
LA INVESTIGACION DE LA RELIGION ANDINA

Manuel Ma. Marzal sj



AL CELEBRARSE los 20 años de la revista *Allpanchis*, se me ha pedido reflexionar sobre la investigación de la religión andina. Esta celebración es, sin duda, una buena ocasión para tal reflexión. Los que pusimos, hace ya dos décadas, nuestra cuota de entusiasmo y creatividad en realizar el proyecto de los obispos del Sur Andino de fundar el Instituto de Pastoral Andina (IPA) para apoyar el trabajo de la Iglesia entre la población andina, estamos contentos de lo que se ha logrado, aunque pronto fueron otros los que tomaron la posta y otras las metas inmediatas, como bien lo expone Andrés Gallego al hacer la historia de los quince primeros años del IPA en *Allpanchis* (1984, XX:9-26). Y esta revista es un testimonio del camino recorrido. Ella ha seguido siendo, dentro de los distintos enfoques que le fueron dando sus sucesivos directores, una plataforma de expresión para los estudiosos del mundo andino y una fuente de inspiración para los comprometidos con una modernización de dicho mundo que respete sus valores fundamentales.

Al plantear el tema, quiero dejar claro que no voy a hacer un balance del estudio de la religión andina durante estos

Manuel Marzal

veinte años. Es un tema que he abordado, con ciertas variantes, en tres ocasiones en los últimos siete años y así no creo poder añadir nada nuevo. Efectivamente, en 1982 presenté en la Facultad de Ciencias Sociales de la Católica un "Balance de los estudios sobre religión andina (1920-1980)" con ocasión de las jornadas sobre "La cuestión rural en el Perú", que fue publicado por Javier Iguñiz en 1983 en un libro con el mismo título de las jornadas y que meses después recogí, ligeramente modificado, en mi libro *La transformación religiosa peruana* (1983). Allí partía de cinco hechos que, en mi opinión, habían influido en el estudio de la religión andina, a saber el movimiento indigenista de los años 20, el establecimiento de la antropología como carrera universitaria en el país, la publicación de los cronistas coloniales, el nacimiento de la arqueología peruana y la renovación indigenista de la Iglesia católica. Luego reseñaba los principales estudios que se referían de alguna manera a la religión andina, hechos por los ensayistas políticos de los años 20, los arqueólogos, los antropólogos, los historiadores y los etnohistoriadores.

En 1985, en el Primer Congreso Nacional de Investigaciones Antropológicas, presenté un nuevo "Balance y preguntas sobre el estudio de la religión peruana (1980-1985)", que todavía espera ser publicado como las demás ponencias de dicho congreso, refiriéndome a la religión peruana en general y no sólo a la andina y limitándome al último lustro. Allí también partía de las razones para estudiar el comportamiento religioso, que eran, en mi opinión, la renovación pastoral de la Iglesia peruana a raíz del Vaticano II y la aparición de nuevas iglesias y sectas en el horizonte religioso del Perú. Luego analizaba brevemente los principales estudios históricos, antropológicos y metodológicos sobre religión aparecidos durante el citado lustro y, finalmente, recogía los principales temas de investigación religiosa que debían seguir abordándose o profundizándose, a saber el Dios creador andino, el análisis de la transformación religiosa de la población peruana por la evangelización cristiana, el surgimiento y desarrollo de las nuevas iglesias y

La investigación de la religión andina

sectas, la religión entre los inmigrantes de la ciudad y el enfoque simbólico en los estudios de antropología religiosa.

