

# Un siglo de investigación de la religión en el Perú\*

*Manuel M. Marzal*

Este trabajo trata de presentar, en sus dos partes, un balance temático-bibliográfico sobre la religión del Perú en el siglo XX y ciertas preguntas que la investigación de la misma ha planteado hoy. Así retomo trabajos anteriores (1983, 1989 y 1995), aunque ahora insisto más en las preguntas. Llamo religión, partiendo de Durkheim (1912) y Geertz (1965), al sistema de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas sobre lo divino, que generan ciertas actitudes y estados de ánimo en el individuo y sirven para dar sentido trascendente a la vida. Sin embargo, la mayoría de los trabajos aquí reseñados insisten más en la dimensión objetiva que en la subjetiva de la religión; además, excluyo de esta reseña los libros de teología e historia de la Iglesia y sólo excepcionalmente me refiero a artículos, con lo que mi universo bibliográfico es más reducido que el de Rivera (1985);

## I. ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN EN EL SIGLO XX

Es sabido que el estudio del comportamiento religioso, independiente de la teología y la praxis pastoral, comienza con el nacimiento de la ciencia de la religión en el último tercio del siglo XIX, cuando se fundan cátedras de religión en ciertas universidades. A pesar de su resistencia inicial muchas Iglesias se interesan hoy en el estudio del hecho religioso como dato para sus análisis teológicos y su práctica pastoral. En el Perú, por su peculiar situación cultural y eclesial, los estudios sobre religión no aparecen hasta bien entrado el siglo XX. Para explicarlo, se deben recordar algunos hechos: el escaso impacto de la crítica de las ideas

---

\*. Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, celebrado en la ciudad de México en agosto de 1995.

religiosas, propia de la ilustración y del liberalismo político; el positivismo de la universidad; el peso de la iglesia católica en el ordenamiento jurídico, que no permitía otros cultos públicos hasta la reforma constitucional de 1915, etcétera. Por eso, en el estudio de la religión peruana en el siglo XX puede hablarse de cierta **prehistoria** (primera mitad del siglo) y de una **historia** (segunda mitad), que paso a presentar.

### 1. *Primer periodo: hechos y temas*

En este periodo se estudia la religión andina, debido sobre todo a dos hechos: el redescubrimiento de la cultura andina por la Constitución de 1920, que reconoce las comunidades casi un siglo después de su supresión por Bolívar, y la aparición de la antropología como carrera universitaria a fines de los años cuarenta. El redescubrimiento de la cultura andina condujo al análisis de la religión por los ensayistas políticos de los años veinte, que abordan la persistencia de la religión andina, su transformación por la evangelización y sobre todo el papel de la religión en el proyecto nacional. Así Castro Pozo, al presentar la comunidad indígena (1924), consagra un capítulo a la religión, aunque confiesa su dificultad, porque *hasta ahora nadie se ha preocupado de estudiar estos fenómenos* (1924: 229). Valcárcel, gran defensor del mito de la andinidad, juzga que no hubo una cristianización y aun introduce en su ensayo (1927) a unos indios que queman al santo patrón, *a modo de auto de fe al revés*, hecho que no ha sucedido en el Perú jamás, porque los indios acabaron haciendo del santo patrono un símbolo de su propia identidad.

Mariátegui, marxista heterodoxo, dedica a la religión uno de los siete ensayos (1928), reconociendo que se han superado para siempre *los tiempos del apriorismo anticlerical, en gentes que identificaban religiosidad y oscurantismo* y que *la crítica revolucionaria no regatea ya a las religiones... ni siquiera a las Iglesias, sus servicios a la humanidad* (1967: 140). Para él no se dio, sin embargo, la cristianización, pues *los misioneros no impusieron el evangelio, impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo indígena subsistió bajo el culto católico* (1967: 150). Lo explica diciendo que desaparece la religión incaica junto con el imperio, se implanta el culto católico y persisten los ritos agrarios, lo cual, en su opinión, es una forma de religión panteísta, tesis no compartida por la mayoría de los estudiosos.

