismo receptivo que vienen atraídos por el panorama del Callejón de Huaylas (declaración de un funcionario del Ministerio de Industria y Turismo).

decir, la vida urbana nos organiza la fiesta para que gastemos lo que hemos ahorrado y empecemos otra vez a trabajar para ahorrar y posteriormente consumir. El ciclo que se repite anualmente es trabajo – ahorro – consumo. La fiesta, la celebración religiosa, es el momento del máximo consumo (Castón, 1989: 466). Pero también una oportunidad para los empresarios turísticos para captar más ingresos que nos reportan principalmente los turistas peruanos y en menor proporción los extranjeros. En el contexto de la modernización el catolicismo popular es la síntesis de un cristianismo implantado en las poblaciones rurales de Huaraz. Como afirma Cristian Parker se trata de un modelo de religiosidad popular, que es sin duda el más generalizado y extendido; aun cuando el catolicismo se manifiesta preferentemente en las fiestas patronales, en las grandes peregrinaciones (a Rataquenua en honor al Señor de la Soledad), en ciertos ritos de pasaje o transición (bautismo, matrimonio, velorio), y no en la práctica dominical, semanal. Por eso buena parte del catolicismo popular es considerado como no practicante en el sentido que sus devociones y sus creencias se desarrollan en forma independiente de la Iglesia oficial.

El catolicismo popular urbano es cada vez menos proclive a las expresiones típicas del folclor, es menos ritualista, menos exuberante, menos expresiva y menos carnalesco. Sin embargo, esta religiosidad comparte ciertos rasgos con la religiosidad rural, en la medida en que las poblaciones que habitan los barrios populares constituyen generaciones de campesinos (por ejemplo Vichay, Shancayan, Bellavista, Acovichay, Cascapampa) y los que asumen el cargo de mayordomo de la fiesta del Señor de la Soledad también son por lo general descendientes de campesinos, consiguientemente su religiosidad conservará algunos rasgos de las formas religiosas rurales. Pero, en tanto la población se vincula con el proceso de modernización capitalista su religión (su catolicismo popular tradicional) se ve en cierta forma, afectada. Se va produciendo así, en el sentido de Parker, una transformación de la conciencia religiosa, sin que ello signifique abandonar totalmente sus

tradiciones más profundas (Parker, 1993: 167). Como confiesa el sacerdote de una parroquia:

El catolicismo en Huaraz es bombardeada por la modernización y la globalización, se observa la pérdida del sentido de fe, de la fe católica por parte de la población, principalmente joven. Así mismo se percibe que sólo un 20 % de fieles asisten a la misa dominical y el 80% concurren en épocas de la fiesta patronal.

Sin duda una parte importante de los adolescentes y jóvenes de la ciudad de Huaraz se encuentran fuera o al margen de la Iglesia – Institución si es que son católicos lo son a su manera. Sin embargo, como afirma el sacerdote de la parroquia de la soledad aún la inmensa mayoría de los huarasinos son católicos por que han recibido el sacramento del bautismo, y por que son aun mayoría los padres que siguen pidiéndolo para sus hijos.

Con el proceso de modernización que experimenta Huaraz, el proceso de secularización²⁵ además de ser muy restringido, este proceso no denota desvanecimiento u ocaso de la religión, por el contrario implica metamorfosis o transformación religiosa. Es decir, el proceso de secularización es entendido mucho más como un proceso de transformación de la mentalidad religiosa y no tanto como un declive irreversible de la fe del pueblo²⁶. Consecuentemente, desde esta perspectiva, la religión en Huaraz parece que está más llamada a transformarse que a desaparecer. Esta transformación significa para Parker pluralización de la religión o pluralidad de religiones²⁷ que está relacionado con el surgimiento de nuevos movimientos religiosos cristianos no católicos que ha logrado proliferarse a partir de 1970. Al respecto el sacerdote de una parroquia expresa:

²⁵ Véase a cerca de secularización, transformación, persistencia y resurgimiento de la religión en (Parker, 1993: 113 – 125); Luis Aranguren, 1994: 271 – 279); Franco Ferraroti, 1994: 283 – 288), (José Casanova, 1994: 229 – 240); (Rafael Díaz - Salazar, 1994: 72 – 108); (Ignacio Sotelo, 1994: 39 – 52); Jesús Espeja, 1985: 399 – 407).

²⁶ Véase Parker. Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. p. 144.

²⁷ Catalina Romero denomina diferenciación externa a la pluralidad de religiones y diferenciación interna a la pluralidad de corrientes.

Las sectas religiosas han existido antes del sismo de 1970, pero lograron multiplicarse en la ciudad después de 1970. Así, fueron apareciendo la religión de los pentecostales, los evangélicos, los adventistas del séptimo día, la Iglesia de los santos de los últimos días (mormones), los testigos de Jehová, la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal.

En efecto, las denominaciones evangélicas, pentecostales y escatológicas²⁸ tienden a incrementarse a partir de la década de 1970, quebrando así el monopolio que tenía la religión católica.

En suma, la modernización y las mutaciones que genera no necesariamente amenazan a la religión, incluso podemos decir que ella se revitaliza. En Huaraz las clases subalternas (en el sentido de Gramsci) y los sectores menos favorecidos en este proceso de cambio se orientan específicamente hacia la religiosidad popular donde expresan a su manera, y en forma espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada ni en la religión institucional ni en la sociedad moderna. Retomando lo sugerido por Lanternari y Parker debemos dar cuenta que la religiosidad popular es un ingrediente de la cultura de los grupos populares y subalternos en una sociedad con claras diferenciaciones de clases (Parker, 1993: 62). De modo la persistencia, renovación y transformación de las expresiones religiosas en los diversos grupos y clases populares en Huaraz es un fenómeno patente. Por eso la religiosidad popular tiende a resistir - en forma objetiva - las consecuencias negativas de la modernización capitalista, pero bajo muchos aspectos es una manera de incorporarse al proceso de modernización que está en curso y que va influyendo dialécticamente también en la misma producción de la religiosidad popular.

Sin duda, en el marco de la modernización capitalista, Huaraz se ha convertido en un escenario de los excluidos sociales con muy pocas esperanzas de contar con apoyo del Estado y de esta sociedad donde

²⁸ Las denominaciones escatológicas son los que sostienen la inminencia del fin del mundo. Integran las siguientes Iglesias: los adventistas del séptimo día, la iglesia de los santos de los últimos días (mormones), los testigos de Jehová, la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal.

el dinero se usa para producir más dinero y no para producir empleos y para fabricar lo que la mayoría necesita para vivir. Por eso, al mismo tiempo que sucede esto, vemos que el 80% de la población del Perú está desempleada o subempleada, que en los últimos tres años de la década del 90 fueron despedidos de su empleo 860,000 peruanos (Juan Bosco M. sf: 7).

Esto se agrava aún más con la tecnología informática y la globalización. Esto hace que se necesiten cada vez menos fuerza de trabajo; que en las ciudades haya una grande masa de desempleados que buscan trabajo, por lo que se puede despedir a los que se quiera, o imponerles las condiciones que se quiera y que ellos deben aceptar porque sino allá afuera hay una fila de millones que quiere su lugar; y que el capital se pueda invertir en cualquier parte del mundo sin generar ventajas para el propio país, o con empresas mundiales que se llevan la riqueza producida en el país y escapan a cualquier control.

El Estado tenía la función de regir y organizar la vida de la sociedad y de velar para que todos los miembros de ésta tuvieran acceso a los servicios que satisfacen las necesidades primarias. El Estado era el rector de la economía del país. Ahora, esa función le corresponde al mercado, al que se debe dejar actuar libremente, confiando en que sus negocios a la larga van a traer bienestar para todos.

El Estado deja de ser protector del pueblo, para convertirse en defensor del mercado. Protege a las empresas para que “crezcan”, o sea, acumulen más riqueza y deja desempleados a los trabajadores. En esas circunstancias la religiosidad popular cobra mayor importancia en los pobres a través del culto a los santos, quienes con sus milagros resuelven los problemas de trabajo, salud, cosecha, etc. De esta manera la fe cristiana cumple una función insustituible al aportar una dimensión trascendente. Dios de la vida , Dios que por sus intermediarios (las vírgenes, los santos) da salud y alimento al cuerpo y al alma. Para la religiosidad popular Dios privilegia a los humildes,

Dios acompaña toda las etapas y circunstancias de la vida (nacimiento, pubertad, matrimonio, crisis, muerte) con sus angustias y alegrías Dios acompaña al hombre en su búsqueda de un sano, alegre, placentero y carnavalesco placer permite un bienestar individual y colectivo en el cual, originalmente, está ausente la categoría de la acumulación y del “éxito” mundano (Parker,1993: 404). Para sostener estos argumentos, citamos algunos testimonios de la gente que se encontraba cerca a la parroquia de la Soledad:

“De los pobres todos se han olvidado, los políticos nos ofrecen mil cosas para votar por ellos, pero después se olvidan. Solamente Dios, el Señor de la Soledad está con nosotros, él nos da fortaleza, aliento para seguir luchando y para conseguir el pan de cada día”.

“Estamos en un mundo de odio, egoísmo, envidia nadie se interesa por el prójimo, lo pobres estamos, más abandonados que antes, por eso tengo más fe en le Señor, en la Virgen, por que es el único que aboga por los olvidados, quién más si no es Dios, ya he dejado de confiar en las autoridades porque son unos mentirosos y ladrones”.

“Para seguir viviendo ahora es cada vez más difícil que la gente que tiene dinero se compadezca de los pobres ni el gobierno se acuerda de nosotros, entonces quien está en las buenas y peores dificultades es Dios, es el único que está al lado de los pobres, por eso tengo más fe en el todopoderoso, sólo él es capaz de compadecerse de los que no tienen. La verdad para salir de pobreza depende de nosotros, sino pone de su parte el Señor tampoco te ayudará. Ya no tengo esperanza en los políticos ni en las autoridades por que ellos se dedican a robar no les importa el pueblo, mientras ellos se enriquecen con la plata ajena, nosotros estamos cada vez más pobres, por eso quizás me nace más devoción en el Señor de la Soledad, en la Virgen María, ellos nos ayudan con sus milagros en casos de enfermedad o trabajo, gracias al Señor tenemos algo que comer. Yo sólo confío en mis fuerzas y en el Señor de la Soledad”.

Como podemos apreciar las clases subalternas de la zona urbana sienten un desencanto de aquellos que tienen más, del gobierno y de la clase política en general, por cuanto ellos no han mostrado mayor interés en la solución de las necesidades básicas de los excluidos sociales. El cual ha generado que la religiosidad popular tenga una presencia importante en este proceso de modernización que observa Huaraz, por lo tanto, la preservación del culto a los Santos, principalmente a Jesús y a la Virgen María a quienes encomiendan la solución de los problemas que los aqueja. Sin embargo, los entrevistados no muestran su absoluta dependencia de la voluntad

divina, ya que según ellos la solución de los problemas también depende de la misma persona, de sus propios esfuerzos, y no exclusivamente de Dios y los santos.

Es decir, como subraya Régis Debray²⁹ "lo sagrado es tanto el futuro como el pasado del hombre", esto es, la religiosidad invade cada vez más pesadamente el ámbito de la modernidad, consiguientemente trata de coexistir con la modernización mediante el hibridismo cultural, el cual se patentiza principalmente en la fiesta religiosa. Dicho de otra manera, la religiosidad popular tiende a perdurar en el marco del proceso de modernización por cuanto está arraigada en la vida de las clases subalternas, al decir de Gramsci³⁰ se adapta a la mentalidad de las clases populares, por que está impregnada en la vida diaria de los excluidos sociales. En consecuencia, la religiosidad popular tiende a persistir tanto en la ciudad como en el campo, como veremos en los capítulos siguientes. Por tanto, la modernización en Huaraz no implica el declive de la religiosidad popular, sino perduración; ya que la religiosidad de las clases populares es capaz de adaptarse creativamente y con mucha sabiduría a los cambios de la sociedad. Asimismo, como postula García Canclini las costumbres más arraigadas y extendidas en los sectores populares son en ciertos casos formas de resistencia al proceso de modernización (García C. 1999; 41). Consecuentemente, La modernización no denota la desaparición de la religiosidad popular. El problema no se reduce, entonces a conservar la religiosidad popular, se trata de preguntarnos cómo se están transformando, cómo interactúan con las fuerzas de la modernidad. En efecto, las últimas décadas la religiosidad popular se ha desarrollado transformándose. Esto denota que la religión popular campesina tiene capacidad de adaptarse a nuevos contextos sociales, se reproduce o se recrea. De ahí se puede inferir que el catolicismo popular persistirá en la

²⁹ Régis Debray. El arcaísmo moderno. Lo religioso en la aldea global. p. 55.

³⁰ Hugues Portelli. Gramsci y la cuestión religiosa. p. 225.

zonas rurales tratando de coexistir con sabiduría con la modernización capitalista.

En conclusión, la religiosidad popular en la urbe tiende a coexistir y perdurar en el contexto del proceso de modernización bajo la modalidad de hibridismo cultural que se refleja principalmente en las fiestas religiosas. Esta persistencia de las creencias y prácticas religiosas tiene relación en cierto modo con la presencia de Dios y los Santos en la solución de los problemas de las clases populares, que no ha sido posible mediante el Estado.



CAPITULO II

SIGNIFICADO DE RELIGIOSIDAD POPULAR

2.1. – A modo de definición: Pueblo

El primer escollo que hallamos radica en la propia definición de lo popular, particular sobre el que se habla mucho. En efecto, existen diversos enfoques sobre el concepto de lo popular. Así para José Luís Idígoras³¹ el término pueblo desde un sentido social, se refiere a las grandes mayorías de una nación frente a las élites. Sin embargo en el sentido religioso incluye en las grandes mayorías, además de las clases campesinas y asalariadas, a las clases medias y altas. O sea, en el plano religioso, según Idígoras lo que hace pertenecer al pueblo es una conciencia precrítica y no ilustrada ante los grandes problemas de la existencia.

Igualmente según R. Álvarez³² pueblo desde la visión religiosa “ es al menos, el noventa por ciento de cristianos. La gente común. Por supuesto, todo los pobres y necesitados. Pero también son pueblo, según

³¹ Ver José Luís Idígoras. La religión fenómeno popular. pp. 52 – 53.

³² R. Álvarez. La religión del pueblo. p. 29.

este enfoque, muchos de los que la tienen. Los que no mandan. Los que no deciden, los que no tienen influencia. Los que no se han especializado en el campo religioso”.

Por su parte Daniel Levine³³ anota que lo popular evoca comúnmente también un sentido de identidad colectiva y un reclamo por la autonomía del grupo y su autogobierno, en particular con respecto a la elección de sus líderes, y al significado religioso de todo esto. Sostiene que lo popular apunta al análisis de las ideas, creencias y prácticas y condiciones del pueblo pobre y por extensión, a los tipos de lazos que las vinculan a las estructuras de poder, privilegio y significado. Lo popular denota necesariamente las actividades de un gran número de gente pobre dentro de las estructuras de la Iglesia. Según el autor no hace mucho tiempo los grupos populares eran descritos como aglomeraciones ocasionales de pobres y humildes, a lo más como extensiones lógicas de instituciones importantes (cofradías que “cuidan a los santos”, grupos parroquiales) o simplemente como brazos de la Iglesia como la Acción Católica. Desde este punto de vista – dice Levine – la cultura y la acción popular permanecieron subordinadas y en último término derivadas de las instituciones y de las élites. Pero ahora lo popular evoca comúnmente una identidad de clase (lo popular como “el pueblo” específicamente campesinos, proletarios, etc.), viene envuelta en reclamos de autonomía y autogobierno colectivo de ese pueblo, y se identifica con valores como autenticidad, compartir, solidaridad y sacrificio. Reflejando el nuevo status de los grupos populares (ya no considerados simplemente como ovejas que deben ser conducidas en “rebaño”), palabras como acompañar han entrado en el vocabulario católico, reemplazando énfasis anteriores en conceptos como dirección, instrucción y purificación.

El esquema de Daniel Levine es muy interesante por cuanto la referencia a lo popular que hasta no hace mucho tiempo traía imágenes de ignorancia , magia, superstición y como tal eran percibidos como

³³ Daniel Levine. Voces populares en el catolicismo latinoamericano. pp. 35-36.

simples aglomeraciones subordinadas a las instituciones públicas y privadas y por ende a la Iglesia, desde la visión del autor lo popular implica identidad de clase, esto es, campesinos, asalariados que reclaman autonomía, autogobierno y cultivan valores de solidaridad y autenticidad. Como tal lo popular está relacionado con las creencias y prácticas de la gente pobre materialmente producto de las desigualdades estructurales.

Ahora bien, para Maldonado hay dos líneas interpretativas de lo popular: La primera, representada por las ciencias antropológicas, tiene una idea de “pueblo” globalizante, totalizante, unitaria. El pueblo no es un sector, un subgrupo, una fracción, una clase, sino la totalidad, el conjunto de un grupo humano. Es el sujeto colectivo, poseedor y protagonista de una historia, una tradición y una cultura comunes. La segunda línea interpretativa de pueblo es calificada de “partisana”, pues se entiende como dividido respecto del conjunto de la nación, país o Estado. Pueblo es la clase oprimida, el proletariado, el campesinado³⁴.

De estas dos acepciones, la primera consiste en los factores unificadores e integradores del vocablo pueblo. La segunda en cambio, destaca el fenómeno de la segregación y diferenciación social en relación con sus fundamentos económicos y sociales, vale decir, las desigualdades respecto del saber, el tener y el poder.

Juán Cebrián anota que el pueblo es “el común de la gente”. Los hombres que viven, trabajan, luchan por su supervivencia y la de sus familias³⁵. Esta afirmación tiene relación con la postura segregacionista de Maldonado donde el pueblo es parte de la nación o de la población que se considera en oposición a las clases que poseen mayor bienestar, mayor instrucción y mayor poder.

Coincidentemente, para Enrique Dussel el pueblo no es la nación como totalidad... sino el bloque social de los oprimidos, es decir, en el seno del pueblo se incluyen las clases oprimidas del régimen capitalista

³⁴ Véase Luis Maldonado. Introducción a la religión Popular. pp. 29 – 32.

³⁵ Véase Juan Cebrián. Religiosidad popular. En catolicismo en España, pp. 72 – 73.

(obreros asalariados y campesinos), pero igualmente tribus, etnias, marginales desocupados y otros sectores sociales oprimidos (es especial en naciones periféricas, dependientes y subdesarrolladas del sistema capitalista mundial)³⁶.

Para Juan Scannone el alcance del término pueblo es el siguiente:

Se usará “pueblo” como una categoría histórico – cultural (una especie de categoría símbolo) que designa a todos los que – sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo – comulgan con el proyecto histórico de liberación. Hablamos de categoría cultural porque apunta a la creación, defensa y liberación de un ethos cultural o estilo humano de vida. Se trata de una categoría histórica, pues sólo históricamente puede determinarse en cada situación, quienes y en qué medida se pueden decir verdaderamente “pueblo” (J. Scannone, 1976: 69 – 70. Citado por José Gonzáles, 1992: 388)

Esta perspectiva populista – dice Gonzáles – viene a ser la reacción más directa contra el simplismo de la tendencia elitista, que partía del menosprecio de la cultura popular (José L. Gonzáles, 1992: 389).

José Domínguez León³⁷ formula dos visiones sobre el concepto de lo popular. La primera es meramente cuantitativa y se ciñe en lo fundamental a la práctica más difundida, que en el mundo de la religiosidad, se relaciona con las creencias y actitudes de la mayoría, si bien no se hacen aquí distinciones de los niveles interclasistas que pueden verse afectados. Se parte de que lo popular es en materia religiosa lo enarbolado y sostenido por la inmensa mayoría de las personas que componen una colectividad que, a su vez, puede estar integrada por diversos grupos y estratos socioeconómicos. Esto suele desembocar en una identificación de lo popular con lo multitudinario. De esta suerte se ha afianzado una tendencia que une las manifestaciones religiosas públicas y masivas con lo popular. La segunda es esencialmente cualitativa, enfatizando en su relación con determinados grupos sociales, sobre todo obreros. Según esta opción, lo popular en lo religioso sólo hace mención a las actitudes de los estratos sociales más desfavorecidos.

³⁶ Véase Enrique Dussel. Religión popular latinoamericana. En Frans Damen – Esteban Judd. Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. pp. 32 – 33..

³⁷ José Domínguez León: Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular Andaluza. En Carlos Álvarez Santaló. La religiosidad popular 1989. p . 145.

Finalmente Néstor García Canclini apunta en la misma dirección que Dussel al sostener que lo popular está relacionada con las clases subalternas u oprimidas, por tanto designa una posición y una acción, esto es, para que un hecho o un objeto sea popular no importa tanto su lugar de nacimiento (una comunidad indígena), ni la presencia o ausencia de signos folclóricos (la rusticidad o la imagen de un dios precolombino), sino la utilización que los sectores populares hacen de ellos (García Canclini, 1992: 202). Igualmente para Brecht lo popular:

“es lo que las grandes masas comprenden, lo que recoge y enriquece su forma de expresión es lo que incorpora y reafirma su punto de vista, es aquello tan representativo de la parte más progresista de su pueblo, que puede hacerse cargo de la conducción y resultar también comprensible a los demás sectores del pueblo, es lo que partiendo de la tradición la lleva adelante” (citado por García Canclini. 1982: 202)

Evidentemente estas formas de ser pueblo se han de reflejar en la cultura y en la religiosidad popular, ya que éstas son la expresión multiforme de la plural realidad del pueblo oprimido. En ese sentido, comparto con la tesis de Néstor García Canclini, por cuanto lo popular no se concentra en un conjunto de objetos (artesanía, fiestas, medicina, música, danzas indígenas) sino en una posición, una acción o un proceso. No podemos congelarlo, fijarlo en bienes estables, en un tipo particular de productos o mensajes estáticos e inmutables, por que el sentido de unos y otros es constantemente alterado por los conflictos sociales. Ningún objeto tiene garantizado eternamente su carácter popular porque haya sido producido por el pueblo o éste lo consuma con avidez; el sentido y el valor populares se van conquistando en las relaciones sociales. Es el uso y no el origen, la posición y la capacidad de suscitar actos o representaciones populares, lo que confiere esa identidad (García Canclini, 1982: 198).

A nuestro juicio lo popular no se limita a las manifestaciones tradicionales de campesinos e indígenas, sino es algo más, incluye a todos los excluidos sociales o clases subalternas quienes con su trabajo generan producción cultural en sus fases de opresión.

2.2. - Qué es eso de religiosidad popular

Como parte de este capítulo abordaremos a groso modo acerca de la religiosidad popular. Como señalábamos más arriba, resulta sorprendente el que el Concilio Vaticano II no mencione la religiosidad popular ni una sola vez. Con todo, se le suele reconocer el mérito de haber puesto las bases de una nueva actitud hacia el fenómeno cultural y, por consiguiente haber facilitado la superación del etnocentrismo eclesial. Es razonable pensar que sin el Vaticano II, Medellín habría resultado casi imposible. Sin embargo, como sostiene Luis Maldonado, la religiosidad popular como hecho no es algo nuevo. Al contrario, es una realidad milenaria que estaba ahí, envolviéndonos a todos, como un horizonte más o menos enigmático. Lo nuevo es el interés, la reflexión de los teólogos, los obispos, los antropólogos, sociólogos, historiadores y expertos de la ciencia de la religión habían madrugado más y se habían dedicado a estudiar el fenómeno mucho antes³⁸, empero adquieren mayor importancia a partir de la década de 1970.

Para nuestro tema, algunas precisiones sobre religiosidad popular son sencillamente relevantes. En este sentido, hemos considerado importante exponer algunas aproximaciones acerca de religiosidad popular y religiosidad oficial a partir del esquema de José Luís Gonzáles(1992: 398 – 399):

³⁸ Véase Luis Maldonado. Op. Cit. Pág. 7; José Gonzáles. Hacia una nueva comprensión de la religiosidad popular. pp. 387 – 397.

CARACTERÍSTICAS DE LA RELGIOSIDAD POPULAR Y DE LA RELIGION OFICIAL

Categoría	Religiosidad popular	Religión oficial
Estructura del pensamiento	Desde el principio de “participación” que integra el mundo: cada cosa es ella y todas las demás. Además de ser cristiano es bueno creer en todo lo que ayuda a vivir	Desde el principio de “contradicción” que diferencia las cosas: cada ser es aquello por lo que se distingue de los demás
Relación con lo sagrado	Desde las grandes y constantes necesidades vitales y peligros de la existencia. Apariencia de utilitarista.	Desde las categorías de fe religiosa. Apariencia de gratuidad.
Relación con la naturaleza y el mundo	Relación primordial y vital con la naturaleza e integración de sus fuerzas positivas y negativas a la experiencia religiosa.	La naturaleza es considerada más como algo profano y poco integrada a la experiencia religiosa. Relación secundaria
Estructura de espacio y tiempo sagrados	Aunque hay espacios y tiempos de especial fuerza convocadora, la experiencia religiosa invade todo tiempo y espacio.	Hay tiempo y espacio sagrado y excluyentemente marcados.
Ubicación socio - política	Desde la marginalidad y opresión	Desde posiciones privilegiadas de poder.
Ubicación Cultural	Pluricultural y, con frecuencia, en posición de dependencia respecto a una cultura dominante.	Predominantemente elaborada desde la cultura grecolatina y occidental. Posición dominante
Proyecto histórico	Desde el anhelo de un futuro mejor para los pobres: anhelo de cambio más o menos explícitamente expresado. Protesta religiosa	Desde una convicción práctica de vivir en un orden legitimado por Dios. Función legitimadora.
Acceso a la verdad de sus creencias	Verdadero es lo que ayuda a vivir y sobrevivir: Inducción de experiencias vitales.	Verdad es lo que se deduce de otra verdad: deducción de categorías abstractas,
Estructura del culto	Predominio de lo sensorial y orético que evoca y convoca sentimientos. Su mediación es el gesto y el símbolo sensible.	Predominio de lo “ideológico” cuyo principal instrumento es la palabra. Evoca e inculca ideas
Organización social	Predominantemente horizontal con responsabilidades temporales que no separan a quienes las ejercen de su grupo.	Predominantemente vertical con responsabilidades permanentes y vitalicias y con status que separan a quienes los ejercen sobre su grupo.
Estructura ética	Ética simplificada, orientada a los grandes problemas de la vida individual y reguladora de la convivencia social.	Ética muy elaborada y casuística. Con frecuencia instrumento de control social. 55

Este esquema sintetiza las características de la religiosidad popular y oficial. Como se puede apreciar no se trata de una religiosidad andina en su sentido puro, sino de un sincretismo de la religión andina y de la religión católica oficial. Es la reinterpretación de la religión institucional desde la perspectiva de la cultura popular. La religiosidad popular refleja una apariencia utilitarista en el sentido que creen encontrar ayuda de algún santo con el fin de satisfacer sus necesidades básicas. Entonces el hombre andino busca el aquí y el ahora antes que esperar ese mundo sobrenatural. Este utilitarismo religioso, es recibir la ayuda de Dios y los Santos. Por eso la motivación más alta por la que el pueblo cree en Dios es la ayuda que siente recibir de su mano. Por otro lado, para José Luís Gonzáles³⁹ la religiosidad popular está relacionada con el pueblo, con las clases subalternas, por tanto, está emparentada con la cultura popular, también el esquema nos muestra dos formas de catolicismo (popular y oficial) son dos realidades totalmente diferentes. Diferentes sí, pero no extrañas la una respecto a la otra: dialécticamente relacionadas, y formando parte de un mismo campo religioso, con una existencia autónoma (por parte del catolicismo popular respecto al oficial) pero percibiendo muy claramente aquellas ocasiones en que el recurso a las instancias oficiales es necesario (bautismo, matrimonio) o conveniente aunque no indispensable (la misa). Vale decir, la religiosidad popular coexiste en relación con otras formas de experiencia cristiana oficial. Se tocan, se tienen más en cuenta pero cristalizan en dos religiones autónomas.

Para Luís Maldonado la religiosidad popular es el conjunto de mediaciones y expresiones religiosas características de un pueblo, surgidos de él, transmitidas con el resto de los elementos propios de la

³⁹ José Luis Gonzáles. Hacia una nueva comprensión de la religiosidad popular. En Frans Damen – Esteban Judd. Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. pp. 395 – 399.

cultura de ese pueblo. Es pues un elemento de la cultura de un pueblo (Luís Maldonado, 1990: 125).

En efecto, Maldonado al considerar a la religiosidad popular como un cúmulo de mediaciones, se refiere a los santos que actúan como intermediarios ante un Dios invisible; apuntan en la misma dirección José Luís Gonzáles (1987: 121 – 122), José Luís Idígoras (1991:78), Manuel Marzal (1988: 81-83), Cristian Parker (1999: 212) cuando sostienen que el culto y la devoción a los santos constituyen uno de los elementos más significativos y distintivos de la religiosidad popular. esto es, la religiosidad popular se organiza en torno al culto a la Virgen, los santos, a la figura de Jesucristo crucificado. Por tanto, la figura del santo como intercesor ante Dios tiene mucha importancia en ésta religiosidad.

Martín Velasco, desmenuzando mas analíticamente estas nociones extrae las siguientes características de la religiosidad popular⁴⁰:

- 1) La religiosidad popular es una religiosidad cuyo sujeto es el pueblo... cada persona nace a ella como nace a la propia tradición y la hereda, si bien cada generación, al asumirla, la recrea.
- 2) Es una religiosidad participada, todos los miembros del pueblo son en ella actores. Esta variedad de protagonistas es una de las razones de la variedad, colorido, riqueza expresiva de esas celebraciones festivas tradicionales (como la fiesta patronal)
- 3) Tiene riqueza emotiva, imaginativa, gran densidad simbólica. Predominan las mediaciones activas – sensibles sobre las abstractas – racionales.
- 4) Lo corporal desempeña un papel preponderante. Es eminentemente ritual. También es importante lo cósmico, lo espacial (el lugar), lo temporal (el calendario).
- 5) Sus formas no son la doctrina conceptualmente expresada, sino los conjuntos de leyendas.
- 6) En estos relatos se expresan y cobran su tributo necesidades religiosas que no se ven satisfechas por la frialdad y austeridad de las formas oficiales de religiosidad. A veces, la religiosidad popular tiene rasgos que expresan una protesta contra la religiosidad oficial que oprime o sofoca la espontaneidad del pueblo.

⁴⁰ Juan Martín Velasco. Evangelización y religiosidad popular. 1998. En Luis Maldonado. El catolicismo popular. España 1990, p. 126.

- 7) Cultiva en demasía las mediaciones, con el peligro de cosificar , lo sagrado o de instrumentalizarlo. Gusta de las fórmulas sencillas, fácilmente repetibles.
- 8) Se inclina por el lado utilitario, tiende a la búsqueda de ayuda en lo sobrenatural. Cultiva la oración de petición reforzada con votos, promesas, ofrendas.

Martín Velasco tiene razón al sostener que la religiosidad popular más que una representación conceptual y doctrinal del mundo (teodicea) es fundamentalmente una práctica , un ritual, una comunicación, expresión plástica y corporal con lo trascendente, con los santos, los poderes sagrados. Ciertamente la religiosidad popular privilegia a los ritos festivos o las fiestas patronales, que son considerados como una de las manifestaciones más importantes de la sociedad rural. También subraya que la religiosidad popular es cósmica por cuanto mantiene una relación intrínseca con la naturaleza (en el caso del sur andino con los apus, la pachamama), es decir, se trata de una religión inspirada en la dimensión sagrada del cosmos. Igualmente, Martín Velasco señala que tal religiosidad es una religiosidad de mediaciones, el santo es el mediador ante Dios, por eso tiene poder de hacer milagros. Asimismo, anota sobre el carácter utilitario de la religiosidad popular, que busca ayuda en Dios y los santos, o sea es una religiosidad de favores, de reciprocidad, de petición, de promesas. Pero también para el autor es contestario frente a ciertas actitudes de la religión oficial que a veces critica el comportamiento de la religiosidad popular. Finalmente, él nos hace recordar el carácter colectivo, participativo y comunitario que adquiere la religiosidad mencionada.

En suma, la tesis de Martín Velasco aborda al menos las características más relevantes de la religiosidad popular, ciertos rasgos también se puede observar en la religiosidad popular en el Perú.

Daniel Levine⁴¹ en su libro “voces populares en el catolicismo latinoamericano” define la religiosidad popular como las creencias y las

⁴¹ Daniel Levine. Voces populares en el catolicismo latinoamericano. p. 41.

prácticas de las clases populares , enraizadas en su situación de clase y que expresan sus contradicciones y dilemas.

Si bien para Levine la religiosidad popular ha tomado diferentes sentidos en la actualidad, esto es, un esquema de creencias y prácticas heredadas centradas en la magia y la superstición, que debe ser purificado mediante el reforzamiento de lazos con la Iglesia; una tradición espiritual de los pobres y humildes en general, a quienes se anima a expresar su fe en estructuras renovadas de comunidad y participación. Aunque estas definiciones descansan en un sentido de clase (popular o pobre), esta identidad social es empleada en formas muy diferentes en cada uno. Estas dos últimas toman la pobreza en abstracto, aparte de las estructuras de cualquier sociedad específica. Desde este punto de vista, son los pobres y los humildes en general quienes son el tema, no los campesinos, los trabajadores urbanos, los habitantes de barrios pobres, los indios, u otros. Sólo en la primera modalidad la clase ofrece bases independientes para la reflexión y la acción, por tanto se ha optado por los pobres reales y no ficticios. Consiguientemente la religiosidad popular desde la visión de Levine está relacionada con las clases populares o clases subalternas, por ende con los pobres materiales.

Enrique Dussel define la religiosidad popular como las creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, junto a comportamientos o prácticas objetivas con sentido, producto de historia centenaria – que no puede confundirse con la religión oficial sacerdotal -.Es un “campo religioso” propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, chamanes y profetas⁴².

Desde la visión de Cristian Parker la religiosidad popular es una manifestación colectiva que expresa a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las

⁴² Enrique Dussel. Religiosidad Popular latinoamericana. En Damen Frans. Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. pp. 34.

expresiones religiosas de las élites y clases dominantes.⁴³ La religiosidad popular es un ingrediente de la cultura popular– heterogénea y plural – de los grupos populares y subalternos en una sociedad con claras diferenciaciones de clases. Existe – sostiene Parker – una estratificación cultural y a las clases privilegiadas y hegemónicas corresponden una cultura oficial, así como a las clases subalternas y dominadas corresponde una cultura popular.