En 1988, en el largo prólogo de la segunda edición de mi obra *Estudios sobre religión campesina* (1988:17-50), después de referirme a las nuevas publicaciones aparecidas, desde la edición de 1977, sobre los tres temas del libro, la imagen de Dios, el servinakuy y la religión campesina bajopiurana, abordé el estudio de la religión campesina. Para ello partía de los tres grandes enfoques antropológicos sobre la religión, a saber cómo surge la religión (antr. evolucionista); qué funciones sociales cumple (antr. funcionalista) y qué significa para los que la practican (antr. simbólica); para luego analizar las razones y los temas del estudio de la religión campesina. Entre las razones señalaba dos: la nueva preocupación pastoral de la Iglesia católica por el mundo campesino y la importancia que los científicos sociales atribuyen al factor religioso en la vida campesina. Entre los temas que debían estudiarse o profundizarse me refería al funcionamiento de la religión campesina, al papel movilizador de la religión en las comunidades de base, a la transformación de la religión campesina en la ciudad, al nacimiento de movimientos religiosos en el campo y el cambio religioso de los campesinos por el proselitismo de las nuevas iglesias y sectas.

Aunque en esta apretada síntesis de motivos y de temas del estudio del comportamiento religioso peruano pueden encontrarse ciertas constantes y prioridades, no pretendo hacer, como ya lo indiqué, un nuevo balance. Sólo quiero presentar algunas reflexiones sobre temas y enfoques en el estudio de la religión andina que me parecen importantes. Como tales reflexiones se basan, sobre todo, en mi propio itinerario de estudio de la religión, el artículo tiene la subjetividad del testimonio personal, y así será útil recabar el testimonio de otros estudiosos, que aportarán otros temas y enfoques. Por eso, estas páginas más que un balance son mi respuesta a una posible encuesta sobre los temas que deben investigarse hoy en la religión andina. Voy a hablar de tres temas:

Manuel Marzal

1. Religión andina y evangelización de la cultura

Hace veinte años, cuando se inició el IPA, a raíz del redescubrimiento de la religión popular por la Conferencia del Episcopado de América Latina en Medellín (1968), se trató de conocer mejor la religión andina sincrética. Es cierto que algunos agentes de pastoral, especialmente los procedentes de Iglesias locales poco familiarizadas con nuestro catolicismo popular, dudaban de la misma validez de tal religión andina sincrética. Todavía recuerdo la pregunta de un obispo, al terminar yo mi primera investigación para el IPA: ¿cuántos cristianos ha encontrado?. Sin embargo, para la mayoría de los agentes de pastoral el cristianismo andino tenía valor y sólo había que conocerlo mejor para promover una evangelización más total.

Con este presupuesto el IPA atrajo a antropólogos y teólogos de fuera que estaban interesados en el redescubrimiento de la religión andina, promovido por los obispos. Ciertos antropólogos laicos que, desde la postura relativista común en su disciplina, tenían menos dificultad para aceptar el valor de dicha religión fueron gratamente sorprendidos por la apertura de los obispos de la región y colaboraron con entusiasmo en los cursos y primeros números de la revista *Allpanchis*. Por su parte, algunos sacerdotes peruanos de las viejas diócesis serranas comenzaron a reconciliarse con unas formas religiosas andinas que habían aprendido en su infancia campesina, pero que debieron olvidar durante sus años de formación en el seminario y luego tratar de cambiar en su trabajo pastoral, aunque la mayoría de ellos se limitara a promover las más cercanas al catolicismo popular y a ignorar las más cercanas a la cosmovisión andina. En medio de los distintos intereses y lealtades, para los iniciadores del IPA parecía claro que había que promover una religión que tuviera un contenido cristiano y unas formas culturales andinas. Por eso, se trataba de analizar la religión andina vigente desde la antropología con las teorías de la aculturación, la resistencia cultural y el sincretismo y desde la teología con la doctrina de las "semina Verbi" de los

La investigación de la religión andina

santos padres y aun con cierto "discernimiento de espíritus" al modo ignaciano.