Finalmente, Belaunde (1931) refuta a Mariátegui, para quien *el culto católico simplemente se yuxtapuso al fetichismo primitivo* y sostiene *la penetración del espíritu católico en las masas indígenas* y que *los dioses se han ido definitivamente* (1931: 123-125). En otra obra (1942), Belaunde afirma que la transformación religiosa indígena debió verse *en los aspectos psicológicos y ambientales* y no *simplemente con el criterio de la estricta pureza dogmática y teológica o de una*

*moralidad muy exigente, pero sin ignorar las sombras en el cuadro de la evangelización del Perú* (1965: 232-233). Por los cambios psicológicos, *la idea de un Dios paternal* se extendió a todos los indios, y por los ambientales, o mejor culturales, aparece el templo como hogar religioso, la vida del pueblo se regula por la liturgia y los grupos familiares se prolongan en la cofradía (1965: 236-237). En síntesis, se da una real transformación cultural.

El segundo hecho –el nacimiento de la antropología como disciplina académica– llevó no sólo a dedicar a la religión un capítulo de los estudios de comunidad, sino también a consagrarle monografías completas (Delgado de Thays 1965). Además, llevó a retomar el tema de la religión, iniciado tanto con la arqueología de Julio C. Tello (1923) como con la etnohistoria, que se había desarrollado por la publicación de nuevas crónicas a raíz de los congresos de americanistas y se había facilitado con el *Handbook of South American Indians* (Steward 1946). En la etnohistoria destacan Rowe (1946), que presenta una síntesis aún válida de la religión andina sobre la base de un cuidadoso análisis de los cronistas, sobre todo del libro XIII de Cobo (1964), y Kubler (1946), que analiza la religión andina colonial y concluye que hacia 1660 hubo una efectiva conversión al catolicismo. Pero el *Handbook* recoge también etnografías excelentes de las culturas vivas con una sección sobre religión, como la de Mishkin (1946) sobre los quechuas y la de Tschopick (1946) sobre los aymaras; éste publicó luego (1951) una buena etnografía sobre la religión de la tierra y la magia aymaras.

## 2. Segundo periodo: hechos y temas

En este periodo puede hablarse de tres hechos, cercanos en el tiempo, que se influyen mutuamente. El primero es el estudio de la religión desde la universidad. Aunque haya cierto protagonismo de la Pontificia Universidad Católica, que lo promueve en sus áreas de historia, antropología, sociología y teología, no deben olvidarse los estudios de la religión andina y popular de las universidades nacionales (cuyas Escuelas de Antropología pasan de dos a siete), sobre todo al desaparecer el monopolio del marxismo en los programas a fines de los ochenta. A este interés por la religión de los estudiosos peruanos se une la creciente presencia de estudiosos extranjeros, si bien tal presencia casi desapareció en la época crítica del terrorismo.

El segundo hecho es la renovación de la Iglesia por el Concilio Vaticano II, que se traduce en el continente en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979). Como fruto de Medellín, en 1968 los obispos del sur andino crean el Instituto de Pastoral Andina (IPA) del Cusco. Éste promueve investigaciones sobre la religión andina, edita la revista *Allpanchis* y organiza cursos en los que los agentes de pastoral estudian antropología de la religión y son motivados y preparados para hacer investigación religiosa artesanal,

que aparece en la revista *Pastoral Andina*. Lo mismo hacen en 1974 los obispos de la selva, fundando el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación (CAAAP), que da cursos, edita *Amazonía peruana* y promueve investigaciones religiosas. Una línea similar, que se traduce en algunos estudios sobre la religión, tienen otras organizaciones no gubernamentales (ONG) vinculadas a la Iglesia, como el Centro Bartolomé de Las Casas de Lima y el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) de Gustavo Gutiérrez, el Centro Bartolomé de Las Casas (CERABLC) del Cusco, el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) de Piura, el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) de Iquitos y el Instituto de Estudios Aymaras (IDEA) de Puno.

El tercer hecho es la multiplicación de los movimientos religiosos y las sectas. Aunque en el Perú hasta 1915 no era legal la celebración pública de cultos no católicos, ochenta años más tarde puede hablarse de una explosión de nuevas Iglesias, no en números absolutos, pues en el censo de 1993 más del 90% de la población sigue declarándose católica, sino en números relativos, por las muchas Iglesias evangélicas, pentecostales, escatológicas y de tradición oriental que han arraigado en el país (Carreras 1983, Marzal 1988, Pérez Guadalupe 1992) y porque en la última generación aparecen dos religiones “autóctonas”: la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, fundada por el campesino arequipeño Ezequiel Ataucusi Gamonal, y la Iglesia Alfa y Omega, fundada por el chileno Luis Antonio Soto y el peruano Antonio Córdoba.