La autonomía relativa de lo cultural y religioso, se manifiesta superando el esquema estrecho de diferenciación de clases. Por ello es posible observar que muchos elementos de la cultura dominante han sido apropiados por la cultura popular que... es una cultura subalterna (García Canclini, 1982). Así también, muchos elementos populares... han pasado a conformar parte de una cultura oficial (Parker, 1993: 64).

Para Parker la religiosidad popular tiene las siguientes características: afirma la vida en un contexto socioeconómico y político de muerte y de violencia que amenazan a diario la sobrevivencia de las clases populares; afirma la mujer y lo femenino a través de la centralidad de la figura de la Virgen María; afirma los sentimientos para expresar en la fiesta patronal; afirma lo vitalista, la vida se sustenta en fuentes vitales (Dios, Virgen, Santos); afirma lo expresivo, lo festivo y carnavalesco, el ritual popular es expresivo, emotivo, icónico y festivo; por último afirma lo trascendente⁴⁴.

Elías Zamora Acosta postula que con el término religiosidad popular se hace referencia al conjunto de creencias y prácticas religiosas de las poblaciones que no están directamente dominadas ni se ajustan estrictamente a las normas dictadas por las instituciones religiosas oficiales⁴⁵. Este concepto no refiere, por consiguiente, a la forma de pensar y practicar la religión por parte de grupos o clases específicos de

⁴³ Cristian Parker. Op. Cit. pp. 61

⁴⁴ Ibid. pp. 194 - 199

⁴⁵ Elías Zamora Acosta. Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano. El culto a las santos en la ciudad de Sevilla. En Carlos Álvarez Santaló y otros. La religiosidad popular. p. 530

una sociedad, sea en el sentido de grupos de cultura tradicional – frente a la cultura moderna – o en el sentido gramsciano de clases populares entendidas como clases subalternas o dependientes.

Desde la óptica de Medellín (1968) la religiosidad popular es la expresión de la fe cristiana que proviene de la evangelización, se encarna en los distintos universos culturales y recoge determinados significados propios del acontecer histórico de cada pueblo. Es el conjunto de creencias selladas por Dios, de actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que los manifiestan. Forma y existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado (Medellín doc. Cit. 2: 445). Se señala que la religiosidad popular, como peculiar expresión de fe cristiana, no debe ser interpretada desde criterios de la cultura de las clases superiores, sino que, su comprensión e interpretación, debe hacerse desde el significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la cultura de los grupos rurales y urbanos marginales (Medellín 4).

Para Puebla (1979) la religiosidad popular, de diferentes formas, se extiende a todos los sectores sociales, pero es vivida preferentemente por los pobres. Entre tanto, tanto Medellín como Puebla relacionan la religiosidad popular preferentemente con las clases subalternas al sostener que ésta religiosidad debe ser interpretada desde criterios de las clases populares por cuanto es vivida principalmente por los pobres de las zonas rurales y urbanas. José Gonzáles Martínez clasifica las diversas manifestaciones de la religiosidad popular en las siguientes categorías a saber⁴⁶:

- a) “La religiosidad popular como testimonio de los sistemas religiosos autóctonos: v. gr. el culto a pachamama.
- b) Religiosidad popular mestiza como fenómeno religioso nuevo, resultado en parte del sincretismo religioso y en parte de la inculturación del cristianismo en el Perú: v. gr. el Señor de los Milagros y Qoyllur Riti
- c) Religiosidad popular implantada, constituida por las formas religiosas provenientes principalmente de España y practicadas con pocas

⁴⁶ Véase José Luís Gonzáles Martínez. La religión popular en el Perú. p. 38

modificaciones en el nuevo contexto: la semana santa, la practica del rosario, etc.

- d) Religiosidad popular emergente, entendienddo por tal las nuevas formas religiosas que provienen de la emergencia de pueblos tribales amazónicos (por lo general poco o tardíamente afectados por la colonia) y su incorporación al sistema nacional”.

De lo dicho anteriormente, José Gonzáles define la religiosidad popular en los siguientes términos:

Como la fe cristiana, primigeniamente proveniente... de la predicación eclesial, vivida y expresada a partir de la cultura de cada pueblo, sobre todo tal como se manifiesta en sus sectores más pobres y marginales, y profundamente marcada por los respectivos procesos históricos. En esta religiosidad popular el pueblo expresa su relación con lo sagrado y su pertenencia a la Iglesia, su comprensión global de la existencia, su identidad cultural, los problemas de su vida y sus anhelos ante el futuro (José Gonzáles, 1987: 38). Igualmente, para José L. Gonzáles la religiosidad popular se sustenta primordialmente en los sectores pobres y marginados, esto es, en las clases subalternas quienes expresan, en esta religiosidad, sus necesidades, los problemas de su vida cotidiana.

Manuel Marzal en su libro “El mundo religioso de Urcos” anota cinco características de la religiosidad campesina, a saber:

1. Es una religiosidad sacralizada

Está basada en la socialización del mundo y de la sociedad. Hay una presencia inmediata de lo sagrado; hay una presencia de lo sagrado en el mundo, esto es, las divinidades protectoras del campesino (Apus, Pachamama); hay una presencia de lo sagrado en la historia humana, y así la divinidad es la causa de la grandeza y decadencia de los pueblos, premia y castiga durante la vida terrena, dirige los hombres en sueños y revelaciones, es la causante de la enfermedad y de la salud, de la buena y de la mala suerte. Finalmente, como consecuencia de la socialización no es extraño que se desarrollen en el campesino actitudes predominantemente contemplativas.

2. Es una religiosidad mítica

El campesino más tradicional recurre a los mitos para explicar el origen del mundo y del hombre, o el desarrollo de la historia humana, o la procedencia de muchos valores y costumbres de su propia cultura. La sacralización supone un conocimiento de tipo mítico que permite expresar la profunda dependencia del hombre – en el mundo y en la historia - con respecto a lo sagrado.

3. Es una religiosidad emocional.

Subraya mucho los aspectos emocionales: por medio de su conducta religiosa el campesino se desahoga de muchas tensiones de su vida, y su religiosidad es más sedante de sus tensiones diarias que problematizante de sus actitudes.

4. Es una religiosidad sincrética

Hay sincretismo por que hay una mezcla de contenidos de ambos sistemas religiosos, el cristiano y el andino. En el mundo andino conviven la religión católica, la religión popular agraria prehispánica y muchas formas de magia. Los dos panteones se han superpuesto en un paralelismo y en algunos aspectos se han entrecruzado en un verdadero sincretismo. Al lado de Jesús, la Virgen María y los Santos del calendario cristiano, tienen un destacado papel los Apus y la Pachamama, especialmente en lo relativo a la medicina y a la actividad agropecuaria.

5. Es una religiosidad sociológica

La religiosidad es uno de los principales fundamentos de la sociedad campesina: muchos pueblos campesinos son ante todo comunidades de culto religioso; la fiesta anual de santo patrono es la expresión más profunda de dicha comunidad.

6. Es una religiosidad con ciertos rasgos alienantes

Para algunas ideologías toda religiosidad es alienante. Es posible señalar en la religiosidad campesina algunos rasgos alienantes, porque impiden el desarrollo de la persona. Una persona puede considerarse más desarrollada gracias a la religiosidad cuando esa persona es más segura, más libre con más capacidad de amar, más personal y más protagonista de su propia vida. Por otra parte ese mismo sistema religioso produce una seguridad alienante, por estar basada en prácticas mágicas y en creencias fatalistas, que impiden la realización autónoma de la persona. Hay poco lugar para el amor, pues pesa mucho todavía la imagen de un Dios castigador y se vive lleno de temores por amenazas de la magia y la creencia en ciertos presagios de la muerte. Y parece que hay menos sitio todavía para la libertad, pues está muy arraigada la imagen de un Dios que premia y castiga durante la vida terrena. Por ejemplo, los castigos sobrenaturales que amenazan a los que no quieren aceptar los cargos de las fiestas (Marzal, 1971: 360 – 371).

Estos rasgos tienen conexión entre sí, parece ser que los rasgos expuestos se explican por ser la sociedad rural una sociedad con escaso nivel científico – tecnológico y dominada. Las características del sistema religioso andino están determinados por la situación socioeconómica. Por el bajo nivel desarrollo de su realidad social tiende a sobreestimar los campos vitales ante los que se siente impotente, como por ejemplo el de la actividad agropecuaria y el de la medicina; esa sobreestimación se traduce en respeto profundo y ese respeto le lleva a suponer que hay fuerzas sobrenaturales de por medio. Así nace la sacralización, que se extiende no sólo a ciertas fuerzas de la naturaleza, sino también a los acontecimientos imprevistos de la vida.

Pero la sacralización supone un cierto tipo de conocimiento de la realidad, el conocimiento mítico. Como se sabe, existe una estrecha relación entre lo sagrado y el mito: el mito crea lo sagrado y lo sagrado crea el mito. Por eso la religiosidad andina es sacralizada, es además mítica.

En efecto, compartimos con algunos autores citados cuando sostienen que la religiosidad popular es un conjunto de creencias y prácticas de las clases subalternas o populares arraigados en su situación de clase, no sistematizadas en doctrinas abstractamente elaboradas sino expresada en mitos, a través de una reinterpretación del catolicismo oficial desde el catolicismo popular. Mediante la religiosidad popular el pueblo expresa a su manera las necesidades, las angustias, las esperanzas que no encuentran una respuesta apropiada en la religión oficial y en el aparato burocrático estatal. Esto implica que ¿ la religiosidad popular es una condición necesaria para las clases subalternas?, al respecto Gramsci⁴⁷ anota que

La religión no es, pues, automáticamente el “opio del pueblo” : únicamente llega a serlo cuando rebasada por una concepción superior del mundo, impide toda evolución. Lo que lleva a reconocer que la religión puede representar una necesidad. La religión cristiana durante un periodo y dentro de las condiciones históricas determinadas, ha sido y continúa siendo una necesidad, una forma necesaria de voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida. Pero de lo que se trata en este caso es del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuítico trocado en puro narcótico destinado a las masas populares.

Gramsci subraya que el reconocimiento de esta necesidad no debe llevar al error inverso, el de considerar toda ideología religiosa como necesaria. Así el determinismo católico es necesario cuando corresponde a un movimiento popular.

Pues bien, en nuestro medio ¿ la religiosidad popular constituye una condición necesaria para las clases subalternas tanto del campo como de

⁴⁷ Hugues Portelli. Gramsci y la cuestión religiosa. p. 30

la ciudad?. La religiosidad popular (sobre todo el catolicismo popular de campesinos) es acusada de utilitarista, pagana o naturalista, sincrética, fatalista, mítica, sacralizada (presencia de lo sagrado en la historia humana, presencia inmediata de lo sagrado, presencia de lo sagrado en el mundo), alienante (prácticas mágicas, creencias fatalistas, visión de un Dios castigador, temores por amenazas de la magia y la creencia en ciertos presagios de la muerte), por lo tanto plantean una renovación para evitar una degeneración acelerada (Idígoras, 1991: 283). En nuestro contexto social podemos aseverar que la religiosidad popular es una condición importante para las clases subalternas en la solución de sus problemas perentorios. La devoción en Dios y los Santos cobra plena vigencia y mayor relevancia en el marco de la modernización tal como se puede apreciar en el testimonio de nuestros entrevistados de la zona rural y de la ciudad:

“Mi única esperanza está en nuestro Señor Jesucristo, en la Virgen sólo ellos saben mis necesidades y sólo ellos pueden ayudarme a solucionar mis problemas. Del gobierno, de los políticos no me confío, son muy mentirosos. Pero también hay que confiar en nuestras fuerzas, en nuestra capacidad, si eres ocioso Dios tampoco te ayuda. Aunque el Señor es quien te da más aliento para seguir trabajando, luchando por la vida” (comerciante informal de la ciudad).

“Ahora lo que produce nuestra chacra es solamente para comer, cuesta demasiado barato la papa, el maíz, a veces no recuperamos los gastos, gracias a la Virgen a Dios no nos falta un plato de comida. Hay temporadas, que es muy difícil conseguir dinero. Pero la fe en Dios hace que no me falte algún trabajo que ya me da para el diario. El señor no permite que me falte el pan de cada día. Por eso, me recuerdo en cada momento de nuestro Señor” (campesino de Huanchac).

“Ningún gobernante, autoridad está al lado de los pobres, para ellos somos ignorantes, carneritos, por eso el campo ha estado siempre olvidado y seguirá así o quizá peor, sólo Dios, nuestros santos están y estarán con los pobres, ellos con sus milagros me ayudan resolver mis necesidades, por obra del Señor no le falta a mis hijos comida, ropa. Pero Dios me ayuda, me protege

siempre y cuando yo ponga de mi parte, trabajar honradamente, cumplir con mis promesas. Mi única esperanza está en el Señor, él es el único justiciero, pero para que el señor me ayude con voluntad tengo tener mucha fe y trabajar bastante; del ocioso, del criminal Dios se aparta más bien le castiga” (campesino de Marián).

De aquí podemos inferir que para las clases subalternas la presencia de Dios y los Santos sigue siendo importante en su vida cotidiana para resolver los problemas de aquí y de ahora, ya que el gobierno, la clase política poco o casi nada se recuerdan del pueblo. la gente del campo ha experimentado muchos proyectos de desarrollo, últimamente el “Programa Cordillera Negra”⁴⁸, pero ninguno de ellos han logrado encarar el problema de la pobreza que afecta al campesinado, por eso muestran cierto escepticismo frente a cualquier programa de desarrollo. Por ello para la gente, la religiosidad popular, el culto a los santos cobra mayor trascendencia . Sin embargo, la solución de los problemas, según los testimonios, depende también del esfuerzo de la persona, Dios ayuda siempre y cuando haya fe y voluntad por hacer bien las cosas. Es decir, no hay una dependencia absoluta de la gente en relación a Dios y los Santos. La persona no espera pacientemente que todo lo haga Dios, sino que él contribuya en la solución de problemas.

En suma, la religiosidad popular ha conservado su vigor tradicional y su capacidad para dar sentido a la vida. Así se convierte en una condición necesaria para resolver los problemas de aquí y de ahora, que la sociedad moderna capitalista ha generado. En consecuencia, la religiosidad popular es una manifestación colectiva que expresa, desde la visión de la cultura campesina y de las clases subalternas, las

⁴⁸ el Programa Cordillera Negra viene operando en la zona rural con la finalidad de “mejorar” el nivel de vida de la población de extrema pobreza, mediante una serie de proyectos en agricultura, salud, educación. Sin embargo, ello no está ocurriendo, más bien hay denuncias sobre la compra de semillas contaminadas que ya fueron sembrados, el cual generará mayor contaminación en el agro. Asimismo denuncias a cerca de la compra de alpacas con hongos que ya están contaminando a las existentes. Estas medidas desatinadas perjudican directamente a la gente del campo, provocando mayor desconfianza en las entidades pública y en cierto modo en las privadas.

necesidades, las angustias que no encuentran una respuesta adecuada en la modernización capitalista. La religiosidad es una ideología de clases populares que ha reinterpretado la religión oficial a su manera, desde su propia cultura, desde su condición de clase explotada.

En conclusión, la religiosidad popular es un cuerpo de creencias y prácticas religiosas, vividas principalmente por los oprimidos del mundo urbano y mundo rural enraizadas en su situación de clase y referidos a divinidades protectoras del campesino (Apus, pachamama), y a Dios y a los Santos. Para el pueblo, Dios y los santos son considerados en cierto modo como protectores del pobre. De ahí, como dice Irarrázaval, la confianza incondicional tanto en Dios como en los esfuerzos de su comunidad; también, la oración, de petición y agradecimiento al Dios que ayuda a su pueblo. El dinamismo ético se fundamenta en la reciprocidad con Dios y las imágenes, a quienes el campesino pide y ofrece la vida, recibe y agradece.

La religiosidad popular es un campo religioso propio con autonomía relativa de la religión oficial. El pueblo indígena, el mestizo, el negro, el blanco empobrecido construyó frecuentemente por propia cuenta, contra la cultura dominante y aun contra la Iglesia oficial, un mundo religioso, un sistema de creencias y prácticas, que dan sentido a la totalidad de la vida cotidiana, al trabajo, las luchas, el dolor, la muerte, la sobrevivencia, etc.

La religiosidad popular se convierte en una condición necesaria para resolver las necesidades del pueblo, pero no hay una dependencia absoluta hacia Dios y los Santos, por cuanto las clases subalternas confían en Dios, pero también en sus propios esfuerzos.

CAPITULO III

RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA SOCIEDAD RURAL DE HUARAZ

3.1.- Morfología de los centros poblados de Huanchac, Marián y Unchus

Las estancias, hoy centros poblados de Huanchac, Marián y Unchus se encuentran ubicados en el circuito de la cordillera blanca a un kilómetro y dos kilómetros respectivamente de la ciudad de Huaraz. Hasta 1969 estos lugares eran haciendas de la familia Ramírez, pero con la ley de reforma agraria velasquista D.L 17716 fueron expropiadas y transformadas en comunidades campesinas.

Cabe destacar que estos centros poblados fueron escenarios de la revolución campesina de 1885, bajo el mando del alcalde de Marián Pedro Pablo Atusparia, exigiendo la supresión de la contribución o impuesto personal que pesaba fundamentalmente sobre el campesino⁴⁹.

⁴⁹.La contribución personal fue aprobado por el presidente Miguel Iglesias el 22 de enero de 1883, era una carga fiscal que afecto a los campesinos. En el año de 1885, el prefecto de Ancash Francisco Noriega estableció la contribución personal con la finalidad de atender los gastos de la administración publica del departamento. Para los campesinos la contribución personal fue nefasta por que para su recaudación las

En relación a la dimensión demográfica el centro poblado mayor de Huanchac cuenta según proyecciones del INEI, con 1269 habitantes, Marián con 1723 y Unchus con 458 habitantes. La población tanto de Huanchac como de Marián tiende a crecer debido al proceso de urbanización que experimenta en estos últimos tiempos la ciudad de Huaraz. Por ejemplo, en Huanchac se viene construyendo una urbanización moderna “El Pinar” de la empresa minera Antamina, tanto para su personal administrativo como para las personas particulares que desean comprarlo. Consecuentemente, estos centros poblados se convertirán a mediano plazo en zonas urbanas tal como ocurrió con Palmira, Vichay, Acovichay, los olivos y Shancayán que pasaron a formar parte del mundo urbano, pero preservando la esencia de la fiesta patronal, aun cuando la fiesta de participación se va convirtiendo en la fiesta de espectáculo.

La actividad económica de estas comunidades gira en torno principalmente de la ganadería y la agricultura en pequeña escala. Una agricultura orientada al autoconsumo o autoabastecimiento familiar y a la economía de mercado en condiciones de subordinación. No cabe duda que en Huaraz los términos de intercambio evolucionaron adversamente para los campesinos, generando el creciente deterioro de sus ingresos reales y aumentando así las necesidades de conseguir ingresos adicionales al agropecuario que por lo general serán salariales. De esta manera, el mercado incide decididamente en el proceso de generación de oferta adicional de fuerza de trabajo campesina.

La familia campesina de estos centro poblados cuenta con recursos de tierra cultivable en tamaños que usualmente no exceden 5 hectáreas. Por lo tanto, la familia campesina es una familia minifundista. Sus recursos son asignados a producir bienes agrícolas y pecuarios; a una serie de actividades no agropecuarios que Adolfo Figueroa la denomina

autoridades emplearon procedimientos abusivos, creando el descontento popular, muy acentuado en la clase campesina

actividades Z; y a producir ingresos de salarios por el empleo temporal en mercados de trabajo.

No sólo la cantidad de recursos que posee la familia campesina es pequeña, sino que la calidad de los mismos es muy baja.

En cuanto la educación de sus miembros hay tendencias a aumentar la población alfabeta, sin embargo todavía una proporción importante de los encuestados se encuentran en, un nivel de analfabetos (véase cuadro).

CUADRO N° 10
NIVEL DE INSTRUCCIÓN DE LA POBLACION DE LOS CENTROS
POBLADOS (%)

Opciones	TOTAL		HUANCHAC	UNCHUS	MARIAN
	%	Fi	%	%	%
Analfabeto	14	53	8	16	17
Primaria incompleta	20	78	23	9	21
Primaria completa	11	44	15	15	8
Secundaria incompleta	24	91	19	29	25
Secundaria completa	19	74	21	15	19
Inst. superior incompleta	5	20	8	2	4
Inst. superior completa	4	16	4	5	4
Universidad	3	21	2	9	2
TOTAL	100	388	100	100	100

FUENTE: Encuesta UNASAM, 2001.

En relación a las tierras cultivables son de baja calidad, tierras infértiles cuya producción implica mayor costo de producción. Los pastos comunales son, asimismo, de escasa calidad. Estas comunidades operan realmente en tierras marginales. La calidad de stock ganadero es también baja. En la tecnología utilizada hay por otra parte, ausencia de insumos modernos. El uso de fertilizantes y pesticidas es lo más generalizado, pero la proporción de familias involucradas es todavía ínfima; aún más su aplicación lo hacen sin ninguna asistencia técnica. El uso de semillas mejoradas, de especies ganaderas mejoradas, de pastos mejoradas están

ausentes. Consecuentemente, es claro que las comunidades campesinas descansan sobre recursos pobres y sobre una tecnología tradicional.

Con los recursos y el conocimiento tecnológico que poseen en la actualidad es difícil pensar en formas de aumentar la producción o su ingreso significativamente. El ingreso promedio per cápita mensual es aproximadamente de 200 nuevos soles (declaración de comuneros), tenemos así la presencia de la pobreza de las familias en estos centros poblados.

La familia campesina todavía depende en gran medida de su parcela y su ganado en la generación de un ingreso total. Como segunda fuente de ingreso de importancia (después de la agricultura) es el ingreso por salarios, esto es, proveniente de la venta de su fuerza de trabajo. En esta medida la familia campesina de la zona es también una familia asalariada. Sin embargo, el ingreso por trabajo asalariado tiene mayor importancia en las familias más pobres. De otro lado, el ingreso monetario pecuario y por comercio tiene mayor importancia en las familias de estrato medio que dicho sea de paso son muy reducidas.

Esto quiere decir que los campesinos de las comunidades objetos de estudio se dedican sólo parcialmente a la actividad agropecuaria, sin embargo, consideran la actividad más importante en la obtención de su sustento económico. Aunque sea campesino a tiempo parcial, él es principalmente campesino, la parcela le da cierta seguridad económica.

Es importante hacer hincapié que la familia campesina, en general, no puede derivar un ingreso cuando menos de subsistencia de la explotación de sus propios recursos. La parcela no le daría para subsistir, aun si dedicara todo su tiempo al autoempleo. Por lo tanto, es el ingreso a mercados de trabajo lo que le permite, mediante una asignación de la mano de obra familiar, asegurar el ingreso de subsistencia .

En efecto, el valor monetario de la producción de bienes agrícolas, pecuarios y todo una gama de productos no agropecuarios como artesanía, comercio, construcción, textiles; y más el ingreso monetario por

trabajo vendría ser el ingreso total campesino. Consiguientemente el ingreso real de la familia campesina depende, en parte, del sistema de precios de mercado. Cambios en los precios de productos agropecuarios que ellos producen; o en los precios de los productos que compran; cambios en los salarios que rigen en los mercados de trabajo rurales y urbanos, dan lugar a cambios importantes en el ingreso campesino. La economía campesina de los centros poblados de Huanchac, Marián y Unchus han sufrido las consecuencias de las crisis por estar integrado al mercado.

La familia campesina de hoy produce una cantidad menor de bienes agrícolas y pecuarios que lo que hacía una familia de generaciones anteriores. Este resultado es consecuencia de la disminución en el tamaño del minifundio, erosión en la tierra agrícola, el sobrepastoreo en tierras de pastos, la invasión de malezas como el “kikuyo” en la mayor parte de la tierra.

Si como consecuencia de la expansión del capitalismo, las actividades agropecuarias y las no agropecuarias han disminuido para la familia campesina a través del tiempo, la mano de obra familiar se asigna entonces menos a esas actividades y, por tanto, en mayor proporción al trabajo salarial. Así, se vuelve mas una fuente de fuerza de trabajo barata. Las migraciones permanentes a la ciudad de Lima y las migraciones temporales a la agricultura comercial de Barranca y Huaral son indicaciones claras del nuevo papel del campesinado de esta parte del País.

3.2. -Creencias Religiosas

3.2.1. - La existencia de Dios

En este capítulo analizaremos los resultados de la encuesta que aplicamos a la población de las tres comunidades. En este sentido empezaremos con los datos relacionados a cerca de la existencia de Dios. En efecto, ante la pregunta

CUADRO N° 11

¿Usted es miembro de alguna religión?

ALTERNATIVAS	UNCHUS	MARIAN	HUANCHAC	TOTAL
SI	100%	100%	100%	100%
NO	0	0	0	0
TOTAL	55	192	141	388

El 100% de los encuestados respondieron afirmativamente, de esto el 87 % profesan la religión católica y sólo el 9 % son evangélicos. Asimismo el 100 % de la muestra cree en la existencia de Dios.

CUADRO N° 12

¿UD. QUE RELIGIÓN PRACTICA?

RELIGIONES	TOTAL	UNCHUS	MARIAN	HUANCHAC
	%	%	%	%
Católica	87	93	85	80
Evangélica	9	5.45	6.77	13
Pentecostales	0.3	0	0.52	0
Adventistas del Séptimo Día	0	0	0	0
Iglesia de los Santos de los Últimos Días	0.3	0	0	0.7
Testigos de Jehová	1	0	1.56	1
Culto a los Santos y a la Madre Tierra y a los Espíritus de los Cerros		0		0
Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal	0.4	0	0	0.7
Otra Religión	2	1.82	0	4
No Responde		0		0
TOTAL	100	100	100	100

CUADRO N° 13

EXISTENCIA DE DIOS

ALTERNATIVAS	TOTAL	UNCHUS	MARIAN	HUANCHAC
	%	%	%	%
Si	100	100	100	100
No	0	0	0	0
TOTAL	100	100	100	100

Pues bien, de estos cuadros se puede deducir que los habitantes de los tres centros poblados conservan y muestran una profunda religiosidad, en el sentido que la religión, como dice Pedro Castón⁵⁰, está presente en todas las dimensiones de la vida social del grupo cohesionándolo y dándole sentido. La religiosidad constituye el comportamiento religioso más a menudo y enraizado en comunidades de Huánchac, Unchus, Marián. Este arraigo de religiosidad que parece persistir en las últimas décadas, es observable en las zonas rurales de Huaraz.

Las creencias rurales en estas zonas se refieren al reconocimiento de seres sobrenaturales, por medio del cual se expresa la visión del mundo y, especialmente la relativa al origen y fin del universo y del ser humano. Como postula Otto Maduro, algunas sociedades y ciertos grupos sociales tienden a elaborar una visión del mundo total o parcialmente religioso⁵¹.

Ciertamente, el panteón andino está formado por Dios y los santos y por los apus y la pachamama, aunque la mayoría de los ritos vayan dirigidos a los intermediarios católicos (santos); sin embargo, el culto a seres sobrenaturales de origen prehispánico aun se siguen practicando en la sierra sur⁵², pero no se dan en el Callejón de Huaylas, particularmente en la sociedad rural de Huaraz. Es decir, el panteón de nuestras comunidades de Huaraz lo ocupan el Dios cristiano y los santos, que son las imágenes religiosas, que simbolizan a los seres del mundo sagrado (Jesucristo, la virgen y los santos canonizados) y que pueden convertirse en verdaderas “hierofanías”⁵³ o representaciones del poder de Dios que se han encarnado en la historia y en la vida concreta del campesino. Dicho de otro modo, la población de los tres centros poblados no creen ni en los apus ni en la pachamama, como consecuencia probablemente de un largo proceso por el cual la gran mayoría de la

⁵⁰ Pedro Castón Boyer. Funciones de la religión popular en la sociedad rural y en la sociedad urbana de Andalucía. op. cit. 1989 Pág. 464.

⁵¹ Véase Otto Maduro. Religión y conflicto social. op. cit. 1980 Págs. 127 – 129.

⁵² Manuel Marzal. op. cit. 1988. P. 217.

⁵³ Manuel Marzal. La transformación religiosa p. 47

población autóctona aceptó el sistema religioso católico que trajeron los misioneros españoles. Dicho sistema estaba constituido por un conjunto de creencias, ritos y formas de organización y normas éticas peculiares. Este proceso en parte aditivo, en parte sustitutivo y en parte de síntesis es denominado en las palabras de Marzal la aculturación religiosa andina. Ello denota que estas comunidades rurales recibieron desde el inicio de la cristianización, un insistente impulso de aculturación religiosa sustitutiva, o una “religión nueva” en el sentido de Darcy Ribeiro⁵⁴. Por eso tales comunidades se caracterizan por profesar predominantemente el catolicismo. Por tanto, la religión campesina en nuestro medio es una forma del catolicismo popular que tiene como cuestión central la fiesta religiosa. Reinterpreta con cierta frecuencia el sistema religioso de la Iglesia institucional, añadiendo o cambiando los significados oficiales desde la experiencia de la cultura popular.

Para Marzal el catolicismo popular como se dijo líneas arriba, es principalmente la religión de los pobres, que encuentran en sus formas religiosas un modo propio de vivir su fe y aun de expresar su solidaridad social⁵⁵. Marzal en su obra “Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima”, hace una apretada síntesis sobre el sistema religioso del catolicismo popular, así subraya entre las creencias: la aceptación de un Dios cercano, providente, de los santos que premian y castigan, que se manifiesta en los momentos difíciles por sueños; entre los ritos: las fiestas patronales de los santos y las peregrinaciones a los santuarios, los ritos de transición o de pasaje, como el bautismo, el matrimonio y los ritos fúnebres; entre las formas de organización indica la aceptación del sacerdote católico como ministro de ritos plenamente admitidos y la aceptación de las cofradías dedicados al culto de los santos⁵⁶. Por lo tanto, no se trata en ningún caso de un simple préstamo o trasplante cultural, sino que hubo reinterpretaciones de la religión oficial y los que

⁵⁴ Darcy Ribeiro. *Las Américas y la civilización*. 1969. Citado por Marzal, 1983: 56.

⁵⁵ Manuel Marzal. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. pp. 86 – 192.

⁵⁶ *Ibíd.* p. 192

siguen habiendo, porque el catolicismo popular es una realidad viva, que sigue desarrollándose en medio de nuevos contextos sociales⁵⁷. Sin duda el esquema de Marzal puede aplicarse al sistema religioso de la población rural de las tres comunidades ya que se trata de un pueblo que cree en Dios y en los santos, porque las fiestas patronales constituyen un rito fundamental, pues por medio de ella se implora a Dios y a los Santos, se agradecen los “milagros” obtenidos y se cumplen las promesas hechas.

3.2.2. - Razones de la Existencia de Dios

Del cuadro 14 se desprende que la razón principal de la existencia de Dios para la población de Huánchac, Unchus y Marián es “Dios nos escucha y ayuda en la vida diaria” (43 %, 47 %, y 46 % respectivamente)

CUADRO N° 14
RAZONES DE ACEPTACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Razones	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Por haber creado el mundo	33	36	34	31
Porque Dios nos escucha y ayuda en la vida diaria	45	46	47	43
Por el testimonio de la Biblia	18	13	15	23
Por otro motivo	4	5	4	3
TOTAL ENCUESTADOS	388	55	192	141

La segunda razón es la “creación del mundo y del hombre”.

La tercera, mucho menos significativo es el “testimonio de la Biblia”, el cual corrobora la escasa importancia de la Biblia en la vida religiosa del pueblo .

⁵⁷ El catolicismo popular responde la importante pregunta del sentido de la vida y tiene gran capacidad de adaptarse a las nuevas situaciones. Así la religión popular campesina se reconstruye o se recrea, ante la emigración a la ciudad, especialmente la fiesta patronal.

Sin duda los motivos relacionados con Dios y su ayuda en la vida diaria tiene predominancia, o sea se trata de una motivación mas existencial que intelectual. Para este grupo de encuestados, Dios no es la explicación última del mundo y del hombre, sino más bien una realidad superior y viva, que influye en la vida diaria. Este grupo social convierte a Dios en una solución de emergencia para los problemas que afectan a la comunidad. Dios es necesario para conservar la propia existencia. Por eso puede afirmarse que en la fe católica popular encuentra el creyente la liberación de sus problemas y tensiones (Marzal, 1988: 65). Como anota Enrique Dussel, el pueblo católico, al no poder alcanzar por su estado de pobreza, sobreexplotación los bienes cotidianos de subsistencia (salud, alimento, trabajo, casa, educación, buena cosecha, buen viaje, etc.), encomienda dichos bienes al patrono, al santo, a la divinidad que otorga por milagro o especial don el objeto deseado⁵⁸. El campo religioso ocupa toda la vida, la vida está transida de trascendencia.

Las teorías psicológicas de la religión van a corroborar las argumentaciones anteriores. En efecto, para Jung hay una poderosa razón empírica por lo que cultivamos pensamientos que nunca podremos probar y es que estos cumplen una función práctica. El hombre necesita ideas y convicciones que le den sentido a su vida y que le permiten encontrar un lugar en el universo (1964: 76. Citado por Morris: 211). Sobre el valor terapéutico de la religión escribe el autor que los mitos y las creencias religiosas son una especie de terapia mental ante los sufrimientos y ansiedades de la humanidad: hambrunas, guerras, la vejez, la muerte (1964: 68. Citado por Morris: 212). Para Jung la religión es una teodicea que da sentido a la vida, permite a los seres humanos enfrentarse a los momentos críticos de la vida: muerte, enfermedad y otras desgracias.