Tal tarea no era nada fácil. Pero se pensó emprenderla en parroquias pilotos, que se eligieron en cada diócesis o prelatuza de la región. Había que comenzar con una investigación empírica que sirviera de base a un plan pastoral, que fuera aplicado durante un período razonable de tiempo y evaluado sistemáticamente con la participación de un grupo de agentes de pastoral que estuvieran dispuestos a trabajar en equipo. Esta tarea no pudo ser completamente realizada por muchos motivos, entre los cuales pueden señalarse la misma dificultad de realizar un plan tan ambicioso que exigía mucho tiempo y mucho personal, los cambios en el equipo dirigente del IPA y la aparición de nuevos paradigmas interpretativos, como el del énfasis en la dimensión política de la sociedad andina sobre su dimensión cultural. El IPA siguió desarrollándose, logrando una presencia importante en el mundo pastoral, académico y aun regional, pero tal desarrollo posterior escapa a mi testimonio y al tema de este apartado.

En la actualidad el tema del sincretismo andino se ve con nuevos ojos. Un motivo de esta nueva visión está en el creciente interés por la evangelización de la cultura en el magisterio pontificio, sobre todo del Papa Juan Pablo II que ha creado un Consejo Pontificio para la Cultura. En su carta constitutiva del Consejo sostiene que "la síntesis entre cultura y fe no sólo es exigencia de la cultura, sino de la fe. Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada y no fielmente vivida". La fe se ha hecho cultura en los Andes de muchas maneras y por distintos motivos, pero también porque el pueblo andino introdujo ciertos elementos de su religión, a través del sincretismo, en el catolicismo que se le predicó. Así el sincretismo no sólo ha permitido salvar una parte de la identidad andina a muchos campesinos quechuas, sino inculturar al cristianismo, pues el sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación.

En efecto, si la inculturación puede definirse como el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para

Manuel Marzal

traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada, el sincretismo es el proceso inverso por medio del cual los evangelizados procuran retener los rasgos religiosos propios y reinterpretar los rasgos cristianos aceptados desde las categorías religiosas autóctonas. El análisis de ambos procesos, siempre difíciles de entender por el cambio profundo que entrañan, se complica porque el sujeto de los mismos es un sujeto colectivo y porque el segundo proceso, que fue el que se dio más plenamente, se desarrolló en el contexto de una evangelización compulsiva. Hay que estudiar los actuales sincretismos indígenas a fin de ver si pueden ser considerados como casos de la evangelización de la cultura. En ese sentido, Juan Pablo II en su discurso a los campesinos quechuas en Sacsawaman (1985), después de manifestar su "profundo respeto por vuestra cultura ancestral de siglos" y que la Iglesia "acoge las culturas de todos los pueblos. En ellas siempre se encuentran las huellas y semillas del Verbo de Dios", invitó a los quechuas a tal relectura de su rito milenarrio que ellos siguen ofreciendo con la misma sinceridad que las fiestas patronales a los santos cristianos, porque "vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban".

Este tema del sincretismo y la inculturación está tratado con más amplitud en una obra reciente de la que soy editor, *El rostro indio de Dios* (1989), aparecida ya en portugués y cuya edición castellana está a punto de salir. En ella se comparan el cristianismo sincrético de cinco pueblos indígenas del continente, los tarahumares y los mayas de México, los quechuas del Perú, los aymaras de Bolivia y los guaraníes del Paraguay. En la larga introducción escribo:

"Los actuales cristianismos indígenas pueden ser una contribución para la síntesis cristiana del continente. Sin duda los pueblos indígenas, en sus diversos niveles de articulación y de conflicto con la sociedad dominante, son la principal experiencia

La investigación de la religión andina

de 'alteridad' de América Latina, así como para el mundo asiático pueden serlo las grandes religiones milenarias y para el mundo europeo el humanismo agnóstico posmoderno. ¿Cómo es posible reevangelizar estos cristianismos sincréticos, respetando esa alteridad y transformándola en contribución para la síntesis cristiana del continente? Entre las contribuciones del cristianismo indígena para esa síntesis cristiana, pienso que pueden citarse: la dimensión sacral del ecologismo (la Madre Tierra y los espíritus de los cerros de la cultura aymara y quechua); la unidad de toda la persona (cuerpo y alma); el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa; las imágenes o 'santos' como hierofanía; ciertas formas de 'animismo' que nos horrorizan frente a nuestro concepto de Dios único, pero que pueden ser vistas como símbolos del Dios único providente y cercano; la lógica de lo corpóreo y de lo sensorial, menos dominada por generalizaciones conceptuales de dogmas intocables y más respetuosa de la variedad y unicidad de cada realidad; y las formas de aproximación más variadas a la divinidad, como las danzas o ciertos ayunos" (1989:33).