Tal explosión de Iglesias ha atraído la atención de los científicos sociales, que han hecho preguntas importantes, como se verá; de los obispos, que han promovido estudios y han tenido reuniones de reflexión para enfrentar el reto; y de los mismos dirigentes de las nuevas Iglesias. Muchos de éstos, aunque eran hostiles a los estudios de ciencia de la religión, por considerar la fe del converso un don de Dios y su práctica el fruto de una decisión personal y de la gracia de Dios sin ninguna mediación, hoy, ante el desajuste cultural de sus conversos y el fracaso de conversiones que parecían sinceras, comienzan a estudiar el hecho científicamente; sin negar el dualismo Dios-Demonio, tan caro a ellos, buscan otras razones y han descubierto, según el título de una obra de un pastor-antropólogo, *El evangelio en platos de barro* (Paredes 1989). Tras esta exposición de los hechos, paso a los temas de este segundo periodo:

## 2.1. La transformación religiosa peruana

Este viejo tema, que abordaron los ensayistas políticos de los años veinte, al hablar de la identidad nacional, se replantea ahora científicamente. Como se vio, Kubler (1946) sostiene que en el siglo XVI no se pudo cristianizar a los indios por la *organización dispersa y poco equipada de la Iglesia del Perú, los disturbios de*

*las guerras civiles y el poder de resistencia o de supervivencia de la religión quechua*, pero que, tras la reorganización toledana y el tercer concilio limense, las cosas cambiaron lentamente y *hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho* (1963: 400). Un libro pionero en este tema es el de Armas Medina (1953), que habla, como Paul Ricard en *La conquista espiritual de México* (1934), de la cristianización ya en el siglo XVI, pues *el alma de indio es esencialmente cristiana y sólo en sus manifestaciones externas muestra ciertas apariencias paganizantes, debido a cierto mestizaje consciente de ambas religiones* (1953: 596-597); pero Armas parece más interesado en acumular los hechos que en analizar el proceso de la conversión. Otro libro ambicioso sobre este tema es mío (1983); en él, después de recoger la información en archivos peruanos y españoles y de analizar, en el contexto histórico-colonial del primer siglo y medio de ocupación, el sistema de creencias, de ritos, de organización y de ética de la religión prehispánica y del catolicismo español del siglo XVI, concluyo que, hacia la segunda mitad del siglo XVII, la mayoría de los indios acaba aceptando el catolicismo, aunque muchos de ellos, sobre todo del sur andino, hayan conservado e integrado *elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético* (1983: 439).

No conozco otras obras globales sobre la transformación religiosa peruana, aunque ésta se aborda en las historias de la colonia (Pease 1992). Pero es un tema que atraviesa la identidad nacional y ha seguido cultivándose al menos en tres líneas. Una es la de ciertas **investigaciones puntuales** sobre transformación religiosa. Aquí debo recordar el viejo estudio de Tibesar (1553), aparecido recientemente en castellano, sobre el trabajo misional de los franciscanos en el siglo XVI. El de Mariscotti (1978), que con una orientación fenomenológica trata de sistematizar el culto a la Pachamama (Madre Tierra) en la región de los Andes centro-meridionales con un exhaustivo material de los arqueólogos, cronistas, etnógrafos actuales y de sus propias observaciones en el terreno; habla del sincretismo de la Virgen María con la Pachamama, por su carácter materno y otras coincidencias (1978: 54), lo que en mi opinión no puede generalizarse pues la mayoría de los campesinos quechuas las juzgan seres sagrados distintos y les ofrecen ritos diferentes (la fiesta y el pago).

También el estudio de Meiklejohn (1988), quien, con una rica documentación, analiza las etapas de la evangelización de los aymaras de Juli. Al hablar de los dos siglos de trabajo de los jesuitas, dice:

Todos los factores negativos mencionados hicieron sumamente problemático el éxito de la evangelización de los peruanos. Lo admirable es que algunos indígenas llegaron a ser auténticos cristianos, aunque