Apunta en esta línea David Hume cuando expresa “las ideas de la religión no surgieron a raíz de la contemplación de las obras de la

⁵⁸ Frans Damen y Esteban Judd. Cristo crucificado en los pueblo de América Latina. p. 37.

naturaleza, sino de una actitud de preocupación ante la vida y de esperanzas y miedos incesantes que estimulan la mente humana (Morris: 177). Igualmente Vergote considera a la religión como respuesta a las frustraciones... Sostiene que la fe en la providencia puede ser una respuesta a la angustia⁵⁹. Esta visión general de la motivación religiosa nos ayuda a explicar los datos cuantitativos obtenidos mediante la encuesta, que dicho sea de paso confirman la teoría de la motivación religiosa, por cuanto las creencias y rituales del campesino están arraigados en su vida cotidiana, Dios y las imágenes son sus protectores. De ahí la confianza tanto en Dios, los santos como en la sabiduría de su comunidad; también la oración de petición y agradecimiento al Dios que salva a su pueblo. Por eso como se puede apreciar en los siguientes datos, para el 82 % de informantes es muy importante la presencia de Dios en su vida.

CUADRO N° 15
IMPORTANCIA DE LA PRESENCIA DE DIOS EN SU VIDA

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Muy importante	82	85	83	82
Algo importante	13	8	14	13
Ni mucho ni poco	3	2	3	2
Poco importante	2	5	-	3
TOTAL	100	100	100	100

Sin duda el escenario donde se desenvuelve la religiosidad popular es una sociedad con un crecimiento vertiginoso de excluidos sociales que tiene más necesidad de Dios. Como escribe Max Weber⁶⁰:

“ Los oprimidos o, al menos aquellos amenazados por el sufrimiento, necesitan profetas y redentores, los afortunados, los propietarios, los grupos dominantes no sienten esa necesidad. Por consiguiente, los grupos sociales menos favorecidos suelen ser en la mayoría de los casos los destinatarios naturales

⁵⁹ Vergote. Psicología religiosa. pp. 131 – 166. Citado por Marzal. Estudios sobre religión campesina. pp. 65, 66.

⁶⁰ Max Weber. Economía y sociedad. p. 393.

de las profecías que anuncian una religión de redención. En cambio lo que las clases privilegiadas pedían a la religión, si es que pedían algo, era asegurar su legitimidad... por tanto cuanto más baja sea una clase social, más intensa será la necesidad de un salvador”.

En consecuencia, es de importancia capital la figura de Dios en tales centros poblados, Dios y el hombre están más juntos, son inseparables, por cuanto se trata de un ser divino que escucha y ayuda en la vida cotidiana mediante el milagro. El milagro le mantiene vivo a la devoción popular. Para el campesino el milagro es todo favor recibido de lo sagrado, de ahí la necesidad de pasar el cargo, de cumplir las promesas, esto es, es dar para recibir sabiendo que habrá que retribuir. O sea, se plantea en términos de reciprocidad. Pero como anotamos supra, el campesino para resolver sus problemas no espera únicamente los milagros de Dios, sino también de su capacidad creativa y sabiduría. Es decir, para la gente del campo Dios lo escucha y lo salva y actúa en su favor, razón por la cual siguen confiando en él, aunque el cumplimiento de sus peticiones se aplaze. Consiguientemente, Dios continúa siendo muy importante, esto es, se trata del fuerte sentido de la presencia y de la actuación de Dios en los ámbitos de la vida cotidiana principalmente del campesino. Pero también el campesino apela a su sabiduría que es exuberante y lo adquiere mediante su contacto permanente con la naturaleza, la tierra, para resolver los problemas cotidianos.

Es indudable que una cuestión central es la penetración y consolidación del capitalismo en el mundo rural de Huaraz que tiende a carcomer la relación colectiva y salvífica con Dios y los santos, pero a pesar de la penetración cultural de las clases dominantes en la sociedad rural, el campesinado es capaz de enfrentar el actual proceso de cambios en el mundo rural, que pretende afectar su religiosidad. Es intransigente ante los ídolos del mundo moderno, que asedian cada vez más al campesinado. Porque como postula Irarrázabal, la religiosidad campesina no es una parcela, está presente en toda la vida del creyente y marca

todo el mundo rural⁶¹. Consecuentemente, lo religioso en nuestras comunidades rurales lo encontramos tremendamente imbricado con los otros aspectos de la vida social del grupo. Así, la religiosidad tiende a persistir a pesar del avance de la modernización, y por ende coexistir con el sistema. Precisamente en este contexto social donde viene proliferándose la incertidumbre por ende la inseguridad, la frustración y la pobreza, la religiosidad popular cobra más importancia por cuanto mediante su referencia en Dios y en los Santos intenta resolver los problemas de aquí y de ahora. Asimismo, la religiosidad al tratar de facilitar la integración y la participación activa del campesinado, adquiere mayor presencia en tales centros poblados precisamente en el proceso de modernización, de esta manera la religiosidad popular campesina tiende a coexistir con la modernidad.

En conclusión, para el campesino los motivos de la existencia de Dios está relacionado fundamentalmente con la ayuda de Dios en la vida diaria, por lo tanto se trata de una motivación más existencial que intelectual. Para los encuestados, Dios es necesario e importante para la solución de los problemas, consiguientemente tienen necesidad humana de Dios para conservar la propia existencia de la comunidad. La religiosidad campesina está presente en la vida del creyente y marca el mundo rural, no obstante, de la penetración de la modernización capitalista en el área rural, que provoca más frustraciones, pero a la vez más perdurabilidad de la religiosidad popular que pretende buscar respuestas a las frustraciones, la escasez, la pobreza, la incertidumbre. Asimismo, se percibe su confianza en su sabiduría, en sus propios esfuerzos para la solución de sus problemas.

3.2.3.- Ocasiones en que recurre a Cristo y a los Santos.

En el cuadro N° 16 se puede percibir el predominio de la

⁶¹ Diego Irarrázabal. Op. Cit. p. 147.

enfermedad (la vida) como oportunidad para acudir a Cristo: 50 % en Huanchac, 57 % en Marian y 42 % en Unchus; le sigue, los problemas económicos (sociales).

CUADRO N° 16
OCASIONES EN QUE RECORRE A CRISTO Y A LOS SANTOS

Opciones	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Cuando estoy o alguien está enfermo	52	42	57	50
Cuando la situación económica está muy difícil	36	40	32	40
Cuando reclama sus tierras	9	18	8	6
Otros	3	0	3	4
TOTAL	100	100	100	100

con un 40 % en Huanchac, 32 % en Marián y 40 % en Unchus, con el cual una vez más, aparece estrechamente vinculada la experiencia religiosa de estas comunidades con las necesidades vitales. Es usual reconocer que la religiosidad popular se mueve por motivaciones inmediatas y necesarios urgentes. Por eso desde la perspectiva de José Gonzáles tiene un carácter pragmático y utilitario en sus relaciones con lo sagrado... Así la religiosidad popular vive su experiencia religiosa en estrecha relación con las necesidades vitales: enfermedad, pobreza, muerte, favores, milagros, promesas⁶². Para los encuestados “Cristo es quien ha dado la vida por los hombres”, por tanto, es el único capaz de llegar al extremo de dar su vida, que es lo más apreciado por la población rural (salud). De ahí la certeza de que Cristo es capaz de ayudar en situaciones desesperadas, porque según los testimonios es defensor de los pobres. Consiguientemente, siendo la religiosidad popular predominantemente vivida por los sectores pobres del campo y de la ciudad, se comprende que las necesidades materiales sean una obsesión permanente y un

⁶² José Luis Gonzáles Martínez. La religión popular en el Perú. p. 92

continuo tema de oración⁶³. De esta manera, la religiosidad popular denota una defensa de la vida en la medida que Cristo y los santos protegen de sequías y heladas, de pestes y enfermedades, del desempleo y el hambre. Asegura la producción y la subsistencia material del campesinado. Es sabido que la relación del campesino con el objeto sagrado no se funda en el conocimiento de la vida del santo (Parker, 1993: 196) sino en el reconocimiento de su poder sagrado y de su capacidad mediadora. Este reconocimiento siempre está basado de un modo u otro, en la presencia del milagro⁶⁴, tomado como hierofanía. Desde la visión de la lógica de la religiosidad popular es impensable un movimiento devocional sin un milagro patente, puesto que la religión campesina es (entre otras cosas, ciertamente, pero de modo esencial) la religión del pobre, de aquel a quien la sociedad le niega lo necesario para vivir y sólo le queda buscar el favor de lo sagrado o de los santos (Teresa Van Ronzelen, 1992: 280). Pero además de ser el punto de arranque del movimiento devocional, el milagro es el elemento que sostiene viva la devoción como fenómeno colectivo y personal. En las tres comunidades campesinas casi todos los comuneros buscan un milagro esperado o agradecen un milagro recibido. De todas formas, es el aliciente principal. En Huaraz, el reconocimiento del campesinado de los “milagros” de Cristo sintetizado en el Señor de la Soledad no tienen límites se trata de un Cristo protector de los males: de sequías, inundaciones, aluviones, enfermedades, etc. Esta imagen de Cristo es venerado tanto por las comunidades campesinas como por la gente de la urbe del Callejón de Huaylas y de Conchucos. Por sus milagros se han incrementado fieles en

⁶³ Véase José Gonzáles. Cristo en el centro de la fe popular. En Frans Damen y Esteban Judd. Op. Cit. pp. 83 – 97.

⁶⁴ Para el pensamiento popular “milagro” es todo favor recibido de los santos o imágenes que no es posible mediante las leyes sociales por que la sociedad parece ensañarse contra ellos. Y si sobrevivir, físicamente, es difícil, el que la sociedad les reconozca y respete sus derechos, se hace imposible. En tal situación ¿Cómo renunciar a acudir a quien tiene poder para otorgar lo que las otras instancias les regatean?. Ese es el milagro. Sin embargo, para el campesinado buscar el milagro no implica abandonar o no participar de los medios sociales que pueden estar al alcance de las clases populares en sus demandas por otras condiciones sociales.

la zona costeña de Pativilca, Paramonga y Barranca. En épocas de sequía preside la misa rogativa y sale en procesión acompañado por los Santos y las Vírgenes de distintas comunidades campesinas. Es decir, solamente en momentos muy difíciles recorre, el Señor de la Soledad, por las principales calles de la ciudad acompañado principalmente por la población rural. Así, Cristo interviene constantemente en la vida del campesino tratando de “ayudar con sus milagros” en las dificultades materiales. En consecuencia, como dice José Gonzáles Martínez la presencia de Cristo en la vida cotidiana es vista, predominantemente bajo el aspecto de la ayuda y “milagros” que dispensa a los creyentes... Es así como se establece una relación especial entre la vida de Cristo y la vida del pobre... Sin embargo, el Cristo de la religiosidad popular, aún viéndole como identificado preferentemente con la causa de los pobres, no excluye a nadie (1987: 85, 86, 90). Para Marzal en la religiosidad popular:

“Cristo se revela en una determinada imagen, cada Cristo concreto (Señor de los Milagros, o el Señor de Huanca) actúa como intercesor o mediador; Cristo es celebrado sobre todo en la fiesta patronal; se relaciona la gente con Cristo por medio de las promesas y; se relaciona Cristo con la gente por medio de sus milagros o castigos” (1988: 162 – 164).

Se trata de una relación recíproca: el pueblo acude a Cristo para conseguir favores y Cristo se acerca al pueblo mediante sus milagros, que despierta y acrecienta la devoción en Cristo. Por lo tanto, como ya se dijo líneas arriba la religiosidad popular campesina se mueve por motivaciones inmediatas y necesarias urgentes. Esto nos hace pensar que posee un carácter pragmático y utilitario en sus relaciones con lo sagrado, relaciones que, en cierto modo, desdicen de actitudes y “gratuidad”, según las cuales habría que dirigirse a Dios por ser quien es más que por los favores que nos puede dispensar (José Luís Gonzáles, 1987: 92).

A continuación transcribimos algunos testimonios de los campesinos:

“Tengo fe en Cristo por que es hijo de Dios y tiene mucho poder para hacer milagros. Cuando estoy enfermo o tengo otros problemas no deajo de pensar en el Señor de la Soledad y en los Santos, ellos me ayudan, pero siempre le llevo sus flores”.

“El Señor de la Soledad es milagroso él está con los pobres, los santos también son milagrosos pero hay que tener fe. Toda las promesas que hago

tengo que cumplir por que sino no te ayuda. Ellos saben mis problemas y me ayudan a solucionar”.

“El Cristo más milagroso que tenemos es el Señor de la Soledad, lo mismo San Miguelito es milagroso ellos tienen más poder que cualquiera y precisamente con sus milagros me ayudan a resolver mis problemas, por eso cada año tengo que darle algo, bien como qelli o llevarle sus velas, flores”.

Como se puede apreciar el campesino tiene devoción en Cristo y en los Santos por que le ayudan a solucionar sus problemas mediante los milagros, pero también la gente hace promesas por sus favores, dicho de otro modo la relación con Cristo y los Santos se expresa en un clima de reciprocidad, como subraya Marzal en el párrafo anterior Cristo se relaciona con la gente a través de los milagros o castigos y el campesino con Cristo mediante las promesas.

En conclusión, el campesino acude a Cristo principalmente cuando él o la familia está enfermo y también cuando la situación de la pobreza les afecta cada vez en mayor intensidad, por eso la religiosidad campesina vive su experiencia religiosa en estrecha relación con las necesidades vitales: salud, vivienda, alimento. Trabajo, educación, etc. En Huaraz Cristo está condensado en el Señor de la Soledad que es objeto de veneración por sus “milagros” por parte de la población en general y del campesinado en particular. De ahí que las necesidades materiales sean una obsesión permanente y un continuo tema de oración.

3.2.4. - El campesinado y el Dios cercano.

En el cuadro N° 17 se puede observar que un 64 % de la población campesina “siente cerca a Dios”. Si revisamos con detalle el 72 % de comuneros de Huanchac sienten cerca a Dios, le sigue Unchus con un 71% y Marián con un 69 % de encuestados.

CUADRO N° 17
¿HA SENTIDO A DIOS CERCA ALGUNA VEZ?

CATEGORÍAS	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Si	64	71	69	72
No	36	29	44	28
TOTAL	100	100	100	100

Pues bien, desde el punto de vista de Manuel Marzal⁶⁵ el modo más importante de sentir la cercanía de Dios es la oración y la meditación personal. Es decir Según Marzal en el mundo tradicional al lado de una religiosidad más ritual, se da también una relación con Dios más personal. El segundo factor de cercanía de Dios son las dificultades de la vida (enfermedad, la desgracia familiar). Al respecto Vergote⁶⁶ escribe en su libro “Psicología religiosa”:

“Las múltiples frustraciones del pueblo se revelan como poderosos resortes del comportamiento religioso. La necesidad de una asistencia providencial en las dificultades materiales, la espera de una ayuda sobrenatural en la lucha moral y en las pruebas afectivas, la angustia de la muerte agudiza en el campo de batalla o en el otoño de la vida, son situaciones que estimulan intensamente la actividad religiosa. No olvidemos sin embargo la ambivalencia de estos motivos, que llevan en sí los gérmenes de la incredulidad y del escepticismo”

Como es evidente, la dificultad y la consiguiente frustración hacen al ser humano tomar conciencia de su limitación... Y por eso postula la existencia y recurre al ser ilimitado y necesario (Marzal, 1988: 94). Para el campesino hay un Dios providente, que se preocupa de los hombres en sus necesidades concretas. Pero cuando no se logra la solución del problema concreto dice Vergote, el hombre podría tomar más bien una postura irreligiosa.

El tercer factor de cercanía son los sueños, en el mundo andino el sueño se toma muchas veces como “revelación”. Por ejemplo la revelación de la virgen o de un santo bien directamente o mediante una persona conocida del lugar pidiéndole algo para ella o él o para la persona

⁶⁵ Véase Manuel Marzal. Op. Cit. 1988, pp. 93 – 96.

⁶⁶ A. Vergote. Op. Cit. p. 176. Citado por Marzal. Op. Cit. 1988, p. 94.

que pasa el cargo. Asimismo, reviven en los sueños sus experiencias y frustraciones cotidianas, dentro del marco de su propia concepción religiosa. Es usual escuchar en nuestras comunidades a cerca de la “revelación del santo o de la Virgen relacionado con la fiesta. Transcribimos el testimonio de la gente:

“Una señora blanca parecida a doña catalina me reveló que le regalara pañales para sus hijos, pero me llamó la atención por que ella está mejor que yo; al día siguiente el capitán llegó a mi casa con una botella de licor para que le diera cama para su banda de músicos. Es decir la Mama Ashu ya estaba solicitando con anticipación para su pasante”.

“Un año cuando fui mayordomo me acosté preocupado por que me faltaba cuyes para mis qellis, esa noche San Miguel me reveló que cogiera una manta y con eso me fuera a Jinua que allí me esperaba. Efectivamente apenas amaneció me fui a ese lugar y allí encontré bastante papa, cuyes me regalaron mis familiares y amistades. El Señor sabe que somos pobres, nos ayuda para pasar la fiesta”.

Los otros factores de cercanía de Dios son el culto público en el templo (en la misa se reza y conversa con Dios) y la soledad (mediante la meditación personal).

En conclusión, una gran mayoría de los encuestados sienten cerca a Dios providente que se preocupa de sus necesidades materiales o vitales, por consiguiente se hace presente en las dificultades de la población rural.

3.2.5.- El campesino y la creencia en la ambivalencia de Dios y los santos

El cuadro 18 nos muestra que el 78 % de encuestados respondieron afirmativamente, esto es, “Dios premia y castiga” durante la vida presente. Para el pensamiento andino “todo se paga en esta vida”, “en esta vida está el infierno y el cielo”, etc. En cambio el 21 % opina que Dios no premia ni castiga a los hombres durante la vida terrena porque sostienen que Dios no es vengativo, Dios no es malo por lo tanto no castiga, que en esta vida cada uno construye su destino y su historia y que Dios se guarda para premiar y para castigar en el más allá.

CUADRO N° 18
DIOS PREMIA Y CASTIGA EN ESTA VIDA

CATEGORIAS	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Si premia y castiga	78	86	78	74
No premia ni castiga	21	14	22	26
TOTAL	100	100	100	100

Esto denota que hay en la percepción del campesino desgracias naturales que tienen su propia causa, de orden físico o social y desgracias “numinosas” en el sentido de Marzal, que tienen su sello divino. Lo mismo sucede con los hechos agradables que acerca a Dios a la vida de las personas, da un sello divino a muchas cosas buenas y malas de la vida y es una razón para convertir a Dios en un Dios para el aquí y para el ahora (Marzal, 1988: 168). Veamos a continuación el testimonio de las personas que afirman que Dios premia y castiga en la vida presente:

“Es verdad que Dios premia y castiga en esta vida. A la gente que quita las chacras, a los que hacen daño a los prójimos, Dios castiga para que se arrepientan. Pero a las que cumplen con los diez mandamientos, a los que ayudan a los pobres Dios los protege, les cuida de todo mal”

“Nuestro todopoderoso nos premia y castiga en este mundo, a la gente mala Dios le quita todo, mueren sus animales, cualquier desgracia le sucede. Pero a la gente buena el Divino siempre le da más salud, aumenta sus animales, no le abandona, hecha bendiciones para que todo le vaya bien”

“El Divino creador nos está mirando del alto, el sabe quien es bueno y quien es malo, cuando oramos con toda devoción y cumplimos con la palabra de Dios nos hace milagros tenemos para comer, por ejemplo cuando fui qelli (obsequiante) en la fiesta de San Miguelito me ayudó bastante, me dio trabajo, a mi hijo también. Pero cuando uno es malo por más que tiene, tarde o temprano el Divino Redentor te quita todo, se queda en nada, por eso nunca hay que desear mal para nuestro prójimo, hay que dejar en manos del Señor, él es el mejor justiciero”.

Para el campesinado (nuestros entrevistados) Dios premia, ayuda en esta vida, pero también castiga cuando la conducta de la persona no es agradable a los ojos de Dios. A propósito del castigo, Max Weber⁶⁷ subraya que “la infracción del orden ético amparado por Dios provoca su ira contra sus adeptos y castiga sus culpas – sus pecados, que son la verdadera causa – con decisiones desfavorables. Así educa

⁶⁷ Max Weber. Economía y sociedad. p . 354.

Dios a su pueblo elegido. La contravención a la voluntad del Dios es ahora un “pecado” ético sobre la “conciencia”, independientemente de las consecuencias inmediatas, los males que caen sobre el individuo son calamidades queridas por Dios y consecuencia del pecado; y el individuo trata de librarse, de “salvarse” mediante una conducta “piadosa” agradable a la divinidad”.

Para Weber Dios castiga a la persona que infringe las normas divinas. Esto es, el “pecado” de sus adeptos provoca el disgusto ético de Dios que puso aquel orden bajo su protección. De modo, para salvarse es importante mostrar, según Weber, una conducta agradable, generosa a Dios.

En relación al tema Enrique Dussel⁶⁸ escribe:

“En la religiosidad popular el Dios de los pobres es el padre eterno, siempre próximo a quien el pueblo se dirige como por connaturalidad, pero que se expresa en actos: en la lluvia, en la buena cosecha, en la salud, en el buen viaje. Es justo pero bondadoso; es fiel pero con frecuencia trágicamente causa males y desastres ante los que hay que resignarse”.

La tesis de Dussel tiene relación con la visión campesina cuando hace referencia a la lluvia, la buena cosecha, la salud como un premio divino; y los males y desastres como un castigo o decisión desfavorable de Dios. Es decir, desde la perspectiva de la religiosidad popular campesina Dios premia y castiga en esta vida.

Así mismo, José Gonzáles⁶⁹ hace referencia acerca de la idea de gratificación y castigo de Dios que mantiene la religiosidad popular. De ahí dice – el carácter globalizante de la religiosidad popular. Impregna todo y no hay actividad humana que quede al margen ni fuera del sentido religioso. En cada momento y en cada compartimiento de la vida se vive una relación con el poder benéfico de Dios y los Santos.

La creencia en un Dios que premia y castiga está enraizado en el campesino. Al respecto Marzal⁷⁰ señala como causas probables de esta

⁶⁸ Enrique Dussel. Religiosidad popular latinoamericano. En Op. Cit. p. 40

⁶⁹ José Luís Gonzáles. Op. Cit. p. 224.

⁷⁰ Véase Manuel Marzal. Op. Cit. pp. 86 – 88.

creencia “la espiritualidad que transmiten los sacerdotes” (en los sermones desde la colonia hasta tiempos mucho más recientes se ha insistido en el rasgo de un Dios que premia y castiga. El contenido del antiguo testamento que presenta imágenes de un Dios que premia y castiga en esta vida y que juega tanto con la idea del bienestar material y humano, como garantía de la benevolencia de Dios, y a su vez, con la idea del mal, como castigo por el pecado, ha influido mucho en la vida religiosa de los católicos); “La reinterpretación que la población hace del mensaje evangélico” (en base al mensaje sacerdotal y la ambivalencia de los dioses prehispánicos de premiar y castigar va ser trasladada por la población andina no sólo al culto de los santos, sino al mismo Dios cristiano);”La reinterpretación se va a dar sobre todo para explicar el castigo”.Consiguientemente en la población rural de Huaraz la creencia en la ambivalencia de Dios y los santos de premiar y de castigar está muy extendido. Así según los encuestados Dios puede castigar con las enfermedades (52 %) con la escasez de cosechas (40 %) y la muerte de animales (6 %). Igualmente Dios puede premiar dando buena salud (60 %), buena cosecha (22 %), asegurando éxito en el negocio (11 %) y con el aumento de animales (5 %).

CUADRO N° 19

¿ EN QUE CONSISTE EL CASTIGO DE DIOS Y LOS SANTOS?

CATEGORIAS	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Escasez de cosechas	40	35	42	40
B) Con la enfermedad	52	51	52	52
C) Muerte de animales	6	11	6	4
D) Otros	2	3	0	4
E) No sabe / no opina	0	0	0	0
TOTAL	100	100	100	100

CUADRO N° 20

¿EN QUE CONSISTE EL PREMIO DE DIOS Y LOS SANTOS?

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Dios da buena salud	60	62	60	56
B) Éxito en los negocios	11	11	8	14
C) Buena cosecha	22	16	22	25
D) Aumento de animales	5	9	7	3
E) Otros	-	-	-	-
F) No sabe / no opina	2	2	3	2
TOTAL	100	100	100	100

Finalmente, cuando se preguntó a la población si Dios y los santos castigan a los campesinos que no quieren recibir el cargo. El 34 % responde que Dios sólo castiga cuando tiene suficiente dinero, se comprometen y no cumplen”; el 24 % contesta que Dios y los santos castigan “ si tienen dinero y no quieren pasar el cargo, pero a los pobres los comprende”; para el 21 % “es una obligación que todo hijo de Dios pase la mayordomía o capitanía”, y el 13 % opina que “ ni Dios ni los santos castigan”.

CUADRO N° 21

DIOS Y LOS SANTOS CASTIGAN A LOS CAMPESINOS QUE NO QUIEREN PASAR EL CARGO

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Dios sólo castiga cuando tienen suficiente Dinero, se comprometen y no cumplen	34	35	31	39
B) Es una obligación que todo hijo de Dios pase la mayordomía o capitanía	21	18	22	20
C) Dios tiene poder y así puede hacer que mueran sus animales	6	2	12	0
D) Si tiene dinero y no quieren pasar el cargo Dios los castiga, a los pobres los comprende	24	22	24	25
E) Ni Dios ni los santos castigan	13	18	10	14
F) Otros	0	0	0	0
G) No sabe / no opina.	2	5	1	2
TOTAL	100	100	100	100

Como se puede apreciar el castigo de Dios desde la visión campesina es principalmente para la gente que tiene poder económico que se compromete pasar el cargo y no lo hace o no quiere pasar el cargo de mayordomo o capitán. Si embargo, un número no despreciable de encuestados opina que es una obligación de la población pasar el cargo y, en caso contrario, Dios puede castigar con la disminución de cosechas, las enfermedades, la muerte de animales, y la misma muerte de personas. La interiorización de esta motivación se debe al largo periodo de tiempo, en el que los cargos fueron obligatorios. En dicha interiorización jugó un papel muy importante el clero, por las distintas presiones que ejercía sobre los devotos, desde su nombramiento obligatorio hasta la simple invitación en un clima de fin de fiesta y de lamentos, “porque ya nadie quiere celebrar a los santos”. Por ser la fiesta tan importante en el sistema religioso y aun social de las comunidades andinas, no es de extrañar que se considere “pecado” el no pasar el cargo por parte de la persona que puede hacerlo, y que la sociedad “invente” el mecanismo de control social de un Dios que castiga y que la memoria popular conserve ejemplos de castigos por esta causa y que muchos interpreten así algunas de las desgracias de que son testigos (Marzal, 1988: 88). A propósito recojo dos testimonios:

“Un año me negué pasar el cargo de mayordomo por que es mucho gasto esa noche los ladrones se llevaron mis tres vacas ya no pude recuperar, por eso hay que aceptar sin decir nada por que la misma patrona quiere que uno le sirva. Ella es milagrosa pero también castigadora”.

“Cuando entré capitán le dije a mi primo que me obsequiara cinco gruesas de avellana para la fiesta de San Miguelito él me negó, ese año le fue muy mal, murió su padre, se enfermó su esposa, todo lo que tenía acabó en su curación y quedó sin nada, en la ruina. El no me aceptó teniendo, pudiendo y eso fue el castigo de San Miguelito”.

De aquí podemos inferir que en las comunidades campesinas que viven intensamente una perspectiva religiosa (se les puede llamar sacralizadas en contraposición a la secularización de la sociedad moderna) corren el riesgo de mezclar las perspectivas y así no es extraño que dan justificaciones o explicaciones religiosas a los problemas como el

de la explotación socioeconómica (Marzal, 1988: 108), la crisis económica, la pobreza, etc.

En conclusión, el campesinado de las tres comunidades creen en la ambivalencia de Dios y los santos que premian y castigan, tal creencia está fuertemente enraizado en la vida cotidiana del campesino. El castigo consiste por lo general en enfermedades y escasez de cosechas. Asimismo, desde la visión campesina, Dios y los santos castigan principalmente a las personas que tienen dinero, se comprometen y no cumplen o simplemente no quieren pasar el cargo de mayordomo o capitán, aunque para un porcentaje importante de los encuestados es una obligación pasar el cargo.

3.2.6.- Dios y las diferencias económicas y los desastres de la naturaleza

Se formuló la pregunta en los siguientes términos: ¿Para usted Dios es responsable de las diferencias económicas que hay en Huaraz entre ricos y pobres?. Sólo el 25 % respondió que Dios es responsable, en cambio la mayoría (el 73 %) dijo que no es responsable, parece que se

CUADRO N° 22

DIOS Y LAS DIFERENCIAS ECONOMICAS ENTRE RICOS Y POBRES

OPCIONES	TOTAL	UNCHUS	MARIAN	HUANCHAC
	%	%	%	%
A) Es responsable	25	25	23	27
B) No es responsable	73	75	72	73
C) No sabe / No opina	2	0	5	0
TOTAL	100	100	100	100

debe sobre todo al trabajo, tenemos algunos testimonios:

“los que trabajan tiene para comer, vestirse, estudiar, ellos tienen el futuro asegurado. Ser rico o pobre no depende de Dios eso depende más de nosotros”.

“El trabajo es la base, mientras haya trabajo no tenemos por que estar mendigando ante nadie. Si soy pobre es por que no tengo un trabajo estable, ojalá tenga suerte de conseguir un buen trabajo. Si soy pobre no tengo por qué acusar a Dios, somos sus hijos y Dios es igual con todos”

“Lo que pasa que algunos somos ociosos, o a veces lo que ganamos lo gastamos tomando, no pensamos en el futuro de nuestros hijos, nosotros mismos tenemos la culpa, Dios no nos hace faltar un trabajo, pero el asunto es que no sabemos aprovechar lo derrochamos en cosas que no sirven después estamos en la miseria. Si trabajáramos con responsabilidad como los ricos, seríamos igual o mas que ellos”

“Los responsables de nuestra pobreza son los gobernantes y los abusos de los ricos; de los pobres siempre se olvidan. Dios no tiene que ver nada, él no tiene la culpa los ricos y los gobernantes son los responsables de nuestra pobreza. Los gobernantes solamente se dedican a robar y nosotros somos cada vez más pobres, encontrar trabajo se hace más difícil por que papá gobierno jamás se interesó por los campesinos y obreros. Por eso somos analfabetos o la mayoría tenemos solamente primaria, mientras que los ricos han estudiado en la universidad”.

Pues bien, un sector de los campesinos atribuye las diferencias al trabajo. Pero un entrevistado atribuye a la clase política, a la clase alta y a la escasa preparación académica del campesino que los impide acceder a un cargo importante.

Por el contrario afirmativamente respondió solo el 25 % de la muestra. Para ellos las diferencias económicas parecen estar relacionado con el “destino” que se da desde el nacimiento de la persona e independientemente de sus méritos personales y es imposible luchar contra el mismo. Tal parece reflejarse en las entrevistas con la población:

“Cada uno nace con su estrella para ser rico o pobre, ya estamos destinados por Dios para vivir en la riqueza o la pobreza, sólo nos queda resignarnos”.

“Soy pobre por que Dios ha permitido que sea así, hay que aceptar lo que el quiere, en fin que vamos hacer, así será nuestro destino”

“Ya somos destinados por Dios para ser ricos o pobres, eso va seguir hasta el final, si el no permitiera no habría más ricos ni más pobres en Huaraz”

“Fíjese por más que uno hace una u otra cosa seguimos igual, ya estamos destinados por Dios para vivir en la pobreza, en cambio, otros están destinados para tener todo”.

Pero algunos entrevistados que atribuyen a Dios las diferencias económicas, sostienen que Dios da al que trabaja. Veamos respuestas de este matiz:

“Ser pobre o rico es cuestión de Dios, pero hay que trabajar para que Dios nos ayude”

“Dios ayuda al que trabaja y cree en él, si no tienes fe por más que trabajes no te ayuda”

“Si quieres que Dios te ayude tienes que trabajar siempre pensando en él, pero a un ocioso o delincuente Dios no le ayuda”

Ahora bien, la postura relacionada al factor “destino” puede deberse, por una parte al sermón de los sacerdotes desde la colonia hasta tiempos más recientes que han insistido demasiado en el dominio absoluto de Dios sobre el hombre. Por otra parte, el tema del “destino” (ligado a Dios) aun está enraizado en la sociedad rural donde hay muy pocas probabilidades de movilidad social vertical ascendente, por tanto es mejor echarle la culpa a Dios, con el que no se puede luchar y que, al menos en la otra vida, dará a cada uno su merecido. Esta actitud fatalista todavía se mantiene en el mundo rural. Sin embargo, como sostiene Irarrázabal la modernización tiende a alterar el fatalismo⁷¹ con su sustento religioso. Nuestro estudio confirma esta tesis por cuanto la mayoría de los encuestados no atribuyen a Dios de las diferencias económicas entre ricos y pobres (73% en Huanchac, 72% en Marián y 75% en Unchus. Estos datos nos indican que un fatalismo característico del mundo rural decae con rapidez. Esto se debe a varios factores: educación científica, migración, nuevas relaciones sociales, el control cultural moderno (Irarrázabal, 1992: 143), y es reemplazado, como postula el autor, por un determinismo histórico: el individuo es quien forja su destino, capacitándose, trabajando, creando su propia vida (cada uno hace su vida). Sin embargo esta actitud moderna no toma en cuenta cómo la persona está condicionada, orientada, por la raza, sexo y situación socioeconómica, dicho de otro modo por un determinado contexto social, por el conflicto social.

⁷¹ El fatalismo es la conformidad ante las pruebas duras de la vida, como las carencias, la injusticia social que se atribuye a Dios y que se aceptan porque con Dios no se puede luchar.

En relación al papel de Dios en los desastres naturales, más de la mitad (69 %) respondió que Dios no es responsable de tales fenómenos naturales y el 30 % respondió afirmativamente, el motivo principal de tal afirmación es castigar el mal comportamiento de la gente”:

“Dios nos castiga por que vivimos con odios, envidias, rencores, nos hemos olvidado del padre creador”

“Los castigos de Dios son pruebas para que la gente se arrepienta de sus pecados y vivan como buenos hermanos”

“Dios nos castiga con sequías, terremotos por que han aumentado los pecadores, hay mucha gente mala que sólo piensa en hacer daño al prójimo”

“Los terremotos, sequías son castigos de Dios por que la gente en lugar de pensar y agradecer al Señor por sus bendiciones mas se dedican en hacer daño al prójimo por eso Dios manda esos castigos, recién allí pedimos, nos arrodillamos, rogamos al todopoderoso para que no nos castigue”

Pero para la mayoría (69 %) Dios no es responsable de tales desastres, por que tanto las sequías como los terremotos son fenómenos de la naturaleza que no dependen de Dios.