Aunque todos estos rasgos no tienen plena vigencia en el cristianismo quechua, constituyen sin duda un buen panorama de los cristianismos sincréticos indígenas que pueden orientar la investigación sobre la evangelización de la cultura.

2. Religión andina y liberación

Vuelvo a los orígenes del IPA. Aunque las conferencias del episcopado en Medellín (1968) y Puebla (1979) plantearon, en sus análisis de la realidad latinoamericana, tanto el tema de la cultura como el de la liberación, suele decirse que en Medellín el énfasis estaba en la liberación y en Puebla en la cultura. Creo que en la historia del IPA se hizo el camino inverso. Al principio se privilegió el enfoque cultural y lentamente se pasó al enfoque liberador, aunque en la actualidad se ha logrado una buena síntesis de ambos enfoques. En dicho

Manuel Marzal

cambio influyeron una serie de hechos, tales como la aparición de la *Teología de la liberación* (1971) de Gustavo Gutiérrez, la organización de las primeras "comunidades de base" campesinas en el Altiplano, los relevos en el equipo dirigente del IPA, los nuevos contenidos de los cursos para los agentes de pastoral, etc.

Tal cambio de énfasis de lo cultural a lo liberador en la religión campesina entraña un cambio de espiritualidad que debe ser investigado. Yo he tratado de hacerlo en mi libro "*Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*" (1988) con los campesinos que emigran a Lima y viven en una parroquia de El Agustino. Efectivamente, en dicho libro analizo tres caminos religiosos de los provincianos inmigrantes en la ciudad. El primer camino consiste en reproducir la religión campesina en la ciudad, especialmente por la "recreación" de la fiesta patronal; el segundo camino consiste en la incorporación a las comunidades de base, en las que, a partir de la reflexión bíblica, se trata de transformar la propia realidad social; el tercer camino es la conversión a alguna de las nuevas iglesias o sectas, que tanto proliferan actualmente en las zonas urbanas marginales. Ahora bien, como en la actualidad los cambios señalados en el segundo y tercer camino se están dando también en las zonas campesinas, deben ser investigados en éstas. Voy a referirme ahora al segundo camino, dejando el tercero para el apartado siguiente.

Sin duda puede decirse que uno de los dos pilares intelectuales y emocionales de la espiritualidad del campesino andino es la hierofanía del "santo", que produce una profunda fe-confianza en el devoto, siendo la otra la hierofanía de la "tierra". Con el término "santo" el campesino se refiere a las representaciones visibles (imágenes, cuadros, etc.) de los intermediarios del Dios invisible, es decir a los santos del calendario católico, a la Virgen María y al mismo Jesucristo. Tal hierofanía, que el campesino ha recibido frecuentemente en su proceso de socialización religiosa por medio de un mito, se actualiza tanto en los "milagros" del santo, definidos como hechos extraordinarios, como en sus "castigos", por los que el santo deja de ser

La investigación de la religión andina

el bienhechor benévolo para convertirse en el amigo exigente y celoso, que no tolera el olvido de los devotos. La respuesta del campesino se expresa en la "fiesta" y la "promesa", que tienen también un significado que no coincide plenamente con el de la teología de la Iglesia. Así la fiesta no es sólo un momento fuerte para vivir un acontecimiento salvífico y renovarse religiosamente, sino también un hecho social total donde se expresa la identidad del grupo y se anudan las solidaridades sociales. Y la promesa no es sólo un ofrecimiento a cambio de la obtención de una determinada gracia, sino un compromiso serio para expresar la propia devoción sin que muchas veces se exija nada a cambio.