CUADRO N° 23
DIOS Y LOS DESASTRES DE LA NATURALEZA

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Es responsable	30	11	29	38
B) No es responsable	69	89	68	62
C) No responde	1	0	3	0
TOTAL	100	100	100	100

A continuación mencionamos algunos testimonios:

“Las sequías, los terremotos no son obras de Dios, son fenómenos propios de la naturaleza”

“Los fenómenos de la naturaleza obedecen a los fallas de la tierra. Dios no puede llegar hasta ese extremo de castigarnos con inundaciones, sequías, terremotos”

“Dios no puede ser el autor de las desgracias como sequías o terremotos él mas bien nos protege, ese tiene que ver directamente con los fenómenos naturales”

En conclusión, la mayoría del campesinado no atribuye a Dios como responsable de las diferencias económicas entre ricos y pobres en Huaraz, como tampoco de los desastres de la naturaleza.

El panorama por centros poblados es como sigue: en las diferencias económicas, no es responsable 73% en Huanchac, 72% en Marián y 75% en Unchus; en las desgracias de la naturaleza, no es responsable 62 % en Huanchac, 68 % en Marian y 89 % en Unchus. Es decir, la resignación fatalista que caracteriza a nuestra población rural, tiende a declinarse debido al proceso de modernización que experimentan Huaraz y las comunidades adyacentes, esto es, cierto desplazamiento de una conciencia fatalista a una conciencia más histórica.

3.2.7.- El campesinado y la fe en los Santos y la Virgen María

A diferencia de los evangélicos que sólo creen en Dios, los campesinos católicos o el catolicismo de los campesinos en el sentido gramsciano, aceptan a los santos⁷² en su doble sentido de “intermediarios” ante Dios y de “representantes visibles” ante el Dios invisible, a los que se les ofrecen distintas formas de culto y, sobretudo fiestas y promesas. Los santos más como intercesores que como modelos se han encarnado en la historia y en la vida concreta del campesino, por que los santos hacen favores o “milagros”. De modo la religiosidad campesina se organiza primordialmente en torno al culto a la virgen, los

⁷² El término santo se emplea hoy día, con frecuencia en un sentido más amplio, para designar a una persona piadosa, desinteresada y caritativa. Está relacionado con el hombre sagrado. Los santos cristianos son canonizados por la Iglesia católica. En su origen el culto a los santos arranca de la devoción a los primeros mártires cristianos y a sus reliquias. Para guardar y venerar esas reliquias se construyeron Iglesias, basílicas o ermitas que no tardan en convertirse en centros de peregrinación. Posteriormente empiezan a ser venerados las reliquias de los mártires. A partir del siglo X se produce la sustitución de la reliquia por la imagen, se busca la imagen para venerarla, se la rodea de una leyenda que expresa su prestigio, se repiten los “hallazgos” milagrosos, “sobrenaturales”, y se edifican santuarios para cobijarla y rendirle homenaje. Así, en el siglo X se puebla Europa de Iglesias con imágenes de santos; es decir, se puebla de santuarios que son centros de innumerables y fervosas devociones, romerías. Algunos de estos santos adquieren una notoriedad mayor. Entonces sus santuarios se convierten en centros de grandes peregrinaciones. Otros son designados patronos de iglesias o parroquias.

santos y en torno a la figura de Jesucristo crucificado (Parker, 1993: 212). Por lo tanto, el culto y devoción a los santos constituye uno de los elementos más significativos y distintivos de la religiosidad popular. Para Manuel Marzal los santos tienen dos características:

- 1) Los santos son manifestación de lo sagrado, de ese formidable e invisible poder de Dios, a distintos niveles, pues unas imágenes se refieren al mismo Dios hecho hombre (Jesucristo, en sus distintos misterios y advocaciones), otras a la madre de Dios (María), también en sus distintos misterios y advocaciones, y otras a los santos del calendario católico. Sin embargo, en esa manifestación de lo sagrado va a tener mucha más importancia la dimensión “mítica”(la fuerza sobrenatural, la presencia de lo trascendente, que actúa en favor del creyente) que la dimensión “histórica” (un acontecimiento salvífico o una persona con una determinada jerarquía en el mundo sobrenatural y una determinada historia personal). Por eso, en dos aspectos que tienen el culto de los santos para el catolicismo popular, el de intercesor y el de modelo, el campesino va a subrayar mucho más el primero. Para la mayoría de los campesinos no tiene importancia la referencia histórica de la imagen de su devoción, para ellos lo realmente significativo es la capacidad de protección que tienen la imagen, Por eso es una representación mitificada.
- 2) Los santos han adquirido carta de ciudadanía en la sociedad campesina. Dicha imagen por el simple hecho de ser titular de la comunidad, establece una serie de relaciones con el campesino: este ha hecho varios “servicios” (pasar el cargo de mayordomo) del santo o ha sentido la protección “milagrosa”del santo en distintas dificultades de la vida. El culto del santo es un vínculo importante de relación con los demás campesinos, que lo han buscado como “obligante” (especie de reciprocidad ceremonial) y que le han concedido un determinado status en la sociedad, debido al cumplimiento de las obligaciones ceremoniales (Marzal, 1988: 217 – 218).

Todo esto explica la importancia que tiene para el campesino de las comunidades referidas “creer en los santos”, pues estos hacen a Dios más cercano, más manejable y lo convierten en un nudo importante en las relaciones de la sociedad campesina. Por eso, cualquier intento de cambio va a tener gran resistencia, como si se tratara de cambiar su religión (Marzal, 1988: 218).

Los santos son las imágenes sagradas que se guardan en las capillas de los centros poblados. En Huanchac tenemos a la Virgen Asunciona más conocida como Mama Ashu, en Unchus y Marián se venera a San Miguel. Estas imágenes son para el campesino verdaderas “hierofanías” o representaciones del poder de Dios, porque básicamente han curado a los enfermos (45 %), ayudan, dan fuerzas y aliento (21 %) y

protegen de las sequías e inundaciones (14 %). Como se puede apreciar el santo es un Dios para el mundo.

CUADRO N° 24
EXPERIENCIA QUE HA TENIDO O CONOCIDO DEL SANTO PATRON O DE LA PATRONA

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Ha curado a los enfermos	45	56	51	33
B) Cuida nuestros ganados	6	6	6	6
C) Protege de las sequías, inundaciones	14	7	15	14
D) Perdona los pecados	3	4	3	4
E) Nos ayuda y nos da fuerza en las dificultades	21	20	19	25
F) Cuida la familia	6	1	4	10
G) Cuida las chacras	5	6	2	8
H) No responde	0	0	0	0
TOTAL	100	100	100	100

y no un Dios para el más allá; resuelve problemas de aquí y ahora, que son los que preocupan al hombre andino, a la vez que sirve como medio para trasladar fuera del contexto racional inmediato las carencias e insatisfacciones de los sectores mas desfavorecidos (Elías Zamora, 1989: 541 – 542). En este sentido son santos justicieros que defenderán a los débiles de las injusticias que sufren, sirviendo así como elementos simbólicos de superación de tensiones (Wilson, 1983: 40). El santo es como afirma Bouritius, un Dios – función al que se acude a pedir auxilio para resolver los problemas de la vida cotidiana. Al santo se recurre para pedir trabajo, fortuna, bienestar y curación en caso de enfermedades graves o incurables (1979: 129 – 130. Citado por Zamora, 1989: 541).

En el culto popular el Ser Supremo como describe Mircea Eliade (1968: 109 – 114) es sustituido por los santos que solapan al único Dios verdadero (1968: 109-114), es el Dios más cercano y accesible al hombre, y que, en el plano cristiano encubren al único mediador (Cristo). (Luís Maldonado, 1985: 66).

A los santos, en los tres centros poblados, se les tributa también un “culto doméstico”. Por ejemplo, en las casas encontramos imágenes tales como: San Antonio, San Isidro, San Miguel, la Virgen Asunción, el señor de la Soledad, Cristo Crucificado, San Santiago. El motivo de la veneración se expresa en los siguientes testimonios:

“Los santos son muy milagrosos, ellos nos protegen, son los voceros ante Dios”

“San Antonio, san Miguelito son muy milagrosos por eso siempre pido a ellos cuando tengo problemas, actúan como intermediarios ante el todopoderoso”

“El que está más cerca de nosotros son los santos, ellos ruegan por nosotros ante el Señor. Dios les da poderes para que hagan milagros”.

Consecuentemente, la fuerte presencia de la devoción en los santos en la religiosidad popular sería porque:

- 1.- Los santos son el “hombre junto a Dios” y es Dios quien les da el poder de interceder entre la necesidad del hombre y el poder de Dios”.
- 2.- Los santos son expresión del anhelo permanente de la religiosidad popular de todo los tiempos: acercar el poder de Dios a la vida del hombre. En esta cercanía parecen entrar en juego dos elementos:
 - La condición humana de los santos. Fueron personas que conocieron las mismas necesidades que sus devotos.
 - En el culto, el tratamiento y forma de dirigirse a los santos la religiosidad popular es ampliamente competente: la fiesta patronal, las promesas, el trato con las imágenes.
- 3.- La vida del santo tiene poco que ver en la relación que el devoto mantiene con él. Ante todo se busca por su poder sagrado, no por su vida o historia⁷³.

La centralidad de la figura de la Virgen María⁷⁴ es otro rasgo característico de la religiosidad popular del Perú y de Huaraz. En la figura

⁷³ Véase José Gonzáles Martínez. Op. Cit. p. 123.

⁷⁴ La devoción a María – dice Luis Maldonado – va a hacer su aparición espectacular, generalizada y hasta arrolladora, en el panorama del catolicismo popular durante el siglo X. El siglo XI está considerado como el de la fuerte irrupción y el auge impetuoso de lo mariano en la estructura o tejido de la religiosidad del pueblo. En esa época aparece en toda su despliegue el interés por María y su protagonismo como prototipo del creyente y como símbolo de la Iglesia; más aun, como Madre de la Iglesia. Se produce la transmutación de numerosos santuarios hasta entonces dedicados a los santos y , a partir de entonces, consagrados a María. De ese momento, el número de Iglesias, santuarios e imágenes puesto bajo la advocación de María o dedicados a ella experimentan un incremento extraordinario, por tanto, es en el siglo XI cuando la devoción a María se hace realmente popular.

del santo (entre quienes se incluye a la Virgen María en sus diversos advocaciones, a Jesucristo y a las imágenes de los santos canonizados) tiene mucha más importancia, como vimos en líneas anteriores, la dimensión de intercesor ante Dios que la de modelo de vida. “La capacidad de intercesión se debe a que el santo, por ser un seguidor y mensajero de Dios participa de algún modo del poder divino” (Marzal, 1988: 47). Es el poder lo que importa.

La Virgen María, para el campesino es uno de estos “poderosos” mediadores. No sólo es madre de Jesús (69 %); sino además es madre de todo los hombres y vela por ellos (31 %). Su capacidad de intercesión ante Dios, en su calidad de portavoz de las súplicas y demandas de los hombres, está garantizada precisamente por su sitial privilegiado en el panteón religioso, lugar en el cual tiene ventajas comparativas respecto de otros santos. De modo la figura Mariana como mediadora privilegiada es un patrimonio de la religiosidad popular.

La Virgen como segunda figura en importancia en el panteón religioso popular está incluso, en algunos casos, por sobre su hijo Jesucristo. Es antes que Virgen, la madre de Jesús y de los hombres (véase cuadro 25).

CUADRO N° 25
QUE SIGNIFICA LA VIRGEN MARIA

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Es la madre de todos los hombres	31	24	27	37
B) Es la madre de Jesús (de Dios)	69	76	72	63
C) Es la pacha mama	0	0	0	0
D) Otro	0	0	0	0
TOTAL	100	100	100	100

Es sabido que en las comunidades andinas del sur la pachamama (la madre tierra) ha sido sincretizada con María (madre). Es claro que en los primeros años de la colonia, la imagen de la Virgen María constituía en la

mentalidad indígena una elaboración sincrética de una deidad femenina ligada a la fertilidad de la tierra. Pero el significado católico oficial se fue imponiendo en la medida en que la cultura indígena fue perdiendo fuerza. En efecto, la Virgen es madre, ya no diosa de la fertilidad de la tierra, sino refugio de los desamparados. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma es la madre de los huérfanos (Octavio Paz, 1990: 7. Citado por Parker, 1993: 176). Por consiguiente, María es una mediadora extraordinaria para la religiosidad popular.

El reconocimiento de la Virgen como Madre de Jesús, de Dios se puede decir que forma parte del núcleo central de las convicciones de la religiosidad popular. Por eso la Virgen María tiene una presencia importante en la religiosidad campesina por que es madre de Jesús, por tanto tiene poder para ayudar. En efecto, como se puede apreciar en el siguiente cuadro, el 60 % considera muy importante en su vida a la virgen María , el 20 % algo importante y sólo el 11 % dijo ni mucho ni poco

CUADRO N° 26
IMPORTANCIA DE LA VIRGEN MARIA EN SU VIDA

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Muy importante	60	69	61	64
Algo importante	20	16	23	15
Ni mucho ni poco	11	11	9	14
Poco importante	5	2	6	5
Nada importante	4	2	1	2
TOTAL	100	100	100	100

importante. Es obvio que las respuestas anteriores reflejan también con bastante claridad la universalidad de poder y competencia de la Virgen María madre de todos, así como Jesucristo el salvador de todos.

He aquí algunas declaraciones.

“la Virgen María no solamente es madre de Jesús, ella es la madre de todos especialmente de los pobres”

“La virgen es la madre de Jesucristo, pero yo también la considero como mi madre. Ella es buena, es caritativa”

“Para mí la Virgen es madre de Dios y nosotros somos hijos de Dios por eso la Virgen es madre de todos, ella vela por nosotros los pobres”

Todos los informantes reconocen a la Virgen María como la madre de Jesús y la madre de todos los hombres principalmente de los pobres, de los desamparados. Por ello la figura de María es fundamental en la población campesina tanto por su capacidad mediadora como por la posición que ocupa en el panteón religioso.

Precisamente por la relevancia que tiene la Virgen en la religiosidad popular, el pueblo de Huaraz a dado a la Virgen María advocaciones o títulos marianos múltiples, tales como:

En Huaraz: la Virgen Dolorosa, Inmaculada Concepción, del Perpetuo Socorro
 En Nicrupampa: Virgen del Rosario
 En Huanchac: Virgen Asunciona
 En Uquia: Virgen Purísima
 En toclla: Virgen de las mercedes
 En Hualcor: Virgen Inmaculada
 En Jauna: Virgen de la Asunción
 En Aco: Virgen de la Asunción
 En Cantu: Virgen de las Mercedes
 En Picup: Virgen de la Asunción
 En cashacancha: Virgen del Carmen
 En Pongor: Virgen del Carmen
 En Chilca : Virgen de la Natividad
 En Chamanayoc : Virgen del Carmen
 En quechcap : Virgen de las mercedes
 En Huantumey : Virgen inmaculada
 En Quenuayoc : Virgen del Rosario
 En Shansha : Virgen de Loreto.

Como se ve , es un conjunto de rasgos, cualidades y advocaciones que en el sentido de Luís Maldonado tiene tanto de carácter sufriente como de carácter más positivo. Cabe señalar que todas ellas son patronas en los barrios y comunidades citadas, excepto en la ciudad Huaraz.

Para terminar, en nuestro estudio no hemos podido encontrar la equivalencia o cierta relación entre la pachamama y María, por cuanto la

población rural de Huaraz no venera a la pachamama por que no tiene carácter de ser divino. En cambio la población quechua y aymara del sur andino venera y ama tanto a pachamama como a María.

En conclusión, para el campesino los santos son intermediarios ante Dios y representantes visibles ante Dios invisible. El santo es un Dios para el mundo y no un Dios para el más allá, resuelve problemas de aquí y ahora: Para la mayoría de los encuestados los santos han curado a los enfermos (45 %), ayudan y dan fuerzas y aliento (21 %) y protegen de las sequías, inundaciones. Esto explica la importancia que tiene para la sociedad rural creer en los santos.

En relación a la Virgen María el grueso de la población encuestada opina que la virgen María es madre de Jesús, de Dios y es la madre de todos los hombres. En este sentido, para el catolicismo campesino la Virgen María es una mediadora extraordinaria ante Dios, por eso tiene gran preferencia en el mundo rural tal como se refleja en la información obtenida, donde la figura de María es muy importante en la vida de la población campesina, en la solución de los problemas inmediatos que afectan a la comunidad. Por su universalidad de poder la población rural de Huaraz ha dado a la Virgen María advocaciones o títulos diversos.

3.2.8.- El campesino y las promesas a Dios y a los santos

La promesa es una forma de compromiso religioso con los santos. Es una forma de intercambio con Dios o con los santos, en la que se ofrece algo a cambio de algún favor que de ellos se solicita (Marzal, 1988: 89). El Dios providente y cercano, que actúa sobretodo a través de las imágenes o “santos”, que premia y castiga en la vida presente, es objeto de promesas, en la que se manifiesta el principio de reciprocidad que todavía rige a la comunidad rural, o sin pedir nada a cambio, pero asumiendo un compromiso que se considera sagrado.

CUADRO N° 27
PROMESA A DIOS

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
SÍ	63	64	58	69
NO	37	36	42	31
TOTAL	100	100	100	100

En la encuesta el 63 % de la muestra respondió afirmativamente. Si se trata por comunidades, se obtuvo el siguiente resultado: 69 % en Huanchac, 58 % en Marián y 64 % en Unchus. El 37 % dijo no haber hecho ninguna promesa a Dios. En cambio la promesa a los santos se incrementan considerablemente, esto es, el 83 % hizo promesas a las imágenes y solo el 17 % no hizo promesa. Por lo tanto, según estos resultados podemos inferir que la promesa se hace más a los santos que a Dios, porque según la religiosidad campesina las imágenes son los intermediarios ante Dios, son los representantes visibles

CUADRO N° 28
PROMESA A LOS SANTOS

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
SI	83	80	82	85
NO	17	20	18	15
TOTAL	100	100	100	100

ante un Dios invisible son los más accesibles y tienen un poder sagrado conferido por Dios, consecuentemente tienen capacidad de hacer “milagros”

Los motivos de las promesas en la encuesta son básicamente los problemas de salud (52 %) y problemas económicos (21 %).

CUADRO N° 29
MOTIVOS DE LAS PROMESAS A DIOS Y A LOS SANTOS

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Por problemas de salud	52	42	57	46
Por problemas de estudios	5	7	3	7
Por problemas económicos	21	18	20	25
Por problemas de la vida espiritual o simple devoción	3	2	1	4
Otros	2	4	1	3
No sabe / no opina	17	20	18	15
TOTAL	100	100	100	100

Como se puede observar, uno de los motivos principales de la promesa son los problemas de salud pues se hace cuando se agotan todas las posibilidades médicas de la persona y le queda sólo “el milagro” de los Santos. Ello ratifica que para el campesino el santo es un Dios para el mundo, que resuelve problemas de aquí y de ahora; consiguientemente se trata de un catolicismo popular para el aquí y el ahora y para la solución de los problemas de la existencia.

En relación a la importancia de la promesa religiosa a los santos, el 60 % consideró muy importante, el 16 % algo importante y, el 17 % nada importante (corresponde a este sector por lo general los jóvenes). Sin embargo, para la gran mayoría es relevante hacer promesa a Dios y a los santos porque la promesa, como postula Marzal⁷⁵, es ya una garantía de ser escuchados por Dios... Denota reciprocidad... y es un rasgo de catolicismo popular.

⁷⁵ Manuel Marzal. Op. Cit. Págs. 91 – 92.

CUADRO N° 30
IMPORTANCIA DE LA PROMESA RELIGIOSA

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Muy importante	60	62	65	53
B) Algo importante	16	13	15	19
C) Ni mucho ni poco	4	4	2	7
D) Poco importante	3	1	1	6
E) Nada importante	17	20	17	15
TOTAL	100	100	100	100

Pues bien, Marzal⁷⁶ en su obra “Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima” expone algunos rasgos de la promesa, a saber:

- a) La promesa no se hace a Dios, sino a los santos...
- b) La promesa se refiere sobretodo a cosas o actitudes relativas al culto; como las imágenes son fundamentalmente objeto de culto, lo que se ofrece a las imágenes tiene que referirse al culto.
- c) La promesa se hace casi siempre para pedir la solución de algún problema humano de la persona, aunque puede hacerse también para agradecerla solución pedida.
- d) Finalmente, la promesa... refleja en algunos casos un compromiso personal sin exigencia de contraparte y en la mayoría de los casos es una aplicación del campo religioso del sistema de reciprocidad, que constituye... la columna vertebral de la organización de la sociedad tradicional.

Estas afirmaciones guardan relación con los resultados de nuestro estudio por cuanto la promesa se hace preferentemente a los santos, asimismo se refiere a cosas relativas al culto, como se puede ver en el cuadro siguiente:

⁷⁶ Cfr. Manuel Marzal Op. Cit. Págs. 151 – 152.

CUADRO N° 31

PROMESAS OFRECIDOS A LOS SANTOS		%
1. arreglar la capilla	30	8 %
2. obsequiar manto	55	14 %
3. asistir a Misa en homenaje a la imagen y procesión	98	25 %
4. ofrecer cerveza al mayordomo y capitán	16	4%
5. ofrecer toro al mayordomo y capitán	14	4 %
6. preparar el arco del santo	56	14 %
7. obsequiar castillo	7	2 %
8. obsequiar banda de música	5	1 %
9. pasar el cargo de mayordomo y capitán	60	15 %
10. bailar por siete años en el grupo de danza para la fiesta	10	3 %
11. no sabe / no opina	37	10 %
TOTAL	388	100 %

Hay que notar que la promesa está relacionada principalmente con la participación en la misa y la procesión del santo (25 %), con pasar el cargo (15%) con la preparación del arco de la imagen (14%) y con el obsequio de manto (14%).

Participar en la misa y procesión del santo patrón o santa patrona se considera como una buena promesa, como pasar el cargo de mayordomo, también la preparación del arco, el obsequio de manto, también es importante para la población la promesa de arreglar la capilla. Esta forma de reciprocidad se expresa en el siguiente testimonio:

”Una vez se perdió mi toro, fui a la capilla le rogué a San miguelito para que aparezca mi animal, esa noche me reveló que mi animalito estaba en tal sitio, en ese momento me fui allí y encontré, desde ese momento le sirvo todo los años por que es muy milagroso.”

“Cuando mi madre estaba enferma le pedí, le rogué a la virgencita para que la cure, si se sanaba me comprometí a pasar el cargo de mayordomo, se sanó y tenía que cumplir mi palabra”.

“la virgen es milagrosa una vez mi hijo estuvo grave, ya estaba por morirse por eso recibí el cargo de capitán para que mi hijo no se muera, pasó como tres días mi hijo se sanó eso fue un milagro”

“San miguelito cuando le llevas sus flores, le obsequias su manto o cualquier otro regalo te ayuda, a veces sin pensar me encuentro plata, no me enfermo, a él hay que servirle con toda voluntad”.

Como se observa la promesa se hace para solicitar la solución de un problema de la persona o en algunos casos para agradecer la solución pedida. En consecuencia, el campesino pide y ofrece, recibe y agradece la ayuda del santo mediante el milagro. De esta manera, como señala Weber⁷⁷, se puede forzar a Dios mediante la ofrenda, así lleva cuenta de los servicios a Dios y espera la reciprocidad.

También podemos apreciar que el “milagro” es el fundamento de la devoción, dicho de otro modo, cuanto más milagro de los santos mas devoción y a mayor “milagro” y devoción más promesas.

Cabe señalar, que en las comunidades rurales objeto de estudio sigue en auge la religiosidad de promesas, y en consecuencia el proceso de modernización capitalista no conduce necesariamente a una disminución de las promesas religiosas, por el contrario las promesas cobran mayor importancia en el mundo rural

En conclusión, si bien la mayoría de los encuestados han hecho promesas a Dios, sin embargo, las promesas a los santos es mayor; consiguientemente, las promesas del campesino de la zona están dirigidos preferentemente a los santos. En cuanto, a los motivos de las promesas son principalmente por problemas de salud y por problemas económicos. Acerca de la importancia de la promesa religiosa, para el grueso de encuestados la promesa es muy importante y algo importante, por que es una forma al decir de Weber de forzar a Dios, a los santos y esperar la reciprocidad.

Las promesas se refieren a aspectos relacionados al culto, igualmente la promesa religiosa expresa el sistema de reciprocidad con Dios y las imágenes, a quienes el campesino pide y ofrece, recibe y agradece.

⁷⁷ Max Weber. Economía y sociedad. p. 344

3.4. Nuevos Movimientos Religiosos

De otro lado se nota la emergencia de ciertas denominaciones religiosas en tales comunidades principalmente de los evangélicos. Es decir, con el proceso de urbanización capitalista, el sentido religioso de las clases populares, especialmente del campesinado, no se desvanece si no que se transforma gradualmente, como anota Parker las tradiciones religiosas van siendo transformadas en sectas fundamentalistas⁷⁸. Pero este proceso de transformación de la mentalidad religiosa debe ser entendido no tanto como un declive irreversible de la fe del pueblo, sino como el surgimiento de un pluralismo religioso de la pluralización de expresiones religiosas en las masas populares a partir de una tradición católica más o menos común (Parker, 145). Al respecto Jean – Pierre Bastian⁷⁹ postula que la pluralización de las creencias es un fenómeno global que se viene manifestando en la mayoría de los países del planeta. Así – dice Pierre Bastian⁸⁰ - América Latina está entrando al siglo XXI con un panorama religioso en plena mutación en las periferias urbanas depauperadas y en los espacios rurales marginales donde predominan las poblaciones indígenas. Un fenómeno similar viene ocurriendo en la ciudad de Huaraz donde se observa la proliferación de nuevos movimientos religiosos no católicos, sin embargo en el campo, principalmente en la zona de estudio va emergiendo lentamente.

⁷⁸ El culto público evangélico no fue posible en el Perú hasta 1915, casi un siglo después de la independencia nacional, y que la separación formal de la Iglesia y el Estado no se estableció hasta 1979, cuando ya había tenido lugar en la casi totalidad de los países católicos y cuando ya en el Concilio Vaticano II había marcado un cambio de rumbo al respecto, todo esto explica los difíciles comienzos de las confesiones evangélicas en el Perú. Troeltsch contraponen la Iglesia a la secta, mientras la primera plenamente desarrollada, utiliza el Estado y las clases gobernantes, por lo tanto, se hace parte integrante del orden social existente. La segunda, por otro lado, está conectada con las clases bajas, o por lo menos, con aquellos elementos de la sociedad opuestos al Estado y a la sociedad; trabajan hacia arriba desde abajo. La secta es una sociedad de tipo voluntario, compuesta por creyentes cristianos. Estos creyentes viven aparte de la sociedad están limitados a pequeños grupos, dan más importancia a la ley que a la gracia.

⁷⁹ Jean – Pierre Bastian. La mutación religiosa de América Latina. p. 84.

⁸⁰ Jean – Pierre Bastian. Ibid. p. 72.

Diego Irarrázaval⁸¹ al referirse a la penetración de denominaciones o de nuevos movimientos religiosos cristianos no católicos (NMR) en la sociedad rural expresa que hay un crecimiento espectacular, en estas últimas décadas de sectas evangélicas en el mundo rural. Esto divide a la comunidad campesina; levantando una alternativa a la identidad y doctrina católica, particularmente el culto a las imágenes. El evangelismo subraya la conversión individual, un comunitarismo segregante y una ética del deber social pero sin política. Así se facilita y refuerza en el mundo rural, la penetración de valores y comportamientos funcionales al capitalismo. Ciertamente, la inserción de las denominaciones en el ámbito rural contribuye a remodelar la religiosidad campesina mediante la reducción a una salvación individual, y una función de conciliación social; es más se tiende a socavar la ética de reciprocidad del campesino y su moral de rebeldía contra todo atropello, consecuentemente se viene carcomiendo con cierta insistencia el espíritu comunitario y solidario que siempre ha caracterizado al campesinado de los tres centros poblados. De este modo como postula Irarrázabal se dan todas las condiciones para que la religión campesina, con sus raíces indígenas y su estructura colonial, va tomando dos rumbos distintos. Por una parte valores y comportamientos de tipo capitalista penetran la religión tradicional y ella es modelada por grupos con poder social y cultural, en dicho sistema. Por otra parte, el campesinado, desde su condición de opresión y desde su que hacer liberador, va reactivando su religiosidad⁸².

Para abordar grosso modo sobre los movimientos religiosos en la zona rural de Huaraz que escapan a la esfera católica que desde luego son minorías, numéricamente insignificantes (evangélicos, pentecostales y los Testigos de Jehová), cabe exponer escuetamente el esquema de Bryan Wilson acerca la secta para ver en qué medida dicha postura tiene relación con los movimientos religiosos no católicos que están emergiendo en los Centros Poblados.

⁸¹ Cfr. Diego Irarrázabal. Tradición y porvenir andino. pp. 144 – 145.

⁸² Ibíd. p. 141

Pues bien, Wilson siguiendo la línea de Troeltsch define la secta en los siguientes términos:

- a) La secta es una agrupación voluntaria, a la que se ingresa a través de una “prueba de méritos”, y que posee un fuerte sentido de identidad, el que es admitido se convierte en uno de los nuestros y este los nuestros se pone por encima de todos los demás nuestros.
- b) Las sectas recaban para sí un acceso especial y, normalmente, exclusivo de las verdades sobrenaturales
- c) La secta, en cuanto poseedora única de la verdadera doctrina, de los ritos adecuados y de unos modelos garantizados de rectitud en el comportamiento social, se considera así misma como un grupo aparte, “como una élite”.
- d) La mayoría de las sectas, al ser voluntarias, tener una vida muy intensa y urgir a sus miembros unos méritos de su parte; cuentan también con ciertos procedimientos para expulsar a los descarriados.
- e) Aunque la secta se siente distinta de la tradición ortodoxa, no la rechaza totalmente, si no que la reinterpreta, lo que hace basado en su propio principio de autoridad, que “puede ser la suprema revelación de un líder carismático, una reinterpretación de los escritos sagrados, o la idea de que los verdaderos fieles obtendrán una revelación por si mismos”. En resumen puede decirse que los rasgos más propios de las sectas son: voluntariedad, exclusivismo, auto identificación, status de élite, expulsión y legitimación⁸³.

Igualmente Santagada presenta la caracterización de las sectas, a saber: la caracterización teleológica, la religiosa, la psicológica y la sociopolítica. En la Teológica señala como rasgos:

El reduccionismo (del hecho total de la revelación), el fundamentalismo (fundamentalismo bíblico, que insiste en la absoluta infalibilidad de las palabras bíblicas solas), el salvacionismo (en el sentido de la inminencia escatológica), el eleccionismo (en cuanto los miembros de la respectiva secta son los únicos elegidos) y la falta de una visión exacta de la relación Iglesia – mundo.

En la caracterización religiosa señala como rasgos: el culto emocional, la importancia de la predicación, la moral puritana y la falta de compromiso social integral. En la caracterización psicológica, los rasgos son la parcialidad, el fanatismo y la intransigencia, en la caracterización

⁸³ Véase Bryan Wilson. Sociología de las sectas religiosas. 1970, pp. 28 – 35.

sociológica, los rasgos son la voluntariedad de los grupos, el control grupal y la atomización (Osvaldo Santagada, 1985: 17 – 21. Citado por Marzal, 1988: 382 – 383).

Es indudable que estos rasgos aparecen en las denominaciones no católicas de Huanchac, Unchus y Marián, en este sentido, estas pueden ser calificadas de sectas, porque poseen los rasgos de una secta desde la perspectiva de las Ciencias Sociales. Sin embargo, desde la óptica de Marzal las denominaciones pentecostales tienen una posición media y las denominaciones más sectáreas son las escatológicas y entre ellas los testigos de Jehová.

3.4.1. Movimientos evangélicos

Los evangélicos se establecen en el Perú en 1888, cuando llega al Callao Francisco Penzotti y organiza una agencia de la Sociedad Bíblica Americana. Penzotti fundó la primera congregación metodista en el Callao en 1890 (Marzal, 2000: 35), pero fue hostilizado y estuvo ocho meses preso acusado de infringir el artículo 4to de la Constitución de 1860⁸⁴. Aunque fue liberado, su caso influyó en la enmienda constitucional de 1915 sobre la libertad de cultos. En 1922 se organiza la Iglesia Evangélica Peruana, fruto de l trabajo de varios misioneros, como Penzotti y el escocés jhon Ritchie.

Cabe citar, que además de la Metodista y de la Evangélica peruana, aparecen la Iglesia Evangélica Presbiteriana, la convención Evangélica Bautista del Perú, la Alianza Cristiana y Misionera, etc. A pesar de sus diferencias predicán de la necesidad de la conversión personal, viven en congregaciones que se reúnen a menudo, celebran el bautismo y la cena, tienen una ética puritana, pagan el diezmo y hacen el proselitismo .

⁸⁴ Según este artículo de la Constitución “la nación profesa la religión católica, apostólica y romana, el Estado la protege y no permite el ejercicio público de otra alguna” (Constitución Política del Perú, 1860).

En las comunidades rurales citadas no existen Iglesias edificadas tanto de los Evangélicos, pentecostales, como de los testigos de Jehová, porque son pocos campesinos que forman parte de tales denominaciones. Ellos asisten a las iglesias ubicadas en la ciudad de Huaraz para realizar sus ritos religiosos. Los nuevos movimientos religiosos al abandonar el “sistema de santos”, se pasan al “sistema del espíritu”, donde la comunicación con la divinidad se da directamente, sin mediaciones de los santos ni de la comunidad. Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo del alcohol, del tabaco y del gasto ligados a la fiesta tradicional, sino que cuestionan también el sistema de cargos siempre más costoso y menos asequible para la población joven. De esta manera el proceso de pluralización religiosa pone fin al monolitismo de la religión católica en la sociedad rural. Estos movimientos cuestionan no sólo el orden comunitario tradicional (la reciprocidad), sino que se teje a través de la pluralidad religiosa una modernidad indígena.

En conclusión, todos los encuestados declaran ser miembros de alguna religión, principalmente de la religión católica y en poca proporción son evangélicos. Por tanto la totalidad de la muestra cree en la existencia de Dios. Dicho de otra manera, los habitantes de los tres centros poblados muestran una profunda religiosidad, por cuanto la religión está presente en todas las dimensiones de la vida social del grupo, cohesionándolo y dándole sentido a la vida .

El panteón andino está formado solamente por Dios y los santos cristianos, que son las imágenes religiosas, esto es, Jesucristo, la Virgen María y los santos canonizados. Por lo tanto, el culto a los dioses de origen prehispánico (los apus y la pachamama) no se practican en estas comunidades, debido probablemente a un insistente impulso de aculturación religiosa, que culminó con aceptación del sistema religioso católico . Consiguientemente, el estudio deja muy en claro el predominio del catolicismo como realidad viva, pero asimismo se percibe el surgimiento de ciertas denominaciones religiosas como evangélicas, los

pentecostales y los testigos de Jehová. Dicho de otro modo, con el proceso de modernización capitalista, el sentido religioso del campesino no se desvanece sino que tiende transformarse lentamente en denominaciones religiosas o nuevos movimientos religiosos cristianos no católicos, vale decir, se observa la emergencia del pluralismo religioso en el escenario rural.



CAPITULO IV

MODERNIZACION Y FIESTA RELIGIOSA.

4.1.-Significado de la fiesta.

La fiesta como un elemento del rito no sólo es importante como en cualquier sistema religioso, sino que puede ser más importante aun que la creencia. Para Betty scharf⁸⁵ el ritual es el aspecto más importante de la religión, mientras que las creencias son algo secundarias.

La fiesta, según Bernardino Zecenarro⁸⁶, es una de las manifestaciones religiosas más importantes del mundo andino que sirve a la vez, como elemento integrador y desintegrador de la sociedad andina.

El calendario de la sociedad rural esta salpicado de fiestas, regidos por un santo o una imagen de la virgen o de Jesucristo al que se festeja con devoción y regularidad. Como dice Octavio Paz,

“nuestra pobreza puede medirse por el número y suntuosidad de las fiestas populares, las fiestas son nuestro único lujo, los países ricos tienen pocas: no hay tiempo ni humor”(citado por Parker,1993:189).

En general, la fiesta⁸⁷ es un rasgo inconfundible de la religiosidad que explica también la tenacidad con que se ha mantenido la religión.

⁸⁵ Betty Scharf. El estudio sociológico de la religión. p. 81.

⁸⁶ Bernardino Zecenarro. La festividad del señor de la exaltación de Quehue. En Frans Damen – Esteban Judd. OP. Cit. p. 258.

La fiesta es un acontecimiento comunitario. Ella refuerza la estructura tradicional de la comunidad, posibilitando que la organización de las mayordomías, de las cofradías, etc. adquieran pleno sentido en la fiesta del santo, acentuando así también la afirmación de la comunidad frente al clericalismo de la religión oficial. En la fiesta patronal, los miembros de cada unidad comunitaria sociocultural refuerzan sus lazos identificatorios por medio del derroche exuberante, de la efusión del canto, comida, bebida y baile (Parker, 1993:189). La fiesta patronal es típica del poblador rural, la celebración colectiva del santo patrono del lugar es expresión del localismo y particularismo que caracterizan a la vida rural.

Luis Maldonado⁸⁸ define la fiesta como síntesis, la conjunción de un tiempo sagrado y un lugar sagrado: es decir, la unidad de un espacio – temporalidad cualificada, singular, extraordinaria. Sin embargo, el término “fiesta” se suele emplear con un significado más específico, para designar los tiempos sagrados, así como Mircea Eliade emplea “hierofanía” para referirse a los lugares sagrados. Es decir, para Eliade la fiesta religiosa, considerado como tiempo litúrgico consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, al “comienzo”. El tiempo sagrado es por consiguiente indefinidamente recuperable. Es un tiempo siempre igual así mismo, no cambia ni se agota. En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo o más (M. Eliade, 1981:63,64).

La fiesta religiosa alcanza un nivel superior de intensidad, de calidad, por que su objeto, su eje y su centro es lo divino, la divinidad. La fiesta para el hombre religioso, es la vida divina.

Para Laín, “la presencia de lo Divino es lo que otorga a la fiesta su condición real”. El mismo autor cita a Goethe, que llama a la fiesta “la hora elegida de los dioses”. Es “hora divina” pues lo divino entra en el tiempo.

⁸⁷ Eortología proviene del griego “heroote” que es igual a fiesta.

⁸⁸ Luis Maldonado. Introducción a la religiosidad popular. p. 95.

Es una multiforme de la relación del hombre con la divinidad a través de esos momentos estelares y hasta constitutivos, como puede ser la danza (citado por Maldonado, 1985:131).

Las fiestas populares consiguen esa admirable síntesis de libertad y a la vez de ritualidad. El rito es algo vivo, rico, plural, a la vez que algo permanente, recurrente, reiterativo. La fiesta es, en el fondo, un gran ritual. De ahí que el rito recibe toda la vida de lo festivo y la fiesta incorpora la estructuración, el orden de lo ritual. Ni anarquía pues ni improvisación, pero tampoco anquilosamiento (Luis Maldonado, 1990:111).

La fiesta aparece según Salvador Rodríguez, como una ritualización de una serie de cualidades, valores y fenómenos sociales, tales como diferencias de estatus, linaje, generación, sexo, poder político, orden social... La fiesta como una forma del rito, es fundamentalmente expresivo y simbólico... las fiestas son la imagen real y/o simbólica de la organización social y de aspectos del sistema cultural... La fiesta juega un papel de liberación de rutina, establece determinados hitos en el ciclo anual, supone una parada en el discurrir monótono de los días en sociedades, en los cuales no se distinguen jornadas laborables de festivas y donde las estaciones, como parte del ciclo económico tienen mayor realidad que las semanas y meses⁸⁹. En el mundo rural, las fiestas juegan un papel decisivo por cuanto rompen la monotonía diaria (Maldonado, 1990:111).

La fiesta tiene relación con la estética. En la fiesta confluyen todas las artes de la vida emocional o estética popular. Es decir, las rítmicas como el baile, el canto, la música, la poesía; y las plásticas, como los adornos, trajes.

En opinión de Diego Irarrázabal⁹⁰ en la fiesta es donde el pueblo tiene mayor grado de libertad y por que la fe del pobre es consustancial

⁸⁹ Salvador Rodríguez. Las fiestas de Andalucía. Sevilla. 1985, pp, 25 – 40 y 74.

⁹⁰ Véase Diego Irarrázabal. Religión y teología del pobre. En Frans Damen. Op. Cit. pp. 363 – 365.

con la alegría. Conjuntos de música y danza religiosa... Gran parte de los ritos populares son inseparables de la alegría colectiva y liberadora. Es verdad que en cada fiesta expresan la conflictividad social (por la discriminación, uso de lo religioso para obtener prestigio). Pero también cada fiesta es un compartir comida y bebida, música y danza, colores y fantasía, juegos⁹¹, competencias.

La fiesta, escribe Roger Chartier, es uno de los lugares privilegiados en los que puede uno observar la resistencia popular a los mandatos normativos, así como la reestructuración, a través de modelos culturales, del comportamiento de la mayoría (Roger Chartier, 1980. Citado por Harvey Cox, 1984: 229).

Para Roger Caillois la fiesta se caracteriza principalmente por un rebrote de los excesos y el caos. Es época de la alegría. La fiesta es un mundo de excepción, por los desbordamientos y los excesos, la solemnidad de los ritos y la severidad previa de las restricciones. Según Caillois se considera la fiesta como el reino mismo de lo sagrado. El día de la fiesta, es ante todo un día consagrado a lo divino, en el que se prohíbe el trabajo, dedicado al reposo, al regocijo y a la alabanza de Dios. Es el periodo de preeminencia de lo sagrado. La fiesta añade a la orgía sexual la ingestión monstruosa de bebidas y alimentos. Si la economía, la acumulación, la medida, dice Caillois, definen el ritmo de la vida profana; la prodigalidad y el exceso, el de la fiesta. La fiesta, en efecto, no comprende sólo orgías consumidoras, el de la boca y del sexo, sino también orgías de expresión, del verbo o del ademán. Para el autor la fiesta es una especie de paroxismo social en el que temporalmente se permite que se manifiesten los componentes más instintuales y desordenados de la vida humana (Roger Caillois, 1984: 110-145).

⁹¹ Nos recuerda Parker que en la sociedad tradicional premoderna, el juego, la fiesta y la religión están estrechamente entrelazados. Igualmente, para Huizinga el juego y la fiesta tienen un carácter religioso – ritual.

Josep Pieper considera la fiesta como un especial, tiempo en el que afirmamos toda la vida a través del gozoso sí a una parte de ella (Citado por CoX, 1984: 38).

Harvey Cox⁹² en su obra las fiestas de locos anota que la fiesta es algo que todos disfrutamos, pero en lo que raramente pensamos. Más aún, es difícil encontrarse en disposición festiva y, al mismo tiempo, pensar en ella. Es una ocasión, socialmente autorizada, para la manifestación de sentimientos que normalmente reprimimos o descuidamos. Una ocasión festiva, según Cox, tiene tres componentes: 1) Un consciente exceso, 2) una afirmación por vía de festejo y 3) una El yuxtaposición.

- 1) exceso para Cox es el elemento orgiástico de la actividad festiva. Argumenta que nos “excedemos” y de modo intencionado. La vivimos a fondo. Nos acostamos tarde, comemos y bebemos más, gastamos más dinero de lo acostumbrado. Quizá reímos, lloramos o ambas cosas. Nos vestimos con un calculado exceso. La fiesta nos concede un breve descanso de las convenciones; y no lo será tal si carece de algún elemento de infracción, socialmente aprobada, de las normas que rigen la conducta ordinaria.
- 2) El festejo, son los momentos en que los trabajos ordinarios se dejan a un lado mientras el hombre celebra algún acontecimiento. Sólo el hombre celebra. La festividad es una forma humana de juego mediante la que el hombre amplía y se apropia un sector de la vida, que incluye el pasado, insertándolo en su propia experiencia. La festividad entraña un “decir sí a la vida”. Incluye el gozo en su más hondo sentido.
- 3) La yuxtaposición está en relación con el elemento de exceso. Significa que la festividad debe ser claramente distinta de la “vida cotidiana”. Sin embargo, la festividad no puede quedar reducida sólo a algo desacostumbrado. No consiste sólo en no trabajar; incluye la celebración y el exceso. La festividad depende de su carácter excepcional (Harvey Cox, 1983: 39 – 40).

En el exceso festivo, dice Cox, gozamos del aquí y ahora, olvidando momentáneamente que mañana tenemos que volver al trabajo o que estamos sobrecargando nuestras piernas y nuestro aparato digestivo. Así, la fiesta, según el autor, es un tiempo reservado a la plena expresión de los sentimientos. Consta de un irreductible elemento de prodigalidad, de “apurar la vida”. Es un sí a las experiencias, implica la alegría. La fiesta

⁹² Harvey Cox. Las fiestas de locos. 1983. p 39

subraya Cox, nos concede un breve descanso de la rutina diaria, una alteración sin la cual la vida sería insoportable.

Por lo tanto, la fiesta o festividad con sus componentes esenciales – exceso, festejo y yuxtaposición – es en sí misma un componente esencial de la vida humana. Sin pérdida, anota Cox, desarraiga al hombre de su pasado y recorta sus posibilidades para el futuro. Por ello, añade el autor, el fenómeno del llamado “muerte de Dios” haya ocurrido en la sociedad industrial, donde la festividad ha alcanzado su más baja cota. Es decir, existe según Cox, una relación directa entre el declive de la festividad y la muerte de Dios. Sin embargo, para Cox se observa un renacimiento de la fiesta que puede conducir a superar la crisis religiosa, esto es, la muerte de Dios.

Juan Atien⁹³ en su obra “fiestas populares e insólitas” expresa que la fiesta supone el aflorar colectivo de la tradición, el homenaje a los orígenes y la expresión inmediata de los sentimientos comunes. La fiesta, es una tregua en la que nos liberamos cíclicamente de cuanto nos encadena y que deseamos que no cese. La fiesta es un replantearnos la relación profunda con los demás. A través de la fiesta nos unimos a la conciencia colectiva, volvemos a enfrentarnos con nuestra tradición y aparcarnos por unas horas o por unos días el radical aislamiento que nos separa de nuestras raíces: los de todos los que integramos el colectivo humano. Por tanto, la fiesta, escribe Atien, viene a ser una exaltación de lo que la realidad cotidiana nos arrebató y sólo nos concede en unos días señalados. Es el regreso colectivo al sueño imposible, a los deseos incumplidos; a menudo, a las creencias prohibidas, al deseo contenido de que las cosas recuperen el sentido que tuvieron antes de que nos viéramos impelidos a cumplir los preceptos impuestos por orden de las minorías que ostentan el poder. Por eso muchas fiestas chocan tantas veces con las reglas establecidas. Y por eso quienes las celebran han de refugiarse tan a menudo en la máscara que, al tiempo que oculta

⁹³ Juan Atien. Fiestas populares e insólitas. 1997. p. 11

impunemente la figura de los transgresores , les permite adoptar la imagen de lo soterrañamente añorado. Por eso se muestran tantas veces como celebraciones salvajes y crueles: porque están destinados sin que nadie se atreva a confesarlo, a liberar instintos reprimidos que el resto del año tienen que permanecer obedientes a las reglas que nos trazan las directrices encorsetadas que nos ordenan la vida sin tener en cuenta el derecho inalienable del ser humano a su libertad (Juán Atien, 1997: 11 – 25).

Apunta en la misma dirección Marco Vinicio⁹⁴ en su libro “ la fiesta religiosa campesina” al poner en relieve la fiesta como celebración jubilosa que incluye ciertos elementos: una condensación de ritos significativos, no cotidianos y anunciadores. El rito condensado y significativo es un vivir intenso fuera de lo ordinario: no se vestirá como siempre, no comerá lo de todo los días, no hará lo que hace cada día, no estará allí donde suele estar, no se encontrará con sólo los suyos, no hablará lo que le ocupa ordinariamente. Es un vivir no cotidiano, si bien enraizado en la vida.

La fiesta religiosa en el mundo rural, escribe Pedro Castón Boyer, expresa el orden – desorden, lo racional – irracional y la integración – subversión, la fiesta es la descomposición de la racionalidad establecida. El exceso en el comer, beber, en el bailar, en la sexualidad. están indicando la ruptura con lo social con las pautas del comportamiento de la colectividad. En la fiesta se rompe el orden de lo necesario y se sitúa el individuo en el orden del deseo... En la sociedad rural el día de fiesta es el único día del año en el que los individuos son ellos mismos. Ese día predomina el individuo sobre la colectividad. La colectividad ese día no presiona socialmente, no controla las conductas “irracionales”. Después del caos vendrá de nuevo el orden. Mejor aun a través del caos se reafirma el orden social vigente durante todo el año⁹⁵.

⁹⁴ Marco Vinicio. La fiesta religiosa campesina, 1982. p. 35.

⁹⁵ Pedro Castón B. Funciones de la religiosidad popular en la sociedad rural. Carlos Álvarez Santaló, etal. Op. Cit. p. 464.

A partir de la cristianización colonial la fiesta patronal es el principal acontecimiento socio – religioso de los caseríos y centros poblados. Se celebra la identidad, necesidades vitales y anhelos de cada población . Los ritos están muy ligados a la vida social (producción, agropecuaria, comercio, estratificación social, correlación de poderes, etc.). Es también la ocasión para realizar sacramentos y participar en la misa (Irarrázabal, 1992: 154)

La fiesta patronal o fiesta de santos es la celebración anual con una imagen, de carácter comunal o multicomunal. Se renueva anualmente un pacto de reciprocidad con la imagen que da su bendición y recibe ofrendas; la comunidad la festeja y recibe protección para toda su existencia.

Cada fiesta tiene sus particularidades, según factores raciales, económicos, socio - culturales de la zona. Estos factores están presentes en la secuencia cultural – festiva: preparativos días centrales, despedida; en los modos de preparación: mayordomos, capitanes, alférez, hermandades, etc.; en las formas de baile, música, alimentación, entretenimientos; y en las actividades culturales: procesión, liturgia danza religiosa, ofrendas, etc.

Si bien para Eliade, Wolf, Duvignaud, Lison Tolosona, la fiesta implica disolución de lo profano en lo sagrado, ruptura de lo cotidiano, pasaje de lo profano a lo sagrado, búsqueda de un tiempo original en que se “reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina”⁹⁶. Por el contrario para Néstor García Canclini⁹⁷:

“ La fiesta sintetiza la vida entera de cada comunidad, su organización económica y sus estructuras culturales sus relaciones políticas y los proyectos de cambiarlas”.

En un sentido fenoménico, dice el autor, en verdad que la fiesta presenta cierta discontinuidad y excepcionalidad: los indígenas interrumpen el trabajo habitual (aunque para realizar otros, a veces más

⁹⁶ Mircea Eliade. Lo sagrado y lo profano. 1967, p. 73

⁹⁷ Néstor García Canclini. Culturas populares en el capitalismo. 1982, p. 79.

intensos y prolongados), visten ropa especial preparan comidas y adornos inusuales. Pero no pensamos, afirma García, que la suma de estos hechos sea determinante para colocar a la fiesta en un tiempo y lugar enfrentados a lo cotidiano⁹⁸.

Anota García Canclini, que las fiestas campesinas de raíz indígena, colonial, y aun los religiosos de origen reciente son movimientos de unificación comunitaria y de diferencias sociales y económicas para celebrar acontecimientos o creencias surgidas de su experiencia cotidiana con la naturaleza y con otros hombres (cuando nacen de la iniciativa popular) o impuestos (por la iglesia o el poder cultural) para dirigir la representación de sus condiciones materiales de vida. Asociadas con frecuencia al ciclo productivo al ritmo de las siembras y cosechas, es un modo de elaborar, simbólica, y a veces, apropiarse materialmente, lo que les niega la naturaleza hostil o una sociedad injusta, celebrar ese don, recordar y revivir la manera en que lo recibieron el pasado, buscar y anticipar su llegada futura ya sea que festejen un hecho reciente (la abundancia de una cosecha) o conmemoren eventos lejanos y míticos (la crucifixión y resurrección de cristo), lo que motiva la fiesta esta vinculada a la vida común del pueblo (García C., 1982: 79)

García Canclini en vez de concebirla, al modo de Duvignaud, como un momento en el que “la sociedad sale de sí misma, escapa a su propia definición” (Jean Duvignaud, 1973: 46.Citado por García, 1982: 80), ve en la fiesta una ocasión en que la sociedad penetra en lo más profundo de sí, aquello que se le escapa habitualmente para comprenderse y restaurarse.

La fiesta y sus excesos, el derroche y la expansiva decoración, se entienden en el sentido de García Canclini, al vincularlos con las carencias rutinarias. Desde un enfoque materialista, sostiene el autor, pueden interpretarse como compensación ideal o simbólica de las insatisfacciones económicas(1982: 80). De modo la discontinuidad, según García, es una forma de hablar de lo que se abandona, otro modo de

⁹⁸ Ibíd. p. 79.

continuarlo. El autor no acepta que la esencia de la fiesta sea la huida del orden social... Al contrario, mediante el ritual de la fiesta el pueblo impone su orden a poderes que siente incontrollables, intenta trascender la coerción o frustración de estructuras limitantes a través de su reorganización ceremonial, imagina otras prácticas sociales, que a veces llega ejercer el en tiempo permisivo de la celebración. No siempre estas prácticas son liberadoras... A tal punto la fiesta continúa la existencia cotidiana que reproduce en su desarrollo las contradicciones de la sociedad (García C., 1982:81).

En suma, para García la fiesta prolonga la vida cotidiana y el trabajo del pueblo, algunas actividades agrícolas se interrumpen, pero la artesanal aumenta con vistas a las ventas extraordinarias y se trabaja más que nunca en la preparación de los arreglos. La producción se modifica, pero no que la fiesta sea una salida de lo ordinario o el pasaje de lo profano a lo sagrado.

En síntesis compartiendo con las ideas de los autores citados, la fiesta es la celebración solemne y rumbosa de carácter comunal que denota excesos en la comida, el baile, la danza, la bebida, en los gastos, en la sexualidad. Es la licencia de la actividad cotidiana (cosecha, Cría, etc) y la exaltación de lo extraordinario, de lo excepcional. Es decir, es una especie de paroxismo social en el que temporalmente se permite el desorden, el caos, la parodia (actos al revés), la alegría como compensación de las carencias económicas que padecen los excluidos sociales. Durante los días de fiesta se violan las prohibiciones que en época ordinaria aseguran el funcionamiento de las instituciones, la marcha regular de la sociedad.

La fiesta popular religiosa además de lo señalado, es un acontecimiento pomposo de tipo comunal cuyo eje es Dios y los Santos. Mediante la fiesta se invoca a Dios y a los Santos, se agradece los milagros obtenidos y se ponen en práctica las promesas religiosas. Es la unidad del tiempo y del lugar sagrado, esto es, la conjunción del espacio – tiempo extraordinario que se expresa mediante excesos y festejos.

Excesos en la alegría, el alimento, la bebida, el baile, en los gastos (más de lo acostumbrado). Y festejos donde el trabajo cotidiano es reemplazado por lo extraordinario, donde la gente se olvida por unos días de sus obligaciones habituales, y donde el pueblo suele decir sí a la vida, sí al gozo, sí a los excesos.

La importancia de la fiesta patronal como un acontecimiento religioso en la Sociedad rural de Huaraz se puede observar en le siguiente cuadro. En efecto, para un 53% de encuestados la fiesta patronal es muy importante, para el 24% algo importante, para el 5% ni mucho ni poco y sólo para el 7% poco importante.

CUADRO N° 32
IMPORTANCIA DE LA FIESTA PATRONAL EN LOS CENTROS POBLADOS.

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Muy importante	53	64	50	52
B) Algo importante	24	15	26	24
C) Ni mucho ni poco	5	4	5	7
D) Poco importante	7	12	6	6
E) Nada importante	9	5	8	11
F) No responde	2	0	5	0
TOTAL	100	100	100	100

Esto es el 77% opina que la fiesta religiosa es importante en el mundo andino que tiene la función de disyunción y yunción en la comunidad. La celebración de la fiesta patronal es con el propósito de rendir culto a Dios y a los santos. Los datos demuestran que el hombre andino de Huaraz se caracteriza por ser fiestero, y por ende es un sujeto ritual.

4.2. -Funciones de la fiesta.

Marzal en sus libros “los caminos religiosos de los inmigrantes en la

gran Lima” y “la transformación religiosa peruana” distingue cuatro funciones de la fiesta religiosa a saber: La función religiosa, la función política, la función social y la función económica⁹⁹.

4.2.1. Función religiosa.

Por medio de esta función religiosa se imploran a Dios y a los santos, se agradece los milagros obtenidos y se cumplen las promesas hechas. Así la fiesta se convierte en el verdadero sacramento popular por el que Dios se revela, se comunica y es celebrado y por el que los devotos se ponen en contacto con la iglesia institucional (la, presencias del sacerdote en la fiesta y la recepción de ciertos sacramentos) y mantienen la dimensión religiosa de su existencia. Tanto para Marzal y como para José Gonzáles la fiesta originalmente tuvo sólo una función religiosa¹⁰⁰. Esta función es relevante por cuanto la fiesta rural se desenvuelve en torno básicamente a los santos a quienes el campesino pide, promete y agradece. Como un acto de cumplimiento de la promesa se celebra la fiesta religiosa que se caracteriza por su solemnidad, por los excesos y el desorden. Esta función se cumple en las fiestas religiosas de la zona. En efecto, mediante ésta función, el campesino pide, agradece los milagros del santo patrón o santa patrona y se cumplen las promesas.

4.2.2. Función política.

Según Marzal la función política está relacionada con el status que adquieren en la misma comunidad los que pasan el cargo. Néstor García va algo más allá al sostener que “las fiestas pueden servir a la liberación de los sectores oprimidos, en tanto ellos lo reconocen como símbolos de identidad (los mitos y la medicina tradicional, las artesanías y las fiestas) para cohesionarse, y en tanto los indígenas y

⁹⁹ Manuel Marzal. Op. Cit. 1988, Págs. 199 . 200; Marzal. Op. Cit. 1983, Pág. 276 – 277.

¹⁰⁰ José Gonzáles M. Op. Cit. Pág. 48

las clases populares urbanas logren esos "residuos" del pasado en manifestaciones emergentes, contestatarias¹⁰¹.

Esta función, sobre todo según el esquema de Marzal, se observa con cierta frecuencia en la sociedad rural de Huaraz. El hecho de pasar el cargo denota cierto prestigio, status del mayordomo o capitán de la fiesta, por eso se esmeran de hacerlo bien la fiesta (abundancia comida, bebida, etc.). De esta manera la gente comentará por mucho tiempo del mayordomo puntilloso.

4.2.3. Función social.

Por que la comunidad va a sentirse integrada por la celebración común. Al respecto Pedro Castón expresa que es un elemento de cohesión social del grupo... Las celebraciones religiosas populares en las zonas rurales... mantienen la armonía personal, social... de los participantes¹⁰². Pero para García la fiesta campesina no solamente son movimientos de unificación comunitaria sino de diferencias sociales. Asimismo, desde el punto de vista de Héctor Martínez, Zecenarro y Marzal la fiesta tiene una función integradora y desintegradora, a través de la fiesta se nota el alto grado de cohesión familiar en la comunidad esto es de integración. Las fiestas están entre los pocos espacios donde pueden seguir reafirmando su solidaridad comunitaria. Pero, de otro lado, se manifiestan a través de ellos las tendencias y conflictos que existen en el grupo por una serie de razones, como la desigualdad de las tierras, los robos; también las fiestas juegan un rol desintegrador, por que la gente tiene que salir de su medio en busca de recursos para ser posible su realización¹⁰³. Ciertamente las fiestas religiosas en las zonas rurales de Huaraz tienen una función básicamente de integración, de solidaridad, de cohesión social entre los miembros de los centros poblados.

¹⁰¹ Néstor García Canclini. Op. Cit. p. 161.

¹⁰² Pedro Castón Boyer. Op. Cit. p. 463 – 464.

¹⁰³ Héctor Martínez. Vicos: Las fiestas en la integración y desintegración cultural. 1963, pp. 189 – 274; Marzal. Op. Cit. 1971, pp. 179 – 181.

Observamos la reciprocidad social durante la fiesta patronal, así el que pasa el cargo tiene apoyo de la familia y de los amigos, ya que sin la ayuda comunitaria no sería posible cumplir la promesa de pasar la fiesta. Sin embargo la fiesta también implica diferencias sociales, conflictos en el medio rural, asimismo juega un rol desintegrador en términos de Héctor Martínez.

Según el funcionalismo la religión cumple siempre las mismas funciones sociales (por ejemplo cohesión social), funciones que – junto a otras – convergen hacia el mantenimiento del equilibrio armónico interno de cada sociedad. Para el funcionalismo toda religión, en cualquier contexto social y en cada una de las fases del desarrollo del mismo contexto, tiende a cumplir siempre, única y exclusivamente tales funciones. Es decir, para el funcionalismo, la religión tiende siempre a ser funcional, o sea, a funcionar en pro del mantenimiento del equilibrio armónico interno de cada sociedad. Y de la misma manera – para esta escuela – el conflicto social es una realidad pasajera y como accidental en el funcionamiento de la sociedad, asimismo la ausencia de contribución al equilibrio social por parte de una religión será visto por esta corriente como una disfunción, igualmente accidental y pasajera; es decir, esta “disfunción” eventual de una religión en un contexto social determinado será percibida como un hecho anómalo, sociopático. Desde nuestro punto de vista, el análisis sociológico de la religión debe liberarse de la concepción funcionalista – por demás indemostrable – según el cual la religión se define por un conjunto de funciones sociales presentes en toda sociedad, y toda religión cumple, en cualquier sociedad, siempre y sola esas mismas funciones. Por el contrario, compartimos con la postura de Otto Maduro – que nos parece mucho más consistente – que sostiene que las funciones sociales de una religión pueden variar según la historia, la estructura y coyuntura de cada sociedad particular y de cada sistema religioso específico, y que la única manera científicamente

válida de establecer las funciones sociales de una religión particular en un contexto social concreto y determinado, es sobre la base de una investigación empírica de los fenómenos sociales y socioreligiosos pertinentes. En otros términos, de lo que se trata es de conocer las funciones sociales de un sistema religioso en una sociedad particular (situada en el espacio y en el tiempo), y esto puede establecerse solamente a posteriori luego de investigar empíricamente los fenómenos sociales cuya articulación queremos conocer.

Hemos expresado que las religiones pueden cumplir (allí donde operan) ciertas funciones sociales, es decir, pueden condicionar e influenciar la producción, reproducción y/o transformación de las relaciones sociales. En otras palabras, la manera como una religión puede condicionar e influenciar el desarrollo de ciertas relaciones sociales, son cosas variables. Vale decir, las funciones que el catolicismo cumple hoy en el Perú pueden ser distintas y hasta opuestas con las funciones que esta misma Iglesia católica cumplió en el Perú hace medio siglo; las funciones que el catolicismo cumple hoy en el Perú pueden ser diversas de (y hasta contrapuestas a) las funciones que cumple hoy, allí mismo, la Iglesia de los Testigos de Jehová; es más, las funciones que cumple hoy la Iglesia católica peruana, con respecto a la clase obrera del Perú, pueden ser contrarios a los que tal Iglesia cumple, con respecto al empresariado peruano.

En consecuencia, cuando decimos que las funciones de una religión en un contexto social determinado son variables, queremos decir que tales funciones pueden variar, y pueden variar hasta el punto que una misma religión, en un mismo contexto puede cumplir funciones contradictorias. Por tanto, las funciones sociales de una religión cualquiera, en cualquier contexto, dependen en muy poco de la conciencia y de las intenciones de los actores allí implicados, tales funciones dependen, sobre todo, de las condiciones objetivas, de la

sociedad en cuestión, de la situación del campo religioso en esa sociedad y de las circunstancias internas del campo religioso mismo (Otto Maduro, 1980: 173). Por lo mismo, las funciones sociales de una religión en un contexto social determinado pueden variar según las variaciones históricas, estructurales y coyunturales del campo religioso, pueden variar de una época a otra, de un lugar a otro, de un grupo social a otro, de una religión a otra y de una categoría de clérigos a otra. Es así que, en una sociedad de clases con trabajo religioso especializado, un mismo sistema religioso puede cumplir funciones diversas - complementarias o contradictorias - con respecto a cada una de las diferentes clases en presencia y, con respecto a una misma clase, las funciones sociales de un mismo sistema religioso pueden variar de una fase a otra del desarrollo de esa clase y/o de este sistema religioso.

4.2.4. **Función económica.**

Por que la celebración de la fiesta es costeadada por los mayordomos, por tanto, puede actuar como mecanismo de nivelación económica entre los campesinos o, al menos, como justificación de su diferente nivel de ingresos. Esta postura de Marzal es compartida por Zecenarro, José Gonzáles y Eric wolf. Este último en su libro "pueblos y culturas en Meso América" escribe que la fiesta asegura el equilibrio económico de la comunidad... Año tras año una parte de los excedentes de la comunidad se gastan en ofrendas o juegos artificiales en honor de los santos... Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en sentido material, pero les da una experiencia sagrada; y al nivelar las diferencias de riqueza, impide las diferencias de clase basada en la riqueza¹⁰⁴. Wolf añade

De igual manera que un termostato es puesto en funcionamiento por el calor y apaga un horno, el dinero empleado en los ritos religiosos hace que se redistribuya la riqueza que podría alterar el equilibrio existente. Hablando en

¹⁰⁴ Eric Wolf. Pueblos y culturas en Meso América. pp. 192 – 194.

términos de ingeniería, diríamos que actúa como retroalimentación, al devolver a su curso original un sistema que está comenzando a oscilar (1959: 216).

Nash sigue el esquema de Wolf cuando sostiene,

Con el empleo de los ingresos y recursos del individuo y de la comunidad en la fiesta, la jerarquía impide que las familias lleguen a acumular demasiados bienes o dinero en efectivo... Los ricos, en términos locales, no pueden emplear su riqueza en el engrandecimiento personal ni pueden levantar sin remordimientos casas que sean francamente mejoras que las de sus convecinos (1958: 69)

Coincidentemente Cancian postula que

El sistema de cargos actúa como una especie de “aislamiento” social que brota del interior y conserva la integración característicamente india de la comunidad. Mientras se dé la participación plena en el sistema de cargos el compromiso con los símbolos nativos, con los modos de comportamiento de la tribu y con el modo de vida general, se verá reafirmado continuamente; se reducirán los casos de envidia y de brujería; y habrá un mínimo de competición e innovación potencialmente destructivas. Se representa el sistema de cargos como una entidad súper orgánica que atrapa psicológicamente y socialmente a los individuos en su mundo indígena y , lo que es más importante, que consume la riqueza sobrante que esos mismos individuos podrían, en caso contrario, emplear en el cambio cultural (1965: 134 – 135. Citado por Waldemar Smith, 1981: 36).

Como consecuencia de las ofrendas rituales – continúa precisando Cancian – la acumulación de capital

Que podría ser usada para modalidades no Indias de inversión se ve severamente coartada. Además, evidentemente, semejante dispendio obligatorio de riqueza impide el acceso al mundo... de consumo, acceso que los habitantes indígenas podrían intentar si las condiciones fueran otras (1965: 136).

De esta manera se presenta el sistema de cargos como clave de la integración de la comunidad y del mantenimiento de las fronteras sociales que existen entre los indios y la gente de la urbe. En suma, desde este punto de vista “el sistema de cargos resulta de crucial importancia en lo que respecta a la continuación de la existencia de la comunidad indígena, es decir, una comunidad separada y diferente de su medio de consumo” (1965: 133).

El autor, ve el sistema de fiestas como base importante y causa de la estabilidad cultural indígena. Por lo tanto, existe, según él, relación entre la participación en los ritos y la integración de la comunidad.

Pero el autor añade que si bien existe la posibilidad que el sistema de cargos puede recompensar a los ricos dándoles mayor prestigio, podrían promover también la solidaridad al santificar y legitimar socialmente las desigualdades existentes.