Cada nuevo "milagro" o "castigo" del santo hacen más profunda la fe-confianza del devoto, el cual sabe que puede contar con el santo para solucionar sus problemas concretos y sabe también que su devoción le permite trascenderse de alguna manera y vivir en el mundo de la verdadera realidad. Esta espiritualidad de la "devoción a los santos" la recibió el campesino de la Iglesia durante la evangelización del período colonial. La Iglesia, que trajo al Perú a los "santos" como elemento importante de su propia piedad, nutrida a lo largo de la edad media y fortalecida en el conflicto iconoclasta de la reforma protestante, se encontró con un pueblo que, después de perder muchos de sus propios símbolos religiosos, acabó rehaciendo su identidad religiosa por medio de las fiestas patronales.

Este esquema básico de la devoción a los santos en los campesinos es válido también para la relación de éstos con Jesucristo y con el Dios invisible. Efectivamente, Jesucristo, mucho más conocido por el culto a sus imágenes que por el libro del evangelio, acabó convirtiéndose en un "santo" Cristo de "milagros" y de "castigos", de "fiestas" y de "promesas". Por otra parte, aunque la espiritualidad campesina está centrada en los santos, acepta también el dominio supremo de Dios, que es el centro de la mayor parte del culto oficial y la legitimación del poder de los santos. Sin embargo, puede afirmarse que el

Manuel Marzal

concepto de Dios de la tradición bíblica ha sido repensado desde la experiencia religiosa del devoto de los santos para convertirse en un "Dios del aquí y del ahora", en el que se cree porque ayuda, que se experimenta cercano y fuente de seguridad para la propia vida y del que se piensa que premia y castiga ya en el mundo presente, pasando a un segundo plano y aun negándose toda sanción después de la muerte.

Volviendo al cambio de espiritualidad que parece operarse en las "comunidades de base" y cuya validez en el mundo campesino debe ser probada, la hipótesis de la investigación puede resumirse en tres puntos. En primer lugar, la fuente intelectual y emocional de la nueva espiritualidad es la experiencia de fraternidad que se vive en las comunidades y la reflexión sobre la propia realidad social a la luz de la Biblia, experiencia y reflexión que acaban siendo elaboradas en la teología de la liberación. Este nuevo paradigma influirá también en la visión de Cristo y de Dios de los miembros de las comunidades, como se verá enseguida.

En segundo lugar, en el desfile de los "santos" Cristos de los "milagros" y de las "fiestas", propio de la espiritualidad campesina andina, emerge el Cristo histórico como consecuencia de lectura sistemática del evangelio. Este Cristo histórico es el Hijo de Dios hecho hombre, que llevó una vida sencilla y fue amigo de los pobres, que enseñó la verdad con autoridad y supo comprometerse en la lucha por la liberación del pueblo hasta morir en la cruz. Sin embargo, esta revelación del Cristo del "evangelio" se añade, pero no reemplaza a la del "santo" Cristo y, por eso, los miembros de las comunidades seguirán participando en las fiestas, procesiones y peregrinaciones de los santos Cristos, a diferencia de los integrantes de las comunidades de otros sectores de la Iglesia, que habían roto ya con la religión popular.

En tercer lugar, el "Dios del aquí y del ahora" de la espiritualidad campesina se irá transformando poco a poco en el "Dios de la vida". La transición parece bastante fácil. Pues si el Dios del campesino andino es un ser cercano y poderoso que actúa, directamente o por medio de los "santos", para

La investigación de la religión andina

solucionar los problemas concretos y actuales de los seres humanos y que premia y castiga en la vida presente, el Dios de las comunidades de base es un ser poderoso, que sostiene la vida de los pobres, la considera sagrada y exige que todos se realicen como personas ya en la vida presente.