Esta hipótesis estratificante de Cancian ofrece un punto de vista renovado, pero invierte el cuadro sin afectar la interpretación funcionalista tradicional. Si según esta escuela se suele afirmar la integración de la comunidad como resultado de la igualdad, Cancian formula además otra hipótesis: que la desigualdad “legitimada” produce los mismos efectos, esto es, la integración. La cohesión brota de un mecanismo nuevo, pero el mecanismo sigue siendo un elemento interno de la estructura de la comunidad.

La integración por medio de la estratificación es la idea de lo que Cancian llama análisis “sincrónico” del papel estabilizador del sistema de cargos en la comunidad indígena. Vuelve luego a un análisis “diacrónico”, en el que discute el desequilibrio que, en su opinión, llegará a afectar al sistema de cargos y a la comunidad en un futuro próximo.

Su predicción del futuro observa el camino siguiente: el crecimiento de la población (al que Cancian considera principal amenaza a la integración ritual), sumado a las crecientes excedentes de riqueza, hace que aumente el número de los que desean acceder a los cargos, lo cual crea una demanda que, a largo plazo, el sistema de cargos será incapaz de satisfacer. La participación plena y la integración a que da lugar se verán por consiguiente – desde esta perspectiva - amenazadas tan pronto como los individuos excluidos de la participación en el sistema de fiesta comiencen a volverse hacia el mundo exterior (hacia el empresariado) , en busca de satisfacción a sus deseos de prestigio. La creación de listas de espera y de cargos nuevos trata de compensar el desequilibrio, pero no deja de ser, todo lo más, una solución de compromiso al problema. Como señala tal autor.

En tanto que la participación no sea plena, la integración de la sociedad se verá debilitada, ya que aquel sector de la población que se vea excluido del sistema de cargos no se sentirá solidario con la comunidad... probablemente, aquellos que no tengan ocasión de participar buscarán en cualquier otro lugar fuentes de prestigio y debilitarán aún más la integración en la comunidad con la introducción de símbolos de prestigio de recambio, que a su vez competirán con los del sistema de cargos (1965: 170).

Según esta visión, el cambio cultural sólo comenzará, por tanto, después de que la población de la comunidad haya aumentado hasta el punto de que el aislamiento ritual ya no puede contenerla. Al ser “excluidos del sistema de cargos”, algunos individuos perderán su sentimiento de compromiso con la comunidad indígena, volviéndose hacia los símbolos de prestigio de recambio. La acumulación de riqueza a decir de Cancian vendrá más tarde a reforzar el efecto ejercido por la población en crecimiento, ya los ingresos de los habitantes de la comunidad aumentan demasiado rápidamente para que el sistema de cargos baste a dar salida a los excedentes. Al disponer de más medios sobrantes aumentará la frustración de los indios, que entonces contarán con fondos para ensayar actividades nuevas:

En la medida en que el sistema de cargos tradicionalmente definido no basta para consumir la creciente riqueza de la comunidad, esa riqueza se halla a disposición de los individuos para ser empleada de otras maneras, que pueden encontrarse en el modo de vida de los ladinos, más bien que en el de los indios (1965; 141).

En síntesis, según los funcionalistas el sistema de fiestas aísla a la comunidad indígena como medio de nivelamiento económico. Se cree que los gastos rituales disminuyen la riqueza de los indios más prósperos y les impide así transformarse en empresarios. De ese modo, la comunidad se “nivela” económicamente; todos participan en mayor medida de su pobreza, y nadie puede invertir sus excedentes en movilidad social o en otras actividades capaces de crear desacuerdo.

Sin embargo, el sistema de fiestas no tiene prácticamente ningún efecto sobre la distribución de los ingresos de la comunidad, ya que

únicamente provoca consumo intensificado, pero no la redistribución de la riqueza. Por tanto, el sistema de cargos no nivela la riqueza de los indígenas de una comunidad. La afirmación funcionalista de que el consumo de riqueza, propio del sistema de cargos, “impide” las inversiones capitalistas y “prohíbe” el consumo al estilo moderno, atribuye causalidad a una abstracción en vez de atribuírsela epistemológicamente a una realidad económica y social. Si la gente emplea sus excedentes en algo relacionado con la religión en lugar de emplearlos al modo capitalista, lo hace así como resultado de una preferencia, y no porque su actitud sea causa de esa preferencia. En otras palabras, la institución de los cargos o fiestas existe por la costumbre de la ofrenda, y no al contrario.

En los análisis funcionales, las personas aparecen como criaturas tan blandas, automáticas y uniformes, tan “ultrasocializadas” y agujoneadas aquí y allá por las todopoderosas instituciones de las fiestas, que casi no les queda otra posibilidad que la de portarse adecuadamente. Sin embargo, la integración y la participación de la comunidad no depende, como sostienen los funcionalistas, del sistema de fiestas, sino del contexto social. La sociedad que nos toca vivir es una sociedad cada vez más individualista en la que la desigualdad crece cada vez más, en la que la muerte aumenta, en la que la vida humana no cuenta por que lo único que importa es la riqueza y está concentrada en las manos de los pocos. La posición funcionalista ha sido refutada por García Canclini en los siguientes términos:

La presión comunitaria para que los ricos ocupen cargos y mayordomías sería... un recurso destinado a obligarlos a reinvertir sus ganancias en la celebración y así reducir la desigualdad en los ingresos. Encontramos a veces este proceso de coerción y creemos legítimo ver en él una forma de hacer de reinvertir el excedente dentro del pueblo para evitar que un fuerte intercambio con el exterior destruya la cohesión interna. Pero, además del hecho de que no hay redistribución o nivelación económica por que los ricos no transfieren parte de su ganancia a los pobres sino que la gastan en el festejo, esta “perdida “ es compensada a menudo por otras ganancias: son ellos quienes venden la cerveza y los alimentos, quienes administran las diversiones. Al beneficiar a los que ya tienen más y multiplicar su enriquecimiento gracias a la intensificación del consumo, la fiesta reafirma las diferencias sociales, da una

nueva ocasión para que se ejerza la explotación interna y externa sobre el pueblo. Al mismo tiempo que posee elementos de solidaridad colectiva, la fiesta exhibe las desigualdades y diferencias que nos impiden idealizar a las comunidades indígenas, que obligan a escribir con reservas esa palabra cuando se aplica a dichos pueblos. No podemos hablar de comunidades como si se tratara de bloques homogéneos; sirve para designar agrupamientos donde lo colectivo tiene más fuerza que en las sociedades “modernas”, con la condición de que marquemos sus contradicciones internas¹⁰⁵.

En consecuencia, para García la fiesta no es nivelación económica, no sirve como “elemento equilibrador”, afirma que además de poseer elementos de solidaridad contiene las desigualdades económicas. Por tanto, desde la perspectiva de García, las comunidades rurales no son pues grupos homogéneos sino bloques heterogéneos. En ese sentido compartimos con la postura de García Canclini por cuanto el sistema de fiestas o cargos no provoca nivelación económica, no sirve como componente “equilibrador” ni “estabilizador de la comunidad ya que no hay redistribución económica con los pobres de la comunidad porque los ricos la gastan en la festividad, siendo el mayor porcentaje del excedente reinvertido en la actividad comercial o en otras actividades económicas capitalistas. Por eso el sistema de fiestas además de contener elementos de integración, cohesión; contiene la desigualdad social; es decir, en el sistema de cargos el rico legitima su posición de dominio y el pobre mantiene su status de oprimido. Por tanto, la participación plena y la integración de la comunidad no depende tanto del sistema de fiestas. Tampoco el crecimiento de población y la riqueza en el sentido de Cancian son elementos amenazadores de la integración de la comunidad, por cuanto en términos epistemológicos y sociológicos dependen principalmente del contexto social. Vale decir, la participación e integración de comunidad es limitada y orientada sobre todo por los conflictos de clases, por la modernización capitalista.

Además de las funciones mencionadas Eric Wolf añade las funciones estéticas:

”La fiesta, con sus procesiones, el incienso, sus juegos artificiales, sus multitudes, su colorido, no es un simple mecanismo de prestigio... sino

¹⁰⁵ Néstor García C. Op. Cit. pp. 81 – 82.

también una “obra de arte, la creación de un momento mágico mitológico, cuando hombres y mujeres trascienden las realidades de la vida cotidiana, anegando las penas de la vida en la embriaguez de un día festivo”¹⁰⁶.

Asimismo Lison Tolosona asevera que

“la fiesta hermana la fantasía con la acción, hace fluir significados emblemáticos de la escultura y de la pintura, engasta la poesía con el ritual, concierta la danza, el color, el canto y la música... La fiesta es algo excepcionalmente serio, tan serio que es rasgo consustancial, dimensión constitutiva de nuestra existencia, algo exclusivo y radicalmente humano, de lo más humano”¹⁰⁷.

Pues bien, en las comunidades de Huanchac, Unchus y Marián las fiestas patronales poseen las funciones citadas. Así mediante la función religiosa el campesino invoca a los santos (San Miguel y la Virgen Asunciona), se agradecen los milagros y se cumplen las promesas hechas, como por ejemplo, la promesa de pasar el cargo de mayordomo – capitán, y así adquirir cierto status en la misma comunidad. La función económica en tales comunidades no denota redistribución o nivelación económica por cuanto el gasto, no elimina la desigualdad social ya que no supone una redistribución, así la fiesta, como expusimos líneas arriba, reafirma las diferencias sociales. La presión de la población para que los comerciantes mayoristas o empresarios de origen de rural, pero residentes en la ciudad de Huaraz, reciban cargos de mayordomía, sería para autores como Eric Wolf, Marzal un recurso destinado a obligarlos a reinvertir sus ganancias en la celebración de la fiesta y así reducir la desigualdad en los ingresos y lograr la nivelación mediante el mecanismo del gasto en el festejo. Pero esto no es posible, porque sencillamente los empresarios no transfieren partes de su excedente a los pobres sino que lo gastan en la fiesta, celebrando con mucha pompa y suntuosidad con castillos de 15 ó 20 cuerpos, con mejores bandas de músicos traídos de Pativilca, Paramonga o Huancayo y corridas con toros de casta; de esta manera preservan su status ya adquirido en la misma comunidad. Además, los ricos invierten solo una parte de su ganancia por que la fiesta lo hacen con apoyo de los qellis u obsequiantes que por lo general, son

¹⁰⁶ Erick Wolf. Op. Cit. pp. 192 – 194.

¹⁰⁷ Lison Tolosona. 1982, p. 159. Citado por Marzal Op. Cit. 1983, p. 201.

personas más o menos acomodadas. Consiguientemente, al reinvertir una parte del excedente en la fiesta ¿ los hombres ricos se transforman en pobres en términos económicos, como sostiene Wolf? La respuesta es no, porque ellos siguen siendo cada vez más ricos o por lo menos mantienen su posición económica; si tienen algunos baches económicos es debido a otros factores muy ajenos a los gastos de la fiesta.

En relación a la función social de la fiesta, en tales comunidades hemos podido notar, mediante la observación participante, la antinomia de integración y desintegración social en el sentido de Parker, de Héctor Martínez, de Zecenarro y de García C. En efecto, se advierte la unificación, la cohesión familiar. Son los días de reencuentro con miembros de la comunidad que viven fuera pero que regresan al pueblo para la fiesta; se establecen los lazos de compadrazgo preferentemente con gente de la ciudad de Huaraz. En la fiesta patronal los miembros de cada unidad comunitaria refuerzan sus lazos identificatorios por medio del derroche exuberante, canto, comida, bebida y baile.

Pero de otro lado se reflejan en ellas la función desintegradora, por que la gente pobre que va a pasar el cargo migra a Barranca, Huaral o Lima a trabajar y agenciarse de recursos para cumplir con la promesa religiosa. Igualmente, se manifiestan durante la fiesta las tensiones y conflictos entre miembros de la comunidad por una serie de motivos tales como la posesión de las tierras, robos de animales menores y de otros objetos de la casa. Y a su vez por efectos del alcohol surgen entre vecinos pleitos que de ordinario están reprimidos. Pero también esta función tiene relación con la desigualdad social, como argumenta Irarrázabal “las fiestas religiosas del campesino – en particular las patronales” en lugares con significativa diferenciación social son cada vez más controladas por grupos de poder, y usadas para legitimar posesiones de dominio”¹⁰⁸. En los tres centros poblados se ha podido observar la competencia, la desigualdad social y solidaridad social. La celebración de

¹⁰⁸ Diego Irarrázabal. Op. Cit. p. 144.

la fiesta por parte de la familia pobre es menos solemne y suntuosa con fuegos artificiales solamente de 08 ó 12 cuerpos, con bandas de músicos de segunda categoría y corrida de toros sin toreros en un espacio libre para que puedan espectral los pobres. En cambio los ricos hacen la fiesta con más solemnidad, con bandas de músicos de primera categoría de Huaraz o de otros lugares, fuegos artificiales de 15 ó 20 cuerpos y corrida de toros con toreros, cómicos, y con toros de muerte, en un ambiente especial (cercos portátiles con tribuna). Como se puede notar hay dos festejos distintos de mayordomos y capitanes pobres y de mayordomos y capitanes ricos. Pero también hay solidaridad de los qellis familiares y vecinos con las personas que pasan el cargo, ya que sin ellos no sería posible celebrar la fiesta, principalmente los mayordomos de escasos recursos económicos. Finalmente la función estética de la fiesta se expresa en la música, el baile, los adornos, ropas, la procesión, la alegría, los fuegos artificiales, la multitud y la danza con vestuarios vistosos, el canto, el arte religioso campesino: baile, música, canto que manifiesta el dolor, esperanza y gozo colectivo del hombre del campo. Se trata como postula Wolf, de una verdadera "obra de arte" donde confluye las artes rítmicas y las plásticas. Así el campesino pide, ofrece, recibe y agradece a los santos.

En conclusión en la fiesta patronal en Huánchac, Unchus y Marian hemos podido percibir la función religiosa, política, social, económica y estética. El gasto en la fiesta no denota redistribución, por tanto nivelación económica porque los ricos no transfieren parte de su excedente a los pobres, por el contrario lo gastan en la fiesta, de modo los ricos de ayer siguen siendo ricos hoy, utilizan la fiesta para legitimar posiciones de dominio. Así la fiesta reafirma las diferencias sociales. En relación a la función social la fiesta es cohesión social, solidaridad, unificación comunitaria, esto es integración social, pero a la vez desintegración por los conflictos que existen por razones de tierras, robos, por la desigualdad social, por la migración del mayordomo entrante a

otros espacios en busca de fuentes de ingreso que hacen posible la fiesta, por consiguiente no son comunidades homogéneas sino bloques heterogéneos que exhiben sus contradicciones internas.

4.3. Característica de la fiesta

Gilberto Gimenez¹⁰⁹ en su libro “cultura popular y religión en el Anáhuac” presenta los siguientes rasgos de las fiestas rurales:

- a. Ruptura del tiempo normal.
- b. Carácter colectivo del fenómeno festivo, sin exclusiones de ninguna clase, como expresión de una comunidad local;
- c. Carácter comprensivo y global porque la fiesta abarca los elementos más heterogéneos y diversos sin disgregación ni “especialización” (fuegos, danzas, ritos, música, etc., dentro de una misma celebración global).
- d. Consecuente necesidad de desplegarse en grandes espacios abiertos y al aire libre (la plaza, el atrio de la iglesia).
- e. Carácter fuertemente institucionalizado, ritualizado y sagrado (la fiesta tradicional es indisociable de la religión);
- f. Impregnación de la fiesta por la lógica del valor de uso (de donde: fiesta – participación, y no fiesta – espectáculo).
- g. Fuerte dependencia del calendario agrícola en el marco de una agricultura temporal.

Asimismo, Casel va en la misma línea cuando revela que un mismo rasgo común a todas las fiestas es que el hombre cesa en sus ocupaciones y se reserva para una actividad superior para saborear el sentimiento de ser libre. La realidad gris de la vida cotidiana con sus preocupaciones, sudores y penas, pasa a un segundo plano. El hombre respira y se lanza más libremente hacia lo que le produce placer¹¹⁰.

Como advierte Giménez, en la actualidad en este mundo cada vez más globalizado es difícil hallar fiesta comunitarias, puras, de una indigenidad impecable. Es decir, se nota que cada vez más las fiestas

¹⁰⁹ Gilberto Giménez. Cultura popular y religión en el Anáhuac. 1979, pp. 164 – 165. Citado por Néstor García canclini. Op Cit. p. 164.

¹¹⁰ O Casel pp. 23 – 37. Citado por Luis Maldonado Op. Cit. p. 113.

rurales van cediendo a modelos mercantiles urbanos, por lo tanto a diversiones y espectáculos, producto de la penetración capitalista en una tradición cultural, como son las comunidades objetos de estudio. Las fiestas examinadas sintetizan, simbólicamente y materialmente, los cambios de los pueblos que las hacen. Representan el estado de los conflictos entre una producción campesina tradicional, que inicialmente fue una economía de subsistencia, centrada en el núcleo doméstico, regida por la lógica del valor de uso, y en su inserción progresiva en el mercado capitalista. El debilitamiento de sus estructuras y ceremonias antiguas, la sustitución y la complementación o refuncionalización por parte de los agentes “modernos”, son escenificados, en el sentido de García Canclini en la hibridez de la fiesta¹¹¹. Los cambios en las danzas y su decoración, su coexistencia con espectáculos y con diversiones urbanas, exhiben las imposiciones de los dominadores y son también intentos de reoperar sobre ellos, vincular el pasado con sus contradicciones presentes¹¹². De ahí que podemos colegir que el avance capitalista no requiere siempre eliminar las fuerzas productivas y culturales que no sirven directamente a su desarrollo si esas fuerzas cohesionan a un sector numeroso si aun satisfacen sus necesidades o la de una reproducción equilibrada del sistema. Asimismo, en relación a la cultura popular y por ende la fiesta vemos que, por causas económicas (conservar fuentes complementarios de trabajo, como la artesanías), políticas (usar el cacicazgo u otros mecanismos tradicionales del poder autoritario) o ideológicas (afianzar la identidad nacional, mantener “museos vivos” para atraer turistas), la cultura dominante preserva bolsones arcaicos refuncionalizándolos y contextualizándolos¹¹³

Por eso no compartimos con la concepción evolucionista, lineal, que imagina a la cultura indígena y campesina como una etapa preindustrial,

¹¹¹ Para García C. La fiesta híbrida es la coexistencia de danzas antiguas y conjuntos de rock, el cruce de ritos arcaicos y modernos en pueblos campesinos. Es la coexistencia con espectáculos urbanos, esto es, la convivencia de fiesta – participación y de fiesta – espectáculo.

¹¹² Néstor García C. Op. Cit. p. 186.

¹¹³ *Ibíd.* p. 192.

cuyo destino inexorable sería parecerse cada vez más a la “modernización” y finalmente disolverse, si bien existe en el desarrollo capitalista una tendencia a asemejar y absorber las formas de producción material y cultural que los precedieron, la subordinación de las comunidades tradicionales no puede ser integral por la imposibilidad del propio capitalista de dar trabajo, cultura, atención médica a todos, y por la resistencia de las etnias que defienden su identidad.

En consecuencia, en las comunidades de Huanchac, Unchus y Marian no existen fiestas rurales puras, más bien la fiesta campesina tiende a coexistir con la fiesta espectáculo, o sea se trata de fiestas híbridas. De esta manera nuestras comunidades campesinas tienden a mantenerse como bolsones tradicionales refuncionalizados para que su persistencia no sea contradictoria con el crecimiento capitalista. Por eso podemos afirmar que las fiestas patronales participativas en la zona rural tienden a convertirse en un espectáculo para los turistas, tanto de Lima como del extranjero y para el grueso de visitantes que proceden de la ciudad de Huaraz. Al respecto Duvignaud fijó una clasificación primaria de las celebraciones festivas, dividiéndolas en dos grandes grupos que llamó de participación y de representación. Las primeras son, para él las fiestas en las que todo el pueblo interviene y en las que puede participar, al menos, todos los que acuden a ellas. Las segundas son aquellas en las que un determinado sector del colectivo se yergue con el protagonismo del festejo, ofreciendo un espectáculo que los demás se limitan a contemplar (Duvignaud, 1976. Citado por Juan Atien, 1997: 21). La fiesta popular o de participación no es algo que se va a ver. Es por el contrario, algo que hay que vivir, por que debería formar parte de la identidad más profunda de quienes la celebran. No puede ser, pues, materia de curiosidad, sino manifestación de la vida colectiva de una comunidad que o la siente en lo más hondo. Es un vivir intenso fuera de lo ordinario. Es un vivir no cotidiano, si bien enraizado en la vida de la comunidad o la prostituirá sin darse cuenta en aras del espectáculo en que la hayan convertido a cambio de los ingresos que proporciona a cierto grupo social.

Desde esta perspectiva, las fiestas patronales en la sociedad rural de Huaraz son cada vez menos participativas, esto es, el pueblo va dejando de intervenir en forma multitudinaria en los ritos festivos, un sector de la población se limita a ver, a mirar la celebración religiosa sin integrarse en el grupo fiestero. De esta manera la fiesta de participación, la fiesta vivencia, la festividad de quienes la viven, la fiesta de manifestación de la vida colectiva de una comunidad que la siente en lo más profundo, va cediendo espacios a favor de la fiesta espectáculo sobre todo para la gente de la ciudad. Así en el marco de la modernización capitalista, la fiesta de participación (vivir la fiesta) tiende a mezclarse con la fiesta de representación, con la fiesta de curiosidad o de contemplación (ver la fiesta) hecho que da lugar a las fiestas híbridas, donde los modelos mercantiles, las diversiones y espectáculos van tomando cierta presencia. Es así como el sentido auténtico de la fiesta popular tiende a debilitarse. Consiguientemente, la mayor parte de nuestras fiestas andinas se vienen contaminando con las imposiciones y la influencia del capitalismo.

CUADRO N° 33
ASISTENCIA DE TURISTAS EN LA FIESTA PATRONAL

ALTERNATIVAS	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Mucho	9	9	12	5
Regular	15	9	21	9
Poco	76	82	67	86
TOTAL	100	100	100	100

De otro lado, para Eliade, Vinicio, Wolf, Jiménez y otros autores la fiesta es una salida de lo ordinario o el pasaje de lo profano a lo sagrado. Al respecto en nuestras comunidades la fiesta implica discontinuidad, cese de lo ordinario, de lo cotidiano; el campesino interrumpe casi totalmente el trabajo habitual. Sin embargo existe un pequeño sector de la

población, principalmente las mujeres, que continúan en la actividad cotidiana, durante los días de fiesta, intensifican su trabajo vendiendo alimentos y bebidas¹¹⁴ (chicha, gaseosa, cerveza). Pero la gran mayoría de la población rural interrumpe o cesa en sus ocupaciones, es decir, la fiesta sirve para romper la monotonía y la angustia de la rutina rural en la pobreza. La fiesta para esta gente es una condensación de rituales no cotidianos que transforman el diario vivir e introducen simbólicamente un nuevo mundo. Tal como señala Parker, la fiesta es suspensión de los parámetros “normales” del tiempo – espacio ordinario y la introducción a un tiempo – espacio extraordinario (por ello el exceso en la expansión: grito, música, canto; y en el consumo: abundante bebida, alcohol, comida)¹¹⁵. Momento de efervescencia colectiva. La fiesta es siempre una revuelta hacia el simbolismo, la corporeidad expresiva, el sentimiento y la imaginación. Sus reglas son distintas, allí se introducen una lógica que contradice la de todos los días. Es decir, la fiesta para estos hombres es discontinuidad, visten ropa especial¹¹⁶, preparan comidas, dicho en otras palabras, la fiesta en estas comunidades es continuidad de la actividad cotidiana para un sector de la población, pero para la gran mayoría es ruptura de la vida diaria, esto es, derroche, exceso en comida, en bebida, en música, en baile, en juego, en alegría, desorden durante tres días que dura la fiesta. Consecuentemente, tiene un carácter carnavalesco. He aquí algunos testimonios:

¹¹⁴ Con la penetración capitalista en la sociedad rural de Huaraz, la bebida nativa (aqja o asua) va siendo sustituida por la cerveza, su consumo es cada vez más durante la fiesta patronal. Si ayer fue el alcohol y la chicha, hoy es la cerveza que tiene mayor presencia en la fiesta campesina. Para las empresas capitalistas de gaseosas y de cerveza resulta un buen negocio las fiestas patronales, por eso el capitalismo no tiene mucho interés de aniquilarlo, sino de reorganizarlo de acuerdo a sus propósitos, esto es, convertirlos en un espectáculo para los turistas y en una fiesta mercantilista.

¹¹⁵ Parker Op. Cit. 1993, p. 190.

¹¹⁶ La ropa y los objetos (por ejemplo el mate ha sido reemplazado por el plato de plástico) domésticos de origen nativo son cada vez menos usados en las sociedades campesinas por que los reemplazan artículos industriales más baratos o atractivos por su diseño y sus connotaciones modernas. Va quedando atrás la pollera hecho con lana de ovino, en la actualidad se usa más polleras confeccionadas con lanas sintéticas, y las mujeres jóvenes con experiencia migratoria a Lima u otras ciudades han dejado las polleras por vestido de tela.

- “En la fiesta de Mama Ashu gozo, bailo, me divierto, dejando de lado mis problemas, hasta no me doy cuenta de los días que pasan”.
- “Para mí la fiesta de San Miguelito es alegría, me divierto bastante por que es una vez al año, esos días dejo de trabajar para bailar, beber y comer con la familia y amistades”
- “La fiesta es para tomar, comer, bailar, alegrarse, hay que disfrutar olvidándose por esos días de los problemas, las penas, la fiesta es alegría, por tanto no son días de trabajo”
- “La fiesta es un día especial dejamos de trabajar para tomar, bailar con la familia que viene de Lima y los paisanos, los niños se encargan de cuidar la casa y los animales. Por lo menos esos días nos olvidamos de los problemas.
- “Todos los años en la fiesta aprovecho para vender chicha, cerveza, gaseosas, trago corto y a veces comida. Si mi familia es capitán estoy un momento con ellos, pero después sigo trabajando como en cualquier otro día”

Como se puede apreciar, para la mayoría de las personas entrevistadas la fiesta patronal implica discontinuidad, ruptura de la actividad cotidiana y sólo para un entrevistado es continuidad del trabajo ordinario, esto es, no hay interrupción de la actividad habitual.

Otra característica de la fiesta en la sociedad rural de Huaraz es su relación con Cristo, la Virgen y los Santos canonizados. No es como sucede en el sur andino donde muchas fiestas cristianas encubren realidades profundamente andinos, tales como la fiesta de la cosecha del maíz. Es decir, las fiestas giran en torno al sincretismo religioso. Así por ejemplo, los nativos antes de iniciar los preparativos de su cargo realizan el correspondiente “pago” a la “pachamama”, por que necesita contar con la protección de esta deidad andina para que la fiesta tenga todo el éxito esperado, y además no ocurran desgracias personales. Luego pedirá ayuda al santo de su preferencia. Esto no ocurre en el mundo rural de Huaraz, ahí la fiesta es un acontecimiento para pedir, agradecer los milagros y cumplir la promesa a la Virgen y a los santos. Esto es, la fiesta religiosa tiene nexo solamente con los santos cristianos.

En conclusión, la fiesta religiosa rural de participación tiende a coexistir con la fiesta de representación, es decir, las fiestas patronales

tienden a convertirse en un espectáculo para turistas, se percibe un entrecruzamiento de la fiesta participación y la fiesta espectáculo; por tanto, se trata de fiestas híbridas, como resultado de la penetración capitalista en una tradición cultural como son las comunidades rurales.

Para pocas personas la fiesta es continuidad del trabajo ordinario, cotidiano, a veces el trabajo habitual es más intenso durante los días de fiesta. Pero para la gran mayoría de comuneros implica discontinuidad, ruptura del trabajo ordinario, es el pasaje de lo ordinario a lo extraordinario. Consiguientemente la fiesta en las comunidades de Huanchac, Unchus y Marian es más alegría, derroche, juego, música, baile, canto, embriaguez, abundante comida como compensación simbólica de las insatisfacciones económicas.

4.4. - Motivos de la fiesta religiosa

Es interesante conocer los motivos por los cuales los campesinos siguen aceptando pasar el cargo de mayordomo y capitán o solamente de capitán, no obstante el elevado costo de una fiesta, sobre todo si tenemos en cuenta los exiguos ingresos económicos de la población rural. En efecto, para el 92 % de los encuestados la celebración de la fiesta

CUADRO N° 34
COSTO DE FIESTA PATRONAL

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Muy costoso	92	94	89	95
B) Algo costoso				
C) Poco costoso				
D) No responde	8	6	11	5
TOTAL	100	100	100	100

patronal es muy costoso como se confirmará posteriormente. Al respecto Bernardino Zecenarro y Marzal expresan que “la fiesta resulta por demás costosa, sobre todo, teniendo en cuenta el salario real del campesino andino, y para sufragarlo hay que reunir varias fuentes de financiación, como el ahorro personal, venta de animales, la emigración temporal a zonas de trabajo de economía de mercado (minas o plantaciones) y la ayuda de otros miembros de la comunidad por el sistema de ayni”¹¹⁷. En las zonas rurales de Huaraz se acostumbran celebrar la fiesta con ayuda de los de quellis¹¹⁸ u obsequiantes quienes por la fe que tienen en la imagen se comprometen regalar alguna cosa al mayordomo. Sin ayuda de estos quellis un campesino pobre no estaría en condiciones de pasar el cargo. Como se puede apreciar en el siguiente cuadro el 76 % opina que un mayordomo o capitán requiere de obsequiantes, solo el 20 % dice que si puede hacer la fiesta sin los obsequiantes. Por tanto, dado el exorbitante

CUADRO N° 35

¿UN MAYORDOMO O CAPITAN PUEDE AFRONTAR SOLO LOS GASTOS DE LA FIESTA?

OPCIONES	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
A) Solo puede hacer la fiesta	20	22	15	28
B) Requiere de obsequiantes	76	78	79	72
C) No responde	4	0	6	0
TOTAL	100	100	100	100

costo de la fiesta, el mayordomo – capitán requiere necesariamente el apoyo de los quellis. Por eso el 55 % de los encuestados han sido obsequiantes de algún objeto. Vale decir, más de la mitad de

¹¹⁷ B. Zecenarro. Op. Cit. p. 259; Marzal, Op. Cit. 1971, pp. 353 – 354.

¹¹⁸ Los quellis son personas allegados al mayordomo o capitán que obsequian banda de músicos, fuegos artificiales, cerveza, licores u otras cosas. En otros términos la persona devuelve el obsequio que recibió cuando paso el cargo.

CUADRO N° 36

¿HA SIDO OBSEQUIANTE DEL MAYORDOMO – CAPITAN?

ALTERNATIVAS	TOTAL %	UNCHUS %	MARIAN %	HUANCHAC %
Sí	55	76	53	50
No	40	24	38	50
No opina	5	0	9	0
TOTAL	100	100	100	100

la muestra ha dado alguna cosa a la persona que pasa el cargo, tales como fuegos artificiales, banda de músicos, cerveza, etc.; además para cubrir el gasto de la fiesta, el mayordomo recurre a la venta de animales, al préstamo, al trabajo eventual en Barranca, Huaraz o Lima, a la hipoteca de parcelas.

En cuanto a los motivos para aceptar el cargo, el 44 % es por devoción, el 19% por prestigio social, el 18% por presión del grupo y el 2% por costumbre.

CUADRO N° 37

MOTIVOS PARA ACEPTAR EL CARGO DE MAYORDOMO

MOTIVOS	%
A) Por devoción al santo	44
B) Por presión del grupo social	18
C) Por prestigio social	19
D) Por costumbre	2
E) No sabe / no opina	17
TOTAL	100

.Al respecto Marzal en su libro “Estudios sobre la religión campesina”¹¹⁹ expone los motivos siguientes: religiosos, prestigio, y presión social.

¹¹⁹ Manuel Marzal. Op. Cit. 1988, p. 230.

a) **Motivo religioso**

Las fiestas se celebran para dar culto a Dios y a los santos (pedir, agradecer el milagro, evitar el castigo). Como es sabido, la promesa es una forma de compromiso religioso con los santos, a cambio de favores extraordinarios recibidos, que se consideran “milagros”. Transcribo las declaraciones de los entrevistados:

“Acepté ser mayordomo y capitán por que le pedí a San Miguelito que le cure a mi hijo y así fue después de tres días mi hijo se sanó, por ese milagro voy a pasar el cargo”

“Cuando uno pasa de capitán o mayordomo el señor se siente feliz me da sus bendiciones y siempre me ayuda con algo”

“La mamá Ashu es muy milagrosa cada vez que tengo problemas la ruego que me ayude y lo hace, por eso tengo mucha fe en ella y en agradecimiento he pasado dos veces de capitán”.

“El señor es milagroso cuando le pides con devoción te da, pero hay que cumplir la promesa de celebrar su fiesta, si no lo haces te castiga”

“Cuando recibí el cargo la patrona se encargó de buscar mis qellis, ellos mismos se ofrecieron de darme algo sin necesidad que les diga todo el año me ayudó la Virgen mi, cosecha me fue muy bien de 4 sacos de papa saqué 50 sacos de los cuales 20 sacos tuve que vender para los gastos. Todo hice a nombre de ella y me salió muy bien: La Virgen con sus milagros te hace pasar muy bien la fiesta”.