3. Religión andina y nuevas iglesias y sectas

Volviendo de nuevo a los orígenes del IPA, es sabido que entonces el panorama religioso del Sur Andino era más monolítico. Fuera del temprano establecimiento de los Adventistas del Séptimo Día a principios de siglo entre los aymaras puneños y de la Iglesia Evangélica Peruana, al final de la década de los 60 había todavía pocos grupos evangélicos en la sierra sur. Pero en 1968 un campesino de los Andes arequipeños, Ezequiel Ataucusi Gamonal, fundó la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU), que está desarrollando un eficaz proselitismo entre la población andina del campo y de las zonas urbanas marginales. Luego, en las décadas de los 70 y de los 80, se ha visto en el Sur Andino una notable expansión de nuevas iglesias evangélicas, como la Alianza Cristiana y Misionera, pentecostales, como las Asambleas de Dios, y escatológicas, como los Testigos de Jehová y los Mormones.

Esta novedad en el mundo andino debe ser investigada. Los temas más importantes de investigar parecen ser las razones por las que los campesinos andinos se convierten a las nuevas iglesias y las repercusiones que tal conversión tiene en la vida social andina. Partiendo otra vez del caso de los provincianos inmigrantes de El Agustino, pienso que en la conversión debe distinguirse entre las razones del cambio y las razones de la perseverancia. Entre las primeras hay que señalar, siempre como hipótesis, fundamentalmente cuatro, a saber el encuentro con el Cristo histórico del evangelio, la experiencia del cambio personal, la experiencia de sanidad en las denominaciones pentecostales y el descubrimiento de la Biblia. Pero, en el cambio

Manuel Marzal

también pueden influir otras razones, como la posibilidad de acceder al liderazgo como pastor, la fraternidad que se vive en el nuevo grupo religioso, la fácil teología de las nuevas iglesias, el simple trasplante emotivo del converso de un catolicismo popular emocional a una nueva confesión aceptada con poco análisis intelectual y la peculiar escatología y el mesianismo de algunas nuevas iglesias. Entre las razones de la perseverancia habrá que investigar tanto la mayor adhesión que entrañan una disciplina más exigente, el compromiso del diezmo y la posibilidad de la excomunión, como las ayudas económicas, asistenciales o de marcos de referencia que muchas veces lleva consigo la conversión.

En cuanto a las repercusiones de la conversión sobre la vida social andina, es sabido que la Iglesia Evangélica Peruana y el Adventismo del Séptimo Día, al introducirse en algunas zonas andinas, influyeron en la modernización de los convertidos al inculcarles firmemente el valor de la educación formal y del trabajo. Podría afirmarse, aunque no haya estudios empíricos al respecto, que la sola supresión de las fiestas patronales, caracterizadas por gastos proporcionalmente muy grandes y por un elevado consumo de alcohol, supuso un aumento de la capacidad de ahorro e inversión de los campesinos andinos convertidos. Sin embargo, en la actualidad parece que las nuevas iglesias no promueven tanto el cambio social, debido a que las iglesias que consiguen más adeptos son las pentecostales y escatológicas, que tienen una ética individual muy estricta y una ética social bastante pobre.

Las razones de la pobreza de tal ética social, que no tienen el mismo peso en las distintas denominaciones, parecen ser las siguientes: la insistencia en una conversión "personal" que prescinde bastante del contexto social; la predicación de una escatología inminente que conduce a una cierta relativización de la tarea de transformar el mundo; la insistencia en el "mundo perverso", propia de los Testigos de Jehová, que lleva a arriar la bandera de la ciudad terrena; la práctica de una espiritualidad intimista que refleja una verdadera experiencia de Dios, pero que olvida la obligación de transformar el mundo que

La investigación de la religión andina

entraña toda experiencia verdadera de Dios; la condenación del marxismo como supremo mal, sin valorar la justicia de su causa, ni la validez de algunos de sus análisis y, finalmente, el distanciamiento de la Iglesia católica, no sólo por los viejos motivos de siempre, sino por el nuevo motivo del compromiso social con los pobres que la Iglesia predica hoy en nuestro continente.

Pero, sin duda, la nueva iglesia que presenta temas más variados y sugerentes a la investigación religiosa andina es la AEMINPU. Suponiendo la síntesis doctrinal e histórica de la misma que presento en mi citado libro de El Agustino, creo que algunos temas que deben investigarse sobre dicha iglesia son los siguientes. En primer lugar, su mismo surgimiento y rápida expansión. Cuando el Hno. Ezequiel me narró en una larga entrevista su propia biografía y cuando pude hablar despacio con algunos de sus colaboradores y conocer de cerca la organización de la AEMINPU, que cuenta ya con unos 20 mil adeptos, quedé impresionado. Sin duda dicha iglesia es una síntesis cultural original, realizada por el Hno. Ezequiel y sus inmediatos colaboradores, que satisface las necesidades religiosas y responde a los patrones culturales de muchos hombres andinos. El trata, como todos los fundadores de cultos, de legitimarlo religiosamente, diciendo que "todas estas cositas el Señor me las hizo entender como a un niño", después de una gran revelación que dice haber tenido mientras trabajaba en una chacra de Chanchamayo y en la que fue arrebatado al tercer cielo. Además, tanto la rápida expansión de la AEMINPU, que no cuenta con el prestigio, ni con los recursos humanos y económicos de la mayoría de las nuevas iglesias, como su aceptación entre la población andina del campo y de las zonas urbano marginales son, sin duda, preguntas abiertas.

Un segundo tema de investigación que me parece interesante es conocer hasta qué punto la AEMINPU se está convirtiendo en una nueva utopía andina. En dicha iglesia parecen haberse fusionado las esperanzas mesiánicas veterotestamentarias y las de la tradición andina, pues el Perú es el "país privilegiado" donde se predica el nuevo y definitivo pacto universal.

Manuel Marzal

Un afiche de la Misión Israelita presenta los dos hemisferios, en los que se destacan los mapas de Palestina y Perú como sedes de los dos pueblos de Dios y de las dos revelaciones; ambos hemisferios están entrelazados por el arcoiris, símbolo del pacto de Dios con el hombre después del diluvio y bandera del Tawantinsuyo. Además, los israelitas reconocen a Manco Cápac como gran héroe cultural y primer profeta peruano y repiten el "ama quella, ama sua y ama llulla" como principio de moralidad, que se completa con el decálogo que viene a restaurar el Hno. Ezequiel.

Un tercer tema de investigación es la vigencia del Dios del antiguo testamento. Los nuevos israelitas creen en un Dios celoso y castigador, donde convergen el Yavé del viejo testamento y el Dios justiciero andino, y por eso ellos hacen una lectura apocalíptica de todas las desgracias naturales y sociales que aquejan al Perú y al mundo de hoy, como el terrorismo, la crisis económica, el narcotráfico y los terremotos. Además, creen en un Dios que exige holocaustos de animales, similares a los que se ofrecían en el templo de Jerusalén y a los sacrificios de llamas que siguen haciéndose en el mundo andino.

Un cuarto tema que debe estudiarse es el protagonismo que en la AEMINPU tiene el Espíritu Santo. Es sabido que en la cultura andina se habla del Espíritu Santo como del Dios del mundo del futuro y que la vieja concepción de Joaquín de Fiore llegó a los mitos andinos a través de la predicación franciscana. Y el Hno. Ezequiel, que dice ser el Espíritu Santo encarnado, parece llenar las esperanzas mesiánicas de aquellos hombres andinos que se hacen israelitas. Además, el protagonismo del Espíritu Santo se confirma porque los dones que la tradición cristiana le atribuye (la glosolalia, las visiones, los sueños y las profecías) están plenamente integrados en la espiritualidad y aun en la liturgia de la AEMINPU.