“Una noche soñé a San Miguelito me reveló que mis animales que me habían robado se encontraban cerca al nevado, al día siguiente viajé hasta ese lugar y efectivamente allí estuvieron mis ganados. Por eso ese año recibí el cargo de capitán y también ya pasé la mayordomía”

“El mismo Señor te busca para que le sirvas de mayordomo o capitán, él te ayuda a buscar tus obsequiantes, si no aceptas te castiga. Cuando entré mayordomo – capitán todos me ayudaron pasé bien la fiesta de Mama Ashu”

“Todos los años estoy comprometido con nuestro santo patrón ya sea de capitán o mayordomo, o de obsequiante, jamás puedo negarme por que él me ayuda bastante en mi negocio, nos protege a toda la familia. Un año mi esposa renegó, se molestó cuando recibí el cargo, el patrón nos castigó, todo nos fue mal, con esa experiencia tenemos que servir con voluntad. Además todos los gastos se recuperan rápidamente, gracias con la bendición del patrón”

“Hacemos la fiesta por que tenemos fe en Dios, por el cariño que tenemos a los santos, hacer su fiesta es como celebrar su cumpleaños, que sería de nuestra comunidad si dejáramos de hacer la fiesta. Algunas personas no quieren, dicen que es mucho gasto, pero la imagen les castiga, mueren sus animales, les roban o ellos mismos se enferman; conozco varios casos que terminaron en desgracia total, perdieron todo lo que tenían”

Como podemos notar la dimensión religiosa constituye el motivo principal de la fiesta. El campesino acepta pasar el cargo religioso por la devoción y los “milagro”del santo. Para ellos Dios y los santos son protectores y defensores del pobre. De ahí, la confianza incondicional en la imagen; y la mejor forma de retribuir su “bendición”es mediante la celebración de la fiesta que dicho sea de paso en estos últimos años es menos rumboso en relación a épocas anteriores, quizás por el enorme costo que implica el festejo. En suma, el motivo religioso de la fiesta está relacionada con la promesa, el milagro y el castigo de los santos. La promesa es un compromiso con los santos, a cambio de favores recibidos. Si incumple la promesa, según el pensamiento andino el campesino corre el riesgo de sufrir un “castigo” de Dios, entonces el miedo al castigo es un motivo de la celebración de la fiesta patronal. Es decir, según el pensamiento del poblador andino, como señalábamos líneas arriba, Dios y los santos premian y castigan aquí y ahora. Entonces la mejor forma de recompensar la “ayuda” de Dios es mediante la celebración de la fiesta, no obstante de erogaciones fuertes que significa para el campesino de escasos recursos económicos.

b) **Prestigio social**

Es un mecanismo de promoción de la persona que pasa el cargo. La gente acepta el cargo, hace grandes gastos para asegurar su prestigio ante los comuneros. El mayordomo y capitán que comparte con los comuneros la alegría, el gozo, la comida, el baile, la música, la bebida, etc, es objeto de elogios, encomios de sus paisanos. Obviamente el prestigio está en relación al grado de participación de la población, es decir, cuanto mas gente en la comida, cuanto más vistoso el castillo, cuanto más bebida (chicha, cerveza), cuanto más alegría y baile con la mejor banda de músicos, entonces más prestigio para el mayordomo - capitán, el pueblo recordará durante mucho tiempo. A continuación me permito transcribir algunas afirmaciones:

“La persona que pasa o celebra bien la fiesta es apreciado por la comunidad, es muy considerado”

“Cuando pasé la mayordomía y capitanía preparé comida para toda la gente, la fiesta es del pueblo y son ellos los que deben gozar, divertirse. Invité a toda la vecindad, de eso siempre se recuerdan, quieren que reciba el cargo nuevamente”

“Al capitan que hace la fiesta desinteresadamente y con voluntad todos le felicitamos, es un capitan puntilloso, de esa clase de gente la comunidad siempre se recuerda”.

Por su puesto para el campesino es la única forma de lograr “ser persona” en el grupo, este status el adquiere con todo el dinero que ha implicado múltiples sacrificios y tiempo al reunirlos; así lo que cuenta el campesino, el indígena no es “tener más”, “sino ser más”. El dinero, si bien en el fondo ejerce una misma función: adquirir status, la forma de concebirlo es diferente.

c) Presión social

Cuando van al candidato para invitarle que acepte el cargo de mayordomo o capitán. Aceptar los gastos enormes del “cargo” es fuerte, por eso con frecuencia ha habido distintos mecanismos para asegurar esa aceptación, unas veces manejadas por los sacerdotes y otras por el mayordomo en función (empeñado en encontrar un sucesor) y por la comunidad. Entre los primeros merecen destacarse, ciertos sermones de algunos sacerdotes que lamentan que nadie se preocupa de las fiestas que “Dios no puede bendecir un pueblo así”, “que los santos van a tener que estar encerrados en el templo todo el año”, son mecanismos sagrados. En los segundos está la invitación generosa que hace el mayordomo al posible candidato y, una vez que el alcohol ha roto las resistencias, se le arranca la promesa del cargo (Marzal, 1971: 176).

Tenemos aquí algunas declaraciones:

“Acepté el cargo de capitán por que el funcionario de la fiesta me hizo tomar licor corto y cerveza y de borracho me comprometí”.

“He sido mayordomo y capitan por que mis paisanos y el responsable de la fiesta me hablaron si podía reemplazarlo, al principio me negué pero ya con la cerveza acepté el cargo”

“El día de la corrida de toros estuve tomando con el capitán, de pronto varios vecinos se acercaron y me obligaron para que asuma el cargo de capitán el próximo año y me pusieron el sombrero del funcionario pasante y con la misma me levantaron los amigos y no me quedó otra cosa que aceptar”

“Hace dos años recibí el cargo de mayordomo y capitán por exigencia de los amigos, decían que nunca había pasado el cargo, que yo tenía dinero, que la Virgen quiere que la sirva esta vez, finalmente me convencieron y tuve que asumir el cargo para que no hablen mal de mí”.

Como es evidente, hay personas que pasaron el cargo por invitación del funcionario de la fiesta y de la comunidad, contando también como aliado de la presión social, de la embriaguez de la gente que recibe el cargo. Debemos advertir que los diversos motivos de la fiesta antes citados se complementan, porque tanto los motivos religiosos como los motivos sociales están mezclados, pues la fiesta es una celebración religiosa y social, esto es, un acontecimiento colectivo para rendir culto a Dios y a los santos.

En conclusión, el motivo principal para aceptar el cargo de mayordomo – capitán es el religioso, vale decir se acepta por devoción al santo, por la fe, por agradecimiento del milagro, por cumplimiento de la promesa y por temor al castigo del santo, no obstante el enorme gasto que implica hacer la fiesta, sobre todo teniendo en cuenta el exiguu ingreso del campesino de la zona. Los otros motivos son por prestigio social y por presión de la comunidad. A través de la fiesta la persona que pasa el cargo busca promocionarse preparando abundante comida, bebida, alegría, baile con las mejores bandas de músicos.

4.5. - Organización de la fiesta

La organización de la fiesta patronal está bajo la responsabilidad de las personas que aceptan el cargo¹²⁰: los mayordomos y capitanes, y los qellis como colaboradores de los pasantes.

¹²⁰ Según Fuenzalida el origen del sistema de cargos debe remitirse a dos instituciones campesinas españolas el cabildo y las cofradías. En el Perú terminaron conformando una escala alternativas de cargos religiosos y políticos entre ayllus y sayas

1. **Mayordomos**

Son los herederos de los cargos que siguen vigentes en las fiestas de la sociedad rural. Los cargos no son obligatorios, se toman voluntariamente por determinadas personas, siguen cumpliendo una función y siguen generando prestigio de la sociedad para quienes los pasan.

La designación de los mayordomos suele hacerse con un año de anticipación y se hace durante la misa de celebración de la fiesta o en la procesión o en la víspera (en la noche de quema de fuegos artificiales), en el que se conjugan las lealtades y las solidaridades y los sentimientos religiosos para empujar a las personas a asumir un compromiso que les va a ser oneroso. Cuando las personas, en la alegría de la fiesta o en la euforia de las bebidas alcohólicas, se ofrecen a ser mayordomos, se escuchan los aplausos entusiastas, como preludio del prestigio y aprecio que se cosechará un año después. Pero en la aceptación de las mayordomías los motivos sociales están íntimamente unidas a los religiosos, por que la fiesta es las dos cosas.

Los mayordomos tienen la misión de mandar hacer la misa, de adornar la imagen y el altar mayor, de hacer la víspera con fuegos artificiales y de preparar la comida para la gente.

2. **Capitanes**

También son los herederos de los “cargos” que siguen vigentes en las fiestas patronales de las comunidades campesinas. Estos cargos tampoco son obligatorios para todos, sino que se asumen voluntariamente por determinadas personas, al igual que los mayordomos, siguen cumpliendo una función y siguen generando prestigio de la comunidad para las personas que pasan.

La elección de los capitanes se hace con un año de anticipación y se realiza durante la corrida de toros, en un acto solemne, en el que se intercambian las lealtades y solidaridades y los sentimientos religiosos,

para insinuar a las personas a aceptar un compromiso que les va a ser costoso. Cuando las personas, en la alegría de la fiesta o en la euforia de las bebidas alcohólicas, se ofrecen a ser capitanes, suenan los aplausos, como anticipo del prestigio y reconocimiento que se producirá un año después.

Los capitanes tienen la obligación de hacer la corrida de toros, a veces de hacer los fuegos artificiales y la misa, y de preparar obligatoriamente la comida para la población. Cabe señalar que en los centros poblados referidos, por lo general los mayordomos son a la vez capitanes; por lo tanto el gasto de la fiesta es considerable.

3. **Quellis**

Son los obsequiantes de los mayordomos – capitanes consistente en diferentes objetos tales como cerveza, fuegos artificiales, ganado ovino, vacuno, banda de músicos, animales menores, etc. Algunos quellis están obligados prácticamente de dar ciertas cosas a los mayordomos – capitanes entrantes por que cuando ellos fueron mayordomos recibieron algún objeto del nuevo funcionario de la fiesta. En cambio otros quellis aceptan voluntariamente apoyar a la persona que recibe el cargo. Además no faltan amistades que regalan a los capitanes frazadas, mantas, cuadros, bandas, etc. Que son exhibidos en los bazares, bordaduras de la ciudad de Huaraz, y el día de la corrida de toros los capitanes se trasladan con su banda de músicos a la ciudad para recoger tales obsequios¹²¹. De esta manera la ciudad de Huaraz es invadida por unos momentos por los funcionarios de la tarde taurina y los comuneros, quienes desfilan por las principales arterias exhibiendo los obsequios. Así, la fiesta rural se traslada a la urbe derrochando su colorido, música, alegría, baile y convirtiéndose en un espectáculo para turistas.

¹²¹ Los capitanes de las fiestas rurales se trasladan, ya por costumbre a la ciudad de Huaraz para recoger los regalos. Así durante el año se observa en la urbe esta manifestación que es a la vez, en el sentido de Marzal, religioso y profano. Consiguientemente, la fiesta rural se convierte en un espectáculo durante casi los 365 días en Huaraz.

4.6. - Costo de la fiesta

Sin duda la celebración de la fiesta patronal supone un enorme desembolso Económico, sobre todo si se tiene en cuenta el ingreso real del campesino. A modo de ejemplo transcribo el presupuesto de la fiesta patronal de los centros poblados citados:



CUADRO N° 38
GASTOS DEL MAYORDOMO – CAPITAN 2001

	P.U	SUB TOTAL
1. - CULTO:		
Misa	80.00	80.00
Areglo del altar y cera	120.00	120.00
2. - MUSICA:		
Banda de músicos de la zona por tres días	700.00	2100.00
3. - BEBIDAS:		
70 cajas de cerveza (como mínimo)	38. 00	2660.00
4 latas de alcohol	40.00	160.00
6 cantaros de chicha de jora	20.00	120.00
4. – COMIDA Y FUEGOS ARTIFICIALES		
20 ovejas	80.00	1600.00
2 toros	900.00	1800.00
300 Kg de papa	0.50 Kg	150.00
10 Kg de cebolla	0.70 Kg	7.00
500 Kg de repollo	0.30 Kg	150.00
2 baldes de aceite (de 18 Lts por balde)	50.00	100.00
100 cuyes	8.00	800.00
4 chanchos	100.00	400.00
4 quintales de harina	60.00	240.00
1 bolsa de azúcar	64.00	64.00
1 bolsa de fideos	25.00	25.00
1 saco de arroz	65.00	65.00
fuegos artificiales (12 cuerpos)	2000.00	2000.00
licencia de banda de músicos y fuegos artificiales	60.00	60.00
5.- CORRIDA DE TOROS:		
4 toros bravos (de la zona)	100.00	400.00
licencia	20.00	20.00
3 toreros de la zona	100.00	300.00
3 cómicos	50.00	150.00
cerco portátil	300.00	300.00
entrada de tarde taurina		
5 gruesas de avellanas	200.00	1000.00
2 mil bombardas	200.00	200.00
6.- OTROS GASTOS:		
ropa para esposo	300.00	300.00
ropa para esposa	200.00	200.00
4 bandas	60.00	240.00
2 sombreros con guirnalda	40.00	80.00
20 cargas de leña	10.00	200.00
condimentos	100.00	100.00
TOTAL		16,100.00

Como se puede visualizar el gasto de la fiesta patronal es enorme a pesar que se ha considerado el costo mínimo. De ahí la necesidad de contar con la ayuda de los qellis u obsequiantes para pasar el cargo, ya que sin ellos sería algo imposible cumplir la promesa. Cada mayordomo – capitán tiene por lo menos 10 obsequiantes (de banda de músicos, fuegos artificiales, cerveza, ovejas, gruesas de avellanas, bombardas o tendidas, de toros bravos, de cuyes), quienes son agasajados mediante el simiquiché (abrir la boca) y el uchuchiqué (derecho consistente en comida, panes, cerveza y chicha) que es celebrado unos meses antes de la fiesta por el mayordomo – capitán, cuyo gasto es aproximadamente de s/. 3,500. 00 nuevos soles que no está incluido en el costo de la fiesta patronal. El cual nos indica la persistencia de una fiesta rumbosa a pesar del ingreso exiguo de la población campesina.

Igualmente debemos hacer hincapié que el gasto real sería aun más exorbitante si añadimos los aportes de otros miembros de la comunidad, consistente en bebidas (licor corto), enjalmes, frazadas, llicllas, mantas, etc.

Lo que nos llama la atención es el costo del culto, que a pesar de ser una fiesta religiosa, es el más reducido en relación a otros rubros. Para conseguir dinero, que le permita afrontar los gastos de la fiesta, el mayordomo – capitán recurre, como se dijo anteriormente, a distintas fuentes de financiación: venta de animales, hipoteca de parcelas, la venta de la cosecha, prestamos en efectivo, etc. De esta manera, el campesino prioriza los compromisos religiosos que los compromisos familiares (educación de los niños, alimentación, vestido de los hijos, salud, etc. pasan a un segundo plano). Para el campesino mayordomo pesa más la festividad religiosa que las necesidades de la familia, porque la solución de los problemas de aquí y de ahora y el prestigio serán posibles cuando el pasante hace bien la fiesta de la Virgen o del Santo. Por eso ellos destinan casi todo el dinero que disponen para la celebración de la fiesta, hacen todo el esfuerzo para quedar bien ante Dios y ante la comunidad, sin importarle tanto la situación de pobreza de la familia.

4.7.- Desarrollo de la fiesta

El programa de la fiesta patronal es similar en las comunidades campesinas citadas, siendo en la misma fecha en Marian y Unchus (29 de setiembre), y en Huanchac el 30 de agosto. El programa que mencionamos a continuación corresponde a Huanchac:

1) **La antevíspera (28 de agosto)**

Consiste en el arreglo floral y acondicionamiento del anda en honor a la santísima Virgen de la Asunción

2) **La víspera (29 de agosto)**

La víspera comienza con la recepción de la banda de músicos de la zona o de Pativilca o de Paramonga donado por un quelli; luego la Virgen es trasladada de la ciudad de Huaraz al centro poblado con el acompañamiento de la banda de músicos, danzantes¹²², devotos y mayordomos. Es parte de la víspera el tradicional chasqui¹²³ ofrecido por los mayordomos – capitanes a los obsequiantes. Por la noche se realiza la verbena donde se baila, se bebe caliche y cerveza, y no es extraño que los participantes acaben borrachos. Después de la medianoche se quema vistosos fuegos artificiales de doce o más cuerpos, previamente se quema las ruedas, palomas, la “vaca loca”, palmeras, avellanas de dos o tres tiempos. Cabe señalar que en la noche de la víspera se queman tres o más castillos, no obstante del escaso poder adquisitivo de la gente. La víspera es una noche de competencia entre los funcionarios tanto en los fuegos artificiales como en la banda de músicos. Es la noche de excesos, de caos y de desorden, es el tiempo de la alegría, el baile, la danza, la orgía, la bebida.

¹²² Entre las danzas típicas tenemos a los shacshas, las cusqueñitas y los negritos.

¹²³ El “chasqui” consiste en la bienvenida y el almuerzo que ofrece los mayordomos – capitanes a sus obsequiantes. Consistente en un tina de puchero con brazuelo de carnero, picante de cuy con 4 ó 5 cuyes, 20 panes de trigo con wawa adornado con flores, un balde de chicha de jora y una caja de cerveza.

3) El día central (30 de agosto)

3.1. La misa

Se inicia con la diana de las bandas de músicos y la salva de 21 camaretazos en honor a la Virgen. Luego se sirve el peqan caldo o caldo de cabeza y vísceras de oveja a los vecinos que se han dado cita en la víspera. A continuación los mayordomos - capitanes se trasladan a la ciudad de Huaraz para recoger los enjalmes y adornos taurinos, frazadas, mantas, cuadros de imágenes y otros adornos para la casa, etc. De esta manera la fiesta patronal rural, mediante la alegría, el baile, la música, etc., se traslada por unos momentos a la ciudad, convirtiéndose en un espectáculo para los turistas y la población urbana. Después de retornar los funcionarios y vecinos asisten a la misa solemne a cargo de un sacerdote de la parroquia de Huaraz, el mayordomo tiene en su mano un estandarte que simboliza el cargo. Seguidamente se realiza la procesión de la imagen por la plazuela del pueblo, con la participación de danzantes, autoridades y fieles y con el acompañamiento de la banda de músicos, donde el mayordomo – capitán mantiene su lugar de prestigio. Luego viene el almuerzo tradicional¹²⁴ ofrecido por el mayordomo a la población del lugar e invitados de la ciudad.

3.2. Corrida de Toros

Empieza con la entrada de los capitanes a la plazuela del centro poblado y al coso taurino al compás de la banda de músicos y con quemas de bombardas y avellanas, acompañados de los toreros, cómicos y amistades. Es el acontecimiento más importante de las fiestas patronales, despierta mucha expectativa y la gente de comunidades cercanas y de la

¹²⁴ El almuerzo consiste en platos típicos como el cuchi kanka (chanco asado) la sopa de mote, el mondonguito con mote de maíz el puchero o sancochado, junto a estos platos no falta la bebida en abundancia, sobre todo chicha con punto (mezclado con alcohol) y cerveza. La comida es preparada en enormes peroles para que pueda compartirse con toda la gente que asiste: niños, jóvenes, ancianos. El almuerzo no es a puerta cerrada, una reunión privada como se acostumbra hacer en la fiesta urbana, es un ambiente abierto, amplio para que la gente del lugar pueda servirse la “bendición” del santo o Virgen.

ciudad están presentes en ella. Las corridas tradicionales en la sociedad rural con toros llevados desde los pastos de las alturas (cerca al nevado) no son muertos, y no hay toreros profesionales. Es importante anotar que los “toros” de la corrida no son siempre ganado macho, las vacas también ingresan al campo abierto rodeado de espectadores y generalmente se piensa que son más peligrosas que los toros por que van directo al cuerpo y no a la capa. Los dueños de los toros y la gente se alegran cuando un aficionado o borracho es levantado o pisoteado por el toro. A diferencia de la corrida de toros española, ellos no están tratando de destruir al toro, aunque el toro sí puede destruirlos. En la corrida española la muerte del toro es vital, y si el primer matador falla y muere, otro será enviado a la arena para acabar con el toro. Un toro no puede nunca pelear dos veces ni debe abandonar vivo la arena. Esta idea no tiene mucho sentido para la gente de zonas rurales de Huaraz, para ellos es importante que el toro de la puna se mantenga vivo. En el mundo rural tanto los propietarios de toros como los capitanes cuidan que los toros no se dañen en lo más mínimo y tan pronto como termina la corrida lo regresan a sus pastos. Esta consideración por los toros es porque constituye una fuente sustancial de ingreso.

Sin embargo, en este escenario también está emergiendo las corridas de tipo española con uno o dos toros de muerte de ganaderías de zonas templadas (Jangas, Yungar) o de Lima. La corrida se realiza en un coso portátil con toreros profesionales o semiprofesionales y con cómicos encargados de disfrutar al público con toritos inofensivos. Cada toro tiene un apelativo (por ejemplo, “el presidente”, “el generoso”, “el recordado”, “el paisano”, etc) y son dedicados a familiares, dueños de empresas, a la gente nativa.

Entre los días que dura la fiesta andina, debemos destacar los dedicados a la “corrida de toros” o “toru pukllaq”. En el caso de la celebración de la Virgen de la Asunción, este hecho reviste particular importancia, tanto por el significado religioso que tiene como por el papel que cumplen como elemento integrador de los patrones y valores

tradicionales. No obstante, debemos indicar que, esta costumbre de la “corrida de toros”, pese a no ser de origen andino, ha logrado enraizarse, a tal punto que no hay fiesta patronal andina en Huaraz que deje de tener su día destinado a la “corrida de toros”. Al respecto Bernardino Zecenarro revela que más de cuatrocientos cincuenta años de convivencia del hombre andino con el toro, ha hecho que este animal aparezca como suyo, así como ocurre también con el caballo. Es lícito también decir que en algunas comunidades andinas la figura del toro ha adquirido el carácter de creencia mágico – religiosa, como ocurre con el toro “misitu” de la novela Yawar Fiesta de Arguedas, lo que lo ha convertido en algo así como un tótem. La figura del... “torito de Pucará” más o menos tiene este significado¹²⁵.

En tal sentido la organización de la “corrida de toros” requiere sumo cuidado, no debiendo descuidarse ningún detalle, porque de ello dependerá el éxito de la fiesta. Desde la concentración de los toros y los toreros hasta la comida que debe ofrecerse, pasando incluso, por la preparación de la chicha, deberán ser cuidadosamente planeados. Pues nada está librado a la improvisación. Ciertamente, es proverbial la responsabilidad y la dedicación con que asume esta tarea el hombre andino. Su meta es que la fiesta alcance el éxito total esperado, cualquiera sean las circunstancias.

Pues bien, en Huanchac y en las zonas rurales de Huaraz los capitanes de condición humilde hacen la “corrida de toros” de tipo tradicional en un campo abierto, con toros de la puna jalados con una soga de 10 ó 15 metros donde algunas personas aficionadas o los borrachitos entran a jugar con el toro. En cambio los capitanes prósperos o acomodados están dejando de lado el sentido auténtico de la corrida de toros en el mundo rural al hacerlo en un coso portátil alquilado para estos fines, con entrada pagada y con toros de ganaderías de la zona templada o de Lima. Ello es explicable en cierto modo por la modernización

¹²⁵ Bernardino Zecenarro. Op. Cit. 1992, p. 256.

capitalista que tiende a mercantilizar la fiesta andina. De esta manera en la corrida de toros también se manifiesta la desigualdad social entre un capitán pobre y un capitán rico que hace la corrida, por lo general para la gente de la urbe, donde el toro es sacrificado al estilo del mundo occidental, aunque no es predominante. Por lo general el toro después de lidiar con bravura en la plaza de toros o en un espacio abierto vuelve a apacentar en su rebaño. No está demás relieves el espíritu de lucha y de valentía con que el hombre andino suele enfrentarse al toro cada vez que se trata de celebrar la fiesta patronal del pueblo.

4) Finado y colocación (31 de agosto)

Durante el día los mayordomos – capitanes y paisanos se dancita en la plazuela del pueblo donde bailan y beben en exceso cerveza y licor corto con acompañamiento de las bandas de músicos, también los danzantes bailan sin cesar. Pues se trata de una verdadera competencia folklórica de despedida hasta el año siguiente. Después del medio día la imagen es colocada en su urna hasta el próximo año. Por último, los funcionarios de la fiesta y la gente se retiran agotados y bastante borrachos a las 10 de la noche con el pasacalle “hehuallé”¹²⁶ (vámonos, adiós hasta el año venidero).

5) Jatún qaré (1 de setiembre)

Los mayordomos – capitanes preparan abundante comida (picante de cuy, sancochado) esta vez solamente para sus obsequiantes y les sirven en tinas el picante con cuatro o cinco cuyes, el puchero con una pierna de la oveja, así mismo 40 ó 50 panes de trigo, y una caja de cerveza y un balde de chicha. Es decir, la persona que pasa el cargo tiene la obligación de ofrecer un banquete de cumplimiento a los quellis u obsequiantes en señal de agradecimiento por la donación de un determinado objeto.

¹²⁶ Hehuallé es un pasacalle que entona la banda de músico como señal de despedida y finalización de la fiesta patronal.

En lo que respecta al desarrollo de la fiesta en las comunidades de Marian y Unchus son similares a la de Huanchac. Aunque las fiestas patronales son celebradas en honor a San Miguel Arcángel. Sin embargo, debemos destacar que la fiesta religiosa de Unchus es más rumboso y solemne en relación a las demás comunidades, específicamente la víspera donde se queman hasta diez castillos de 12, 15 hasta 20 cuerpos con el acompañamiento de las mejores bandas de músicos de la zona, de Pativilca y Paramonga. Igualmente, para la corrida de toros hay más de diez capitanes con dos tipos de cosos taurinos portátiles. El primero con toros de lidia o de capa y los cómicos como el chavo, kiko, la paisana, la negra, etc. quienes presentan diversos espectáculos para alegrar al público más de origen urbano; el segundo con toros de lidia y uno o dos de muerte también para la gente de la ciudad, pero de clase media alta y de clase alta.

La corrida tradicional, que es la auténtica, es en espacio libre para que los pobres del campo y de la ciudad puedan apreciar y disfrutar de los toros criollos semibravos. Asimismo debemos indicar, la entrada de los capitanes acomodados es solemne, alguno de ellos montados en caballos de paso, con quema de bombardas y avellanas y con la participación de los toreros elegantemente uniformados procedentes de Huaraz y de Lima. Finalmente cabe señalar que en las tres comunidades el éxito de la fiesta religiosa depende principalmente de la “corrida de toros” en la que se percibe la concentración masiva de espectadores de la ciudad de Huaraz. El cual es una muestra de la importancia que tiene la fiesta taurina en el mundo andino, por eso no solamente ha logrado arraigarse en la sociedad rural, sino también tiende a mercantilizarse y a convertirse en un espectáculo para la gente de la urbe.

CAPITULO V

SECULARIZACION Y RELIGIOSIDAD POPULAR RURAL

5.1. - Presupuestos teóricos de la secularización

Históricamente el termino secularización ha ido teniendo distintos sentidos. La utilización de la palabra secularización para designar el movimiento de regresión social del cristianismo es reciente. Al comienzo tenia un sentido jurídico: el paso de un religioso a la vida seglar, o la transferencia de bienes de la Iglesia al Estado. A partir de la Ilustración y de la Revolución Francesa, se utilizaba en el sentido jurídico – político: por ejemplo, en expresiones como “secularización de los bienes eclesiásticos”, la “secularización de la escuela”, de los hospitales¹²⁷.

La transformación o extensión del sentido jurídico – político que tenía el término secularización al campo de lo cultural se debe a los llamados teólogos – sociólogos de la secularización¹²⁸, en un intento de captación global o intuitiva del movimiento social de la época moderna.

¹²⁷ Fernando Fernández. Marco teórico de referencia. En Francisco Azcona, Juan Cebrian, etal. Catolicismo en España. Análisis sociológico p. 22

¹²⁸ El termino secularización fue introducido por Weber a la sociología en su libro “Ética protestante y el espíritu del capitalismo”. Weber designa con el termino, tanto la disminución global del carácter religioso de la sociedad, tanto el pasaje de un grupo de una visión religiosa a una profana, como pérdida de control de ciertos sectores de la vida social por las instituciones religiosas. El término se ha extendido a los procesos de transformación en las representaciones del mundo, lo que Weber llamaba

Para Fernando Fernández el término secularización tiene un significado filosófico – histórico y cultural, esto es, es un producto del siglo XIX, y designa el proceso de formación de la cultura y ética de la sociedad moderna, subrayando su autonomía y emancipación frente al cristianismo. El autor citado revela que el proceso de secularización es inherente al movimiento y desarrollo de la modernidad, por lo tanto, ha ido acompañado asimismo de un proceso correlativo de “descristianización”. Es decir, al romperse el modelo de la sociedad tradicional, rural y pre – industrial, precientífico – técnica para dar paso a la modernidad, se rompen también los sistemas de valores que la configuran y mantienen. Por eso, desde la perspectiva de Fernández, secularización y descristianización tienden a ser identificados. Consiguientemente, el proceso de secularización es considerado como tránsito de un mundo “divinizado” (teocéntrico) a un mundo “humanizado” (antropocéntrico), en cuanto manejado técnicamente por los hombres; o como paso a un mundo “mundanizado”, esto es, autónomo, emancipado y liberado de toda falsa tutela sacral. También se puede describir como paso de una forma de pensamiento – cosmocéntrico a un modo de pensar “antropocéntrico – histórico”. En el pensamiento (mentalidad) cosmocéntrico, se concibe el mundo como naturaleza estática, espacial y posiblemente numinosa, a la que el hombre debe someterse. En cambio, en el pensamiento antropocéntrico (mentalidad moderna) al hombre se le concibe como sujeto, como persona, con capacidad de ser consciente y disponer de sí mismo y de la historia¹²⁹. Desde este punto de vista considero que el proceso de secularización (modernidad – secularizada) no ha de identificarse necesariamente con el proceso de descristianización. En la era de la electrónica, las computadoras, los robots y los medios masivos de comunicación, hemos visto cómo resurgen los sentimientos religiosos, ahora desbordando los canales eclesiales tradicionales.

“desencantamiento”, “ desmagización”. Ciertos investigadores como Parker lo usa más en este último sentido.

¹²⁹ F. Fernández. Op. Cit. p. 24.

Joan Struch¹³⁰ en su trabajo “El mito de la secularización” presenta diferentes tipologías de secularización, a saber:

- 1) La secularización expresa la creciente decadencia de la religión y apunta a su próxima desaparición.
- 2) La secularización refleja el proceso de progresiva mundanización de lo religioso, renovación o aggiornamento de las instituciones religiosas en sus intentos de modernización y de adaptación a la sociedad.
- 3) La secularización es un proceso de autonomización y de independización de la sociedad frente a lo religioso, vale decir, creciente autonomía de la sociedad respecto a las instituciones religiosas. Se produce una neta separación de ambas esferas, se impone la total separación de Iglesia y Estado. Esta autonomía provoca a su vez la denominada “privatización” de la religión y la radical subjetivización de todas las formas de creencia religiosa.
- 4) La secularización es una desacralización del mundo, el mundo entero queda desposeído de todo carácter sagrado, a medida que tanto el hombre como la naturaleza van siendo progresivamente objeto de explicaciones de tipo racional – causal. Weber afirma “que el destino de nuestra época se caracteriza por la racionalización y la intelectualización, y sobre todo, por el desencantamiento del mundo; es decir, desaparición de la magia, de los espíritus, de los demonios. Extinción del profetismo, triunfo de la racionalidad instrumental. Predominio de una cultura pragmática, presidida por la ciencia y por la técnica. El mundo se desmagifica, se desmitifica, se desencanta: el hombre todo lo domina mediante el cálculo, la técnica, la previsión.

Como es obvio, desde esta óptica la secularización tiene relación directa con la modernización. Por tanto a medida que la ciencia y la tecnología va modificando el paisaje natural, social y cultural, a medida que la sociedad se democratiza, ésta ya no requiere de legitimaciones religiosas, y en esa medida la sociedad y el mundo se entienden en términos totalmente seculares, produciéndose la decadencia de la religión o en el sentido Weberiano, el declive de la religión.

De acuerdo a la concepción evolucionista, lineal el paso de una sociedad tradicional a una sociedad urbana – industrial señala la introducción de una lógica moderna que destruye el edificio tradicional y con él a su cosmovisión religiosa de la vida. En otros casos se insiste en el declive del poder y la influencia de la religión organizada en la vida social. Sin embargo, como anota Betty Scharf en su libro “estudio

¹³⁰ Cfr. Joan Struch. El mito de la secularización. pp. 271 – 274; F. Fernández. Op. Cit. pp. 26 – 27; José Idígoras. La religión. pp. 337 – 355.

sociológico de la religión”, los efectos de la industrialización sobre la religión no son uniformes, ni uniformemente destructivos. Por ejemplo, Estados Unidos y Gran Bretaña están muy industrializados, pero presentan grandes contrastes entre sus respectivos niveles de práctica de afiliación religiosa. Así la diferencia entre la mucha práctica religiosa en los Estados Unidos y la escasa práctica en la Gran Bretaña se ha acentuado sin duda alguna en los últimos cincuenta años, probablemente tanto por un aumento constante en Norteamérica como por su declive en Inglaterra. Para explicar esta diferencia Bryan Wilson en su obra “Religión in secular society”, ha citado tres rasgos propios de la sociedad norteamericana que no aparece en la británica, a saber: la ausencia de toda iglesia institucionalizada en Norteamérica desde su independencia; los efectos de una amplísima inmigración procedente de muchos y diversos países europeos; y el alto valor atribuido a la igualdad de oportunidades (1974: 269 – 270).

Parece claro que a partir del caso norteamericano, la industrialización y la urbanización no lleva necesariamente a la secularización.

Es más, la moderna teoría sociológica, escribe Fenn, ya no identifica el proceso de modernización con el de secularización, se acepta – a la luz del resurgir de nuevos movimientos y energías religiosas en sociedades que se consideraban irremediabilmente secularizados – que el proceso de secularización en una sociedad no es lineal, sino reversible e incluye tendencias opuestas (Fenn, 1978: 39: Citado por Parker, 1993: 115). Igualmente Harvey Cox en su obra “La religión en la ciudad secular” reconoce que la dimensión religiosa ha retornado con fuerza y persiste con una carga de valores, energías, fiesta, incluso locura que puede ser positiva y transformadora¹³¹. La tesis de Joan Struch apunta en la misma

¹³¹ Harvey Cox en su libro “The secular city” (1965) expuso que la modernización y secularización característica de los procesos de urbanización constituían la fuerza liberadora principal del mundo contemporáneo. En cambio en su obra “ la religión en la ciudad secular” (1984) no sólo reconoce la persistencia de la dimensión religiosa en la

línea al expresar que todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento. Que la religión no desaparece si no que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición (J. Struch, 1994: 274 – 279). En todo caso, añade el autor, una posible crisis de la Iglesia no tiene por qué ser obligatoriamente equivalente y paralela a una crisis de la religión. Tampoco acepta la equiparación entre la secularización y descristianización. Consecuentemente, Struch defiende con firmeza la tesis de la perdurabilidad de la religión visto en su sentido global, bajo una u otra forma. Por eso él expresa que en general nos hemos confundido y que con no pequeñas dosis de ideología hemos interpretado muchas veces como secularización lo que no era – no es – sino una metamorfosis de la religión en nuestro tiempo (Struch, 1994: 279).

Por su parte Greeley ha combatido la secularización. Basa su argumentación únicamente en el caso norteamericano. Sostiene que si la más moderna de las sociedades industriales es también la más religiosa, esto socava la ley de la tendencia hacia la secularización de los Estados Unidos. Señala la persistencia de las creencias tradicionales entre todos los norteamericanos. La religión ha sobrevivido en Estados Unidos mucho más que en otras sociedades modernas industrializadas al adaptarse completamente a su entorno, esto es, mezclándose con la cultura dominante secular y capitalista. De aquí Greeley infiere que la secularización de la sociedad no implica en absoluto la secularización de la conciencia; para Greeley, el hombre moderno es un “hombre no secular”. El autor, al igual que Bryan Wilson, atribuye la evolución americana principalmente al hecho de que en Norteamérica nunca hubo una Iglesia oficial, las Iglesias aceptaron una tendencia de pluralismo

ciudad secularizada sino que además lo celebra como un hecho positivo por su capacidad transformadora.

religioso que implicaba renunciar a sus pretensiones monopolísticas (José Casanova, 1994: 231).

Cristian Parker revela que en la sociedad moderna no hay un proceso lineal y progresivo de secularización. Ahora bien, en América Latina, las teorías de secularización hacen crisis con mayor evidencia que en los países europeos. En nuestro continente subdesarrollado, argumenta el autor, los procesos de secularización han tomado otras características que obedecen en parte, a la evolución histórica y estructural de nuestros procesos de modernización capitalista¹³². El proceso de secularización es muy complejo y encierra contradicciones que no desemboca en la pérdida irremediable de todo sentido religioso en la vida de las clases populares. Así el problema de la secularización y la religiosidad popular es más complejo de lo que se ve a simple vista en el Perú. Es cierto que el sincretismo religioso es un elemento típico del cristianismo popular peruano que ofrece solidez en la confrontación con la modernidad secular¹³³. En consecuencia, en lugar de hablar de decadencia habría que redefinir el proceso de secularización como un proceso de transformación de la conciencia y del sentimiento religioso (Parker, 1993: 117). Esta transformación implica pluralismo religioso, es decir, la eclosión de grupos, movimientos expresiones religiosas¹³⁴.

En torno a esta visión, Ignacio Sotelo sostiene que “ La religión cristiana tendría garantizada su perduración , así como pertenecería a su propia esencia encarnarse en la historia de manera cambiante, sin identificarse plenamente con ninguna; es decir, su destino estribaría en

¹³² Cristian Parker. Op. Cit. pp. 118 – 121.

¹³³ Parker; 1993 Op. Cit. p. 129

¹³⁴ El Perú experimenta la emergencia de nuevos movimientos religiosos no católicos a partir del S. XIX, entre ellos tenemos a los Evangélicos (luteranos, metodistas, presbiterianos, bautistas, Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia Evangélica peruana), los pentecostales (Asamblea de Dios, Iglesia del Nazareno, Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú, Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera, Iglesia de Dios y de la profecía, Iglesia Maranata) y los Apocalípticos (Adventistas, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (los Mormones), Testigos de Jehová, la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (los Israelitas)).

coexistir con todos¹³⁵. En esta línea, Díaz – Salazar habla de la persistencia de lo religioso tanto en formas institucionalizadas tradicionales como en nuevas formas que se están instituyendo. En consecuencia, no podemos tratar de un renacimiento de lo religioso, y en este sentido la tesis del retorno de lo religioso son tremendamente ambiguas y poco precisas, porque no hay ocaso de la religión en occidente, pero sí cierto eclipse¹³⁶.

5.2. ¿ Secularización en la sociedad rural?

Ahora bien, en relación a las comunidades citadas podemos afirmar que tales centros poblados no observan el proceso de secularización por cuanto Dios y los santos siguen siendo una parte importante en la sociedad rural, donde el 100% de la muestra se declararon creyente, vale decir, la religiosidad popular persiste en el contexto de la modernización capitalista. Para ahondar sobre este tema es necesario comprender la religiosidad popular en conexión con los conflictos entre las clases sociales, con las condiciones de explotación en que esos sectores producen y consumen (García Canclini, 1982: 67). Si el capitalismo admite la persistencia de la cultura popular en la medida que no sea contradictoria con el crecimiento capitalista, entonces podemos inferir que la religiosidad popular rural tiende a coexistir con la modernización. Si bien la Iglesia oficial puede encontrarse en una situación de crisis pero también se percibe la persistencia de la religiosidad popular. Pero ¿Por qué la persistencia de la religiosidad popular?, para intentar responder esta interrogante cabe destacar las ideas de García Canclini quien expresa:

Que existen culturas populares por que la reproducción desigual de la sociedad genera: a) una apropiación desigual de los bienes económicos y culturales por parte de diferentes clases y grupos en la producción y en el

¹³⁵ Ignacio Sotelo. La persistencia de la religión en el mundo moderno. En Rafael Díaz – Salazar et al. Formas modernas de la religión. p.46.

¹³⁶ Rafael Díaz Salazar. La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente. Ibíd. p. 109.

consumo; b) una elaboración propia de sus condiciones de vida y una satisfacción específica de sus necesidades en los sectores excluidos de la participación plena en el producto social; c) una interacción conflictiva entre las clases populares con las hegemónicas por la apropiación de bienes¹³⁷.

A partir de esta visión podemos deducir que la religiosidad campesina como parte de la cultura popular también es producto de esta apropiación desigual de bienes económicos y culturales. Sin embargo como hemos visto en los capítulos anteriores, debemos reiterar que la religiosidad popular no es una manifestación subordinada a las fuerzas económicas, sociales o políticas. Como dice Schwimmer¹³⁸, la religión no es una mera proyección del orden social, por ende no es posible reducirlos o explicarlos de una manera convincente al orden social. vale decir, la religiosidad popular no es un mero reflejo de la dimensión económico y social. No olvidemos que para el campesino, la religiosidad es una fuerza activa en todas las etapas del proceso; no un mero reflejo de la realidad, sino su plantilla, un paradigma, no un espejo. Consecuentemente, se trata en cierto modo de correspondencias entre la religión y el orden social, económico y político. De esta manera, en el marco de la modernización, la religiosidad popular persiste y coexiste con la cultura moderna se trata pues al decir de Levine¹³⁹ de una religión dinámica y primaria. Es una religión activa, viva, siempre cambiante, que se adapta con creatividad y sabiduría a la sociedad moderna. La sabiduría es algo inherente a la religiosidad campesina que procura conjugar armónicamente ambas tendencias de la vida(tradicional – moderna). De tal manera la religiosidad campesina tiende a persistir ya que ha estado siempre ligada a la vida comunitaria en las zonas rurales. De ahí que, como se ha expuesto supra, la presencia de Dios y principalmente de los santos sigue siendo relevante en la solución de los problemas de aquí y de ahora, aun más cuando nuestra sociedad insensibilidad e indiferencia a los problemas que afectan al campesino. Así, frente a una sociedad

¹³⁷ Néstor García Canclini. Cultura Transnacional y culturas populares. p. 49

¹³⁸ E. Schwimmer. Religión y cultura. En Honorio Velasaco (comp.). lecturas de antropología social y Cultural. p. 590.

¹³⁹ Daniel Levine. op. cit. p. 49.

cada vez más deshumanizada emerge la religiosidad popular campesina dotada de sabiduría dispuesto a aportar en la solución de los problemas de salud, trabajo, cosecha, etc. En este sentido, como anota Bryan Wilson,¹⁴⁰ la religión permanece como una cultura alternativa considerada como no amenazante del sistema social moderno. Dicho de otro modo, la religión es beneficiosa para cualquier tipo de sociedad porque permite ir más allá de los efectos meramente verificables de los comportamientos humanos (Lluís Duch, 1995:25).

De esta manera la religiosidad campesina tendría garantizada su perduración tratando de coexistir con la cultura hegemónica.

En consecuencia, la persistencia de la religiosidad campesina, mediante el hibridismo cultural, está relacionado no solamente con su arraigo en el mundo rural sino con el papel que juega en la solución de los problemas que aqueja a la gente. Ciertamente para el campesino la religión popular constituye una ayuda para buscar respuestas a los problemas cotidianos, es decir, la religiosidad contribuye en la solución de los problemas. Como se puede percibir en los testimonios de la gente no hay una subordinación absoluta ante Dios y los santos, ellos además confían en sus propios esfuerzos, en su trabajo. En otras palabras, el campesino no espera única y exclusivamente la ayuda de los santos mediante los milagros, sino además recurren a su capacidad, a su sabiduría. Sin embargo, la presencia divina es considerada muy importante sobre todo en un contexto social que se caracteriza por la marginación, la discriminación y el racismo. En ese marco obviamente la perdurabilidad de la religiosidad campesina se hace más evidente.

He ahí por qué la modernidad se caracteriza mejor por el pluralismo que por la secularización. Es más, como subraya Peter Berger,¹⁴¹ el fenómeno llamado pluralismo está en correlación, sociocultural con la secularización. Esto es, la secularización lleva por su propio peso a la

¹⁴⁰ Bryan Wilson. *Secularization: the inherited Model*. p. 20. Citado por Daniel Levine. op cit. p. 249.

¹⁴¹ Peter Berger. *Para una teoría sociológica de la religión*, 1981. pp. 184, 194.

situación religiosa pluralística. Podríamos decir, pues, que la secularización trae consigo una desmonopolización de las tradiciones religiosas y en consecuencia, conduce a una situación pluralística.

A partir de esta óptica, la secularización no implica el declive de la religión sino mutación o transformación religiosa, esto es, pluralidad religiosa. Consiguientemente, en la zona rural de Huaraz no se observa tal proceso de secularización, por el contrario la religiosidad está presente en todas las dimensiones de la vida social del campesino. Pero también se nota la emergencia de nuevos movimientos religiosos cristianos no católicos tales como los evangélicos, los pentecostales y los testigos de Jehová, aunque todavía no tiene una presencia importante en tales centros poblados.

Consecuentemente, la religión campesina tendría garantizada su persistencia en la zona rural de Huaraz, es decir, su destino estribaría en coexistir con el contexto social imperante y la cultura hegemónica, por la sencilla razón que, como se dijo en páginas anteriores, para el campesino la religiosidad es un componente importante en la solución de los problemas inmediatos ya que no es posible alcanzar mediante el Estado, la clase política. En esas condiciones, son relevantes para la gente del campo los milagros de Dios, los santos, la devoción, las promesas, esto es, la reciprocidad. Es decir, en el marco de la modernización la chispa de lo divino está presente en todo hombre del campo, por tanto, la religión en el sentido de Levine no desaparece de la ecuación.

En conclusión, la secularización no se manifiesta en su sentido clásico en la sociedad rural de Huaraz, por cuanto la totalidad de la población cree en Dios y los santos que premian y castigan, creen en un Dios cercano que se manifiesta inmediatamente y se hace presente en las dificultades. De ahí porqué la religiosidad campesina tiene un carácter globalizante, es decir, toda actividad de la población rural no está al margen del sentido religioso. Por tanto, la religiosidad popular, tiene una presencia muy importante tanto en la sociedad rural en la medida que aporta en la solución de los problemas conjuntamente con la sabiduría

popular. por eso, la religiosidad campesina tiende a persistir y coexistir con la cultura moderna. Igualmente se percibe la emergencia de nuevos movimientos religiosos no católicos principalmente de los evangélicos.



A MODO DE CONCLUSIONES

1. Huaraz observa un proceso de urbanización debido principalmente al movimiento migratorio de la población de las zonas adyacentes del Callejón de Huaylas y Conchucos, asimismo de las vertientes y distritos de Huaraz. A partir del año 2000 se observa la migración de trabajadores de las minas de Antamina y Barrick. Así Huaraz tiende a convertirse en un polo de atracción por ser sede de la actividad turística, del gobierno regional, de servicios de salud, educación y zona de influencia de dos grandes empresas mineras (Antamina y Barrick Mishquichilca)
2. El proceso de modernización que experimenta Huaraz se hace más evidente a partir de la década de 1980. pero no es una modernización que deja de lado lo tradicional sino más bien tiende a coexistir, es una modernización que lo recrea, lo readapta lo tradicional. Por tanto, se nota un entrecruzamiento de la cultura campesina con la cultura moderna, esto es, un hibridismo cultural. Por eso hoy, Huaraz es básicamente pluricultural y bilingüe.
3. En el marco de la modernización capitalista, la religiosidad popular constituye el comportamiento religioso más frecuente e importante de las expresiones religiosas en Huaraz. La generalización de la religiosidad popular se refleja principalmente en la sociedad rural mediante el culto a los santos, a Cristo y a la Virgen, no hay comunidad rural que haya dejado de venerar a una imagen, el cual se patentiza en la abundancia de las fiestas patronales rurales en el calendario religioso. En este contexto social Huaraz se ha convertido en escenario de las fiestas religiosas como la mejor forma de agradecer los milagros obtenidos.
4. En la sociedad rural existe un predominio absoluto del catolicismo popular y la emergencia de nuevos movimientos religiosos cristianos no católicos tales como los evangélicos y en escasa

proporción los testigos de Jehová. Por consiguiente, el panteón andino está formado solamente por Dios y los Santos cristianos. El culto a los dioses de origen prehispánico (los apus y la pachamama) no se practican en tales sociedades debido probablemente a que la religión popular andina habría sido sometida a una evangelización bastante compulsiva, hasta el siglo XIX, los indígenas terminaron por aceptar el catolicismo, pero haciendo una serie de reinterpretaciones del mismo desde la perspectiva de la cultura indígena.

5. Para la población rural los motivos de existencia de Dios está relacionado principalmente con la ayuda de la divinidad en la vida diaria, por tanto, se trata de una motivación más existencial que intelectual. Para los encuestados, Dios es muy importante para la solución de los problemas vitales y para conservar la propia existencia de la comunidad. Así la religiosidad campesina está presente en toda la vida del creyente y marca todo el mundo rural, lo religioso lo encontramos tremendamente imbricados con los otros aspectos de la vida social del grupo . de tal modo la religiosidad campesina tiene una presencia relevante en la vida cotidiana, esto es, en la búsqueda de respuestas de los problemas que los afectan. Para el campesino, Dios y los santos ayudan en la solución de los problemas, pero a la vez apelan a sus propios esfuerzos y a su sabiduría.
6. La población rural acude a Cristo principalmente en casos de enfermedad y cuando la situación de pobreza los afecta con mayor intensidad, por eso la religiosidad campesina vive su experiencia religiosa en estrecha relación con las necesidades vitales: salud, cosecha, trabajo.
7. El hombre andino cree en la ambivalencia de Dios y los Santos que premian y castigan. La creencia en la capacidad punitiva de los

santos está fuertemente enraizada en la vida cotidiana del campesino. El castigo consiste por lo general en la enfermedad y escasez de cosechas. Igualmente, desde la perspectiva del campesinado, Dios y los santos castigan principalmente a las personas que tienen dinero, quienes se comprometen y no cumplen o simplemente no quieren pasar el cargo de mayordomo y capitán. Pero también Dios premia a la gente otorgando sobre todo buena salud, buena cosecha y asegurando éxito en el negocio.

De otro lado, la mayoría de los encuestados sienten cerca a Dios, quien se preocupa a menudo de sus necesidades vitales, consecuentemente se hace presente en las dificultades de la población rural.

8. Un sector importante de la población rural no atribuye a Dios como responsable de las diferencias económicas entre ricos y pobres, como tampoco de los desastres de la naturaleza. Lo que implica la resignación fatalista que caracteriza al hombre andino, tiende ligeramente a menguar debido al proceso de escolarización, migración, urbanización y nuevas relaciones sociales que experimenta el campesino. Así la gente de la zona rural va dejando de lado el conformismo ante las dificultades de la vida, sostienen que el hombre es quien forja en cierto modo su destino y su historia capacitándose, trabajando, desde luego sin dejar de lado la religión.
9. Para las comunidades citadas los santos son intermediarios ante Dios y representantes visibles ante un Dios invisible. El santo es un Dios para el mundo y no un Dios para el más allá, es un Dios de aquí y de ahora que resuelve los problemas de aquí y de ahora. El santo es un Dios – función al que se acude a pedir auxilio para resolver los problemas de la vida cotidiana. Al santo se acude para pedir curación en caso de enfermedades graves o incurables,

trabajo, fortuna, bienestar. El santo es una figura fundamental en el mundo andino, sobre todo por sus milagros.

Según los encuestados la experiencia que han tenido o conocido del santo patrón o de la santa está más relacionada con la curación de enfermos (con la vida), con la ayuda en todas las dificultades, con la protección de las sequías, inundaciones.

En lo que respecta a la Virgen María es considerada por los comuneros como una figura muy importante por que es la madre de Jesús, por tanto, es una mediadora extraordinaria con más ventajas comparativas respecto de otros santos.

10. Dios y los santos son objeto de promesas, aunque las promesas se hacen más a los santos por cuanto tienen un poder sagrado conferido por Dios, acercan el poder de Dios a la vida del hombre y son los más visibles y accesibles. Consecuentemente, para el hombre andino tienen capacidad de hacer milagros. El milagro es el elemento que sostiene viva la fe, la devoción como fenómeno colectivo y personal hacia el santo. Por eso para la gran mayoría la promesa es muy importante, porque la promesa es ya una garantía de ser escuchados por Dios e implica reciprocidad, esto es, el campesino pide y ofrece, recibe y agradece la ayuda del santo mediante el milagro. En cuanto a los motivos de las promesas son principalmente por problemas de salud y por problemas económicos. Por tanto, la promesa está relacionada con la solución de problemas y para agradecer la solución solicitada.

11. Para el grueso de la población rural la fiesta patronal es muy importante por cuanto tiene el propósito de rendir culto a los santos que ayudan en la vida diaria. La fiesta patronal es un momento privilegiado en la sociedad rural, por su multiplicidad de facetas y su intensidad lo que nos permite conocer a fondo la cultura del hombre andino. Mediante la fiesta se agradecen los milagros y se

cumplen las promesas hechas (pasar el cargo de mayordomo y capitán). La fiesta no es un hecho aislado que tenga un aspecto exclusivamente religioso, sino que logra integrar lo religioso, lo económico, lo social, y lo político; la fiesta presenta todas esas facetas. La fiesta en tales centros poblados es la licencia, la ruptura de la actividad cotidiana y la exaltación de lo extraordinario, de lo excepcional. Por tanto, es exceso en bebida, baile, alegría, danza, comida; es prodigalidad, derroche, despilfarro, la transgresión de límites, prohibiciones, es parodia o farsesco (broma, carnavalesco, sátira) como compensación de las carencias económicas.

12. El gasto en la fiesta no implica nivelación económica por que el excedente no es redistribuido a favor de los pobres. Es decir, las personas acomodadas residentes en la ciudad de Huaraz u otras ciudades no transfieren parte de su ganancia a los pobres sino que lo gastan en la fiesta. Asimismo, se intensifica el consumo, así se ha generado un lucrativo mercado ligado al ritual religioso. La venta de alcohol, de velas, de flores, de gaseosas y cerveza producen ingresos importantes para los que controlan el comercio y el transporte. De esta manera los que tienen más mantienen su posición y la fiesta sirve para legitimar posiciones de dominio. Consiguientemente, las comunidades rurales no son pues grupos homogéneos sino bloques heterogéneos, y el sistema de fiestas reafirma las diferencias sociales existentes en el interior de tales sociedades.

13. Para los encuestados el principal motivo para pasar el cargo es de carácter religioso (devoción al santo). Mediante la fiesta se rinde culto a Dios y a los santos, se pide, se agradece el milagro de las imágenes, se evita el castigo. La mejor forma de retribuir los favores recibidos (ayuda, protección y defensa) es mediante la celebración de la fiesta. Por eso el campesino hace grandes

esfuerzos para cumplir la promesa tales como poner en hipoteca la parcela, vender algunos animales, solicitar préstamo, trabajar por un año en otros lugares, dejando de lado las necesidades de la familia (educación, alimentación, salud, vestido). El otro motivo es por prestigio social considerando que es la única forma de lograr “ser persona” en el grupo; este estatus es el que se adquiere con todo el dinero que ha implicado múltiples sacrificios y tiempo al reunirlo; así lo que cuenta no es “tener más” sino “ser más”.

14. Las fiesta religiosa rural de participación tiende a convertirse en una fiesta de representación. Vale decir, en el proceso de modernización capitalista la fiesta rural es cada vez menos participativa, el pueblo va dejando de intervenir en forma multitudinaria en los ritos festivos, para limitarse a contemplar, a ver, a mirar la festividad sin integrarse en el grupo fiestero, en el grupo de personas que viven la fiesta. De esta manera la fiesta de participación, la fiesta vivencia, la fiesta de manifestación de la vida colectiva, va cediendo espacios a favor de la fiesta espectáculo para la gente de la ciudad y para los turistas. Este fenómeno ha generado las fiestas híbridas, donde los modelos mercantiles, las diversiones sociales y competiciones van adquiriendo cierta presencia y se entrecruzan con la fiesta nativa de participación.

15. La secularización no se manifiesta en su sentido clásico en la sociedad rural de Huaraz por cuanto la totalidad de la gente cree en Dios y los Santos que premian y castigan, cree en un Dios cercano que se manifiesta y se hace presente en las dificultades de la vida. De ahí la persistencia de la religiosidad popular en el marco de la modernización capitalista. También en una sociedad donde la reproducción desigual genera una apropiación desigual de los bienes económicos y culturales por parte de diferentes clases y grupos en la producción y en el consumo, y genera el conflicto

social, la religiosidad popular tiende a perdurar con el propósito de resolver, según el pensamiento andino, las necesidades sociales de aquí y de ahora que la sociedad dominante no pretende hacerlo. Por su puesto tales necesidades tienden a incrementarse con el capitalismo. Por lo tanto, la modernización y la secularización no suprime la cultura popular y su respectiva religiosidad en el mundo rural. Por el contrario la religiosidad campesina está presente en todas las dimensiones de vida social del hombre del campo. Pero también se percibe la emergencia de nuevos movimientos religiosos cristianos no católicos tales como los evangélicos, testigos de Jehová y pentecostales. Por tanto, la modernización en esta zona se caracteriza mejor por el pluralismo religioso que por la secularización. De este modo la religiosidad popular trata de coexistir con la cultura moderna.

BIBLIOGRAFIA

- ACQUAVIVA, Sabino.
1972 El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial, Bilbao (España). Mensajero.
- ALVAREZ SANTALÖ, Carlos. Buxó Maria Jesús, etal. -(Coordinadores).
1989 La religión Popular I. Barcelona, Antropos.
- APALATEGI BEGIRISTAIN, Joxa Martin.
1989 Religiosidad: cambio y permanencia. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos. Op cit.
- ARANGUREN, José Luís.
1994 La religión, hoy. En DIAZ – SALAZAR, Rafael. Op. Cit.
- ATIEN, Juan G.
1997 Fiestas populares e insólitas. Barcelona, Martínez Roca.
- AZCONA, Francisco, etal.
1985 Catolicismo en España análisis sociológico. Madrid, Instituto de sociología aplicada.
- AZCONA, Francisco.
1985 La practica religiosa ayer y hoy. Op cit.
- BOSCO MONROY, Juan.
sf. Ser cristianos en tiempos del neoliberalismo. Lima, Cep,.
- BASTIDE, Roger.
sf. Sociología de la religión. España, JUCAR UNIVERSIDAD.
- BECK, Ulrich.
1998 ¿ Qué es la globalización? Palacios del globalismo respuestas a la globalización. España, PAIDOS.
- BASTIAN, Jean – Pierre.
1997 La mutación religiosa de América Latina. Para sociología del cambio social en la modernidad periférica. México, FCE.
- BERGER, Peter.
1981 Para una teoría sociológica de la religión. Barcelona, Kairos.
- CASULLO, De Nicolás (compilador).
1993 El debate modernidad / postmodernidad. Buenos Aires, El cielo por Asalto,.

- CASANOVA, José.
1994 El revival político de lo religioso. En DIAZ – SALAZAR, Rafael, etal. Formas modernas de religión. Madrid, Alianza Universidad,.
- CAILLOIS, Roger.
1984 El hombre y lo sagrado. México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, Manuel.
1998 El poder de la identidad. Madrid, Alianza Editorial.
- CARLONI FRANCA, Alida.
1989 Aspectos de la religiosidad popular de las mujeres de la clase popular residual. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos. Op cit.
- COX, Harvey.
1984 La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna. España, Edit. Sal Terrea.
1983 Las fiestas de locos. Madrid, TAURUS,.
- CASTON BOYER, Pedro.
1989 Funciones sociales de la religiosidad popular en la sociedad rural y en la sociedad urbana de Andalucía. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos. Op cit.
- CEBRIAN, Juan José.
1985 Religiosidad popular. En AZCONA, F. Op cit.
- DAMEN, Frans y JUDD ZANON, Esteban (editores).
1992 Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Ecuador, ABYA – YALA.
- DEGREGORI, Carlos Iván y PORTOCARRERO, Gonzalo (editores).
1999 Cultura y globalización. Lima, PUCP,.
- DIAZ – SALAZAR, Rafael; SALVADOR, Giner y VELASCO, Fernando (editores).
1994 Formas modernas de la religión. Madrid, Alianza Universidad,.
1994 La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente. En DIAZ – SALAZAR, R. Op. Cit.
- DOMINGUEZ LEON, José.
1989 Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular Andaluza. En ALVAREZ SANTOLÓ, Carlos. Op cit.
- DURKHEIM, Emilio.
1968 Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos Aires, Rivadavia.

- DUSSEL, Enrique.
1992 Religiosidad popular latinoamericana. En DAMEN, Frans. Op cit.
- DUCH, Lluís.
1995 Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos. Madrid, PPC, S. A.
- ELIADE, Mircea.
1996 Historia de las creencias y de las ideas. Barcelona, HERDER.
1967 Lo sagrado y lo profano. Madrid, GUADARRAMA.
- ESTRUCH, Juan.
1994 El mito de la secularización. En DIAZ – SALAZAR, R. Op. Cit.
- FRANCO, Carlos.
1991 Exploraciones en otra modernidad; de la migración a la plebe urbana. En URBANO, Henrique (comp.). Modernidad en los andes. Cusco, centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las casas”.
- FERNANDEZ, Fernando.
1985 Marco teórico: La relación “ Religión – sociedad” y el proceso de la secularización en España. En AZCONA, Francisco, etal. Op cit.
1985 La religiosidad de la juventud española, ayer y hoy. En AZCONA, F. Op cit.
- FERRAROTTI, Franco.
1994 El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado. En DIAZ – SALAZAR, R. Op cit.
- FERICGLA, Josep María.
1989 Bases para entender una prospectiva de la religión. En ALVAREZ SANTOLÓ, Carlos. Op cit.
- GARCIA CANCLINI, Néstor.
1990 Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, D. F, Grijalbo.
1982 Las culturas populares en el capitalismo. México, Nueva Imagen. Cultura transnacional y culturas populares en México.
- GARCÍA GARCIA, José Luís.
1989 El contexto de la religiosidad popular. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos. Op cit.

GIL CALVO, Enrique.

1994 Religiones laicas de salvación. En DIAZ – SALAZAR. R. Op. Cit.

GONZALES MARTINEZ, José Luís.

1992 Cristo el centro de la fe popular. En DAMEN, Frans. Op cit.

1989 Hacia una nueva comprensión de la religiosidad popular. En DAMEN, Frans. Op cit.

1986 La religión popular en el Perú. Cusco, IPA.

1989 El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía en la religión popular. Lima, TAREA.

GRAMSCI, Antonio.

1975 El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto croce. México, Juan Pablos.

1976 Los intelectuales y la organización de la cultura, México, Juan Pablos.

GUERRA GOMEZ, Manuel.

1993 Los nuevos movimientos religiosos (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales. Pamplona, Edic. Universidad de Navarra.

HARVEY, Penélope.

1992 Jugando por la identidad y la tradición. Las corridas de toros en el sur andino. En URBANO, Henrique (comp.). Tradición y modernidad. Cusco, centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las casas".

IRARRAZAVAL, Diego.

1989 Religión y teología del pobre. En DAMEN, Frans. Op cit..

1992 La cruz de un pueblo crucificado. En DAMEN, Frans. Op cit.

1992 Tradición y porvenir andino. Lima, TAREA,.

1997 El saber indígena sopesa la modernidad. En III Encuentro taller Latinoamericano. Sabiduría india. Cochabamba Bolivia.

LAPORTA, Héctor.

2000 El protestantismo en las comunidades andinas. En MARZAL, Manuel. La religión en el Perú al filo del milenio. Lima, PUCP.

LEDGARD, Reynaldo.

1991 Condición urbana y modernidad. En URBANO Henrique. op. cit.

LOMBARDI SATRIANI, L.M

1975 Antropología cultural, análisis de la cultura subalterna, Buenos aires, Gatena.

- LEVINE, Daniel.
1996 Voces populares en el catolicismo latinoamericano. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas – Rimac.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi.
1989 El hambre como derrota de Dios. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos. Op cit.;
- LUCKMANN, Thomas.
1973 La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca (España), Edic. Sígueme,.
- LLORENS, José A.
1999 El sitio de los indígenas en el siglo XXI: tensiones transculturales de la globalización. En DEGREGORI, Carlos. Op cit.
- MADURO, Otto.
1980 Religión y conflicto social. México, Centro de Estudios Económicos – Centro de reflexión teológica.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo.
1998 Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos humanos. Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- MANDIANES CASTRO, Manuel.
1989 Caracterización de la religión popular. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos. op cit.
- MANRIQUE, Nelson.
1999 Los andes a las puertas del nuevo milenio. El Perú y la sociedad de la información. En DEGREGORI, Carlos. Op cit.
- MALDONADO, Luís.
1975 Religiosidad popular. Madrid, Edic. Cristiandad.
1985 Introducción a la religiosidad popular. Santander, SALTERRAE.
1990 Para comprender el catolicismo popular. España, ESTELLA.
- MARIATEGUI, José Carlos.
1999 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima, Amauta, (sexta edición)
- MARZAL, Manuel M.
1971 El mundo religioso de Urcos, Cusco. IPA.
1983 La transformación religiosa. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1985 El sincretismo Iberoamericano. Lima, PUCP,

- 1986 Balance de los estudios sobre la religión andina (1920 – 1980): En Iguíñiz. La cuestión rural en el Perú. Lima, PUCP.
- 1988a Estudios sobre religión campesina. Lima, PUCP.
- 1988b Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. Lima, PUCP.
- 1995 Religión y sociedad peruana del siglo XXI. EN PORTOCARRERO, Gonzalo y VALCARCEL, Manuel (editores). El Perú frente al siglo XXI. Lima, PUCP.
- 2000 Categorías y números en la religión del Perú Hoy. En MARZAL, M y etal. La religión en el Perú al filo del milenio. Lima, PUCP.

MIURA ANDRADES, José María.

- 1989 Milagros, beatas y fundaciones de beatas de conventos. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos y et al (coords.). La religión popular II. Barcelona, Antropos.

MORRIS, Brian.

- Introducción al estudio antropológico de la religión. Barcelona, PAIDOS, sf.

ORTIZ, Alejandro.

- 1999 El individuo andino, autóctono y cosmopolita. En DEGREGORI, Carlos. Op cit.

PARKER, Cristian.

- 1997 Religión y postmodernidad. Lima, CEPS.
- 1999 Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. Santiago, Chile, Fondo de Cultura Económica.

PESO MORENO, Javier.

- 1989 Formas de religiosidad popular en el mundo urbano: El culto a San Pancracio. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos, op. cit.

PIERRE, M. Hegy.

- 1971 Introducción a la sociología religiosa del Perú. Lima, Lib. Studium.

PORTELLI, HUGUES.

- 1977 Gramsci y la cuestión religiosa. Barcelona. Edit. Laia. S.A.

PINILLA, Carmen Maria.

- 1999 Tradición y universalidad en José María Arguedas. En DEGREGORI, Carlos. Op cit.

QUIROZ, María Teresa.

- 1999 Comunicación, educación, tecnología ¿Homogeneización o diversificación cultural?.En DEGREGORI, Carlos. Op cit.

- ROBERTSON, Roland.
1980 Sociología de la religión. México, FCE.
- ROMERO, Catalina.
1995 Iglesia y sociedad en el Perú. Mirando hacia el siglo XXI. En PORTOCARRERO, Gonzalo y VALCARCEL, Marcel (editores). El Perú frente al siglo XXI. Lima PUCP.
2000 Comunidades cristianas: vinculando lo público y lo privado. En MARZAL, Manuel; ROMERO, Catalina y SANCHEZ, José (editores). La religión en el Perú al filo del milenio. Lima, PUCP.
- SANCHEZ, Marciano.
1985 Técnicas y mecanismos de descristianización. En AZCONA, F. Op cit.
- SOLE, Carlota.
1988 Ensayos de teoría sociológica modernización y postmodernidad. Madrid, PARANINFO.
- SMITH, Waldemar R.
198 El sistema de fiestas y el cambio económico. México, Fondo de cultura Económica.
- SOTELO, Ignacio.
1994 La persistencia de la religión en el mundo moderno. En DIAZ – SALAZAR, Rafael. Op. Cit.
- VINICIO RUEDA, Marco.
1982 La fiesta religiosa campesina. Quito. Edic. de la Pontificia Universidad católica.
- WACH, Joachim.
1946 Sociología de la religión. México, FCE.
- WEBER, Max.
1969 Ensayos sobre sociología de la religión. España, Taurus.
- WILSON, Bryan
1980a La religión en la sociedad secular. En ROBERTSON, R. Op. Cit.
1980b Una tipología de sectas. En ROBERTSON, R. Op cit.
1970 Sociología de las sectas religiosas. Madrid, Guadarrama.

ZAMORA ACOSTA, Elías.

1989 Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: El culto a los santos en la ciudad de Sevilla. En ALVAREZ SANTALÓ, Carlos. Op cit.

ZECENARRO VILLALOBOS, Bernardino.

1992 La festividad del señor de exaltación de QQuechue. En DAMEN, Frans. Op cit.

REVISTAS

FLACSO.

1993 Pluralidad religiosa y modernidad. Volumen 2, año 2, México.

EL DORADO.

1998 Believers by Nature (creyentes por naturaleza. Número 11, Lima.