Un último tema de investigación son las raíces de la inminente escatología de los israelitas y las implicancias de ésta en la vida social de los conversos. El Hno. Ezequiel se convirtió primero al adventismo. Como es sabido, éste nació precisamente a raíz de la predicación de William Miller, que anunció que

La investigación de la religión andina

el fin del mundo sería en marzo de 1843 y luego en octubre de 1844, aunque el repetido fracaso de la predicción obligó a Elena White a matizar las posturas del fundador. De todos modos los adventistas creen que ya ha comenzado el juicio en el santuario celestial y que ya han aparecido las señales anunciadoras de la venida de Cristo para el milenio, pasado el cual Satanás y los pecadores serán aniquilados, mientras que la tierra, purificada por el fuego, volverá a ser un paraíso donde reinará Dios con los elegidos. Estos múltiples juicios de que hablan los adventistas parecen engranar fácilmente con la historia cíclica de la tradición andina. Como me decía el fundador de la AEMINPU, comentando un texto del profeta Ezequiel (Ez 34, 7): "Como dice claramente aquí al respecto: que visitó la maldad de los padres (tiempo de Noé) en los hijos (tiempo de Lot), en los terceros (ahora es terceros) y en los cuartos, a los que me aborrecen. Entonces, aclarando lo de los cuartos, de este tercer juicio van a pasar otros mil años. Después de mil años, nuevamente todos los muertos van a resucitar y enseguida se hará el cuarto juicio y se realizará la purificación de la tierra".

Pero lo curioso de la inminente escatología israelita es que se compagina con una preocupación social por la solución de los problemas inmediatos de la vida, lo cual tiene que ser bien visto por una masa empobrecida de campesinos e inmigrantes urbanos. Así la AEMINPU ha organizado en la ciudad cooperativas de ahorros y empresas de transportes y hasta ha incursionado en la política con un pequeño partido llamado Frente Popular Agrícola del Perú (FREPA), que ha presentado un candidato presidencial propio para las elecciones de 1990. Sin embargo, quizás la empresa económica mayor de la AEMINPU sea la formación de colonias agrícolas de cuño teocrático en la selva, que ha sido el tradicional escenario de las migraciones mesiánicas de algunas tribus amazónicas en busca de "la tierra sin mal". No pocos campesinos andinos, después de convertirse a la nueva iglesia, han vendido sus tierras y se han ido a las nuevas colonias de la selva a esperar el inminente fin

Manuel Marzal

del mundo. Toda esta complejidad política y económica debe ser también investigada cuidadosamente.

Comentario final

No quiero terminar estas reflexiones personales sin referirme directamente a cómo veo la investigación de la religión andina desde el IPA. Aunque no necesito repetir que la línea que yo tuve como primer director de investigación fue modificada paulatinamente por los que tomaron la posta para responder a las nuevas necesidades, tal como ellos las percibían, creo coincidir plenamente con muchos de los que vinieron después al afirmar que el IPA debe seguir siendo un lugar privilegiado para la investigación religiosa andina. Primero, por cierta fidelidad al carisma fundacional de los obispos del Sur Andino que querían conocer mejor la religión y la cultura andinas para poder realizar mejor su trabajo pastoral.

Pero, sobre todo, porque el IPA, independientemente de las dificultades más o menos explicables que ha tenido en su itinerario de cuatro lustros, tiene la posibilidad de ser una plataforma de diálogo para científicos sociales, teólogos y agentes de pastoral. En este sentido, no sé si la publicación del boletín *Pastoral Andina*, abierto a los estudios y a las experiencias de los agentes de pastoral, reservando la revista *Allpanchis* para los trabajos más académicos, ha resultado a la larga plenamente satisfactoria. Creo que lo interesante de la revista del IPA es que se convierta en una plataforma de reflexión interdisciplinar de los científicos sociales, que estudian la compleja realidad del fenómeno religioso andino desde sus diferentes perspectivas teóricas, de los teólogos que analizan el valor del cristianismo andino desde la fe y desde el magisterio de la Iglesia, también desde sus diferentes perspectivas teológicas, y de los agentes de pastoral, que recogen su rica experiencia etnográfica y que sistematizan sus experiencias pastorales. No

La investigación de la religión andina

hay duda de que tal interdisciplinariedad no podrá practicarse fácilmente en las universidades o en otros centros de investigación que realizan también interesantes estudios sobre la religión andina.

Lima, noviembre 1989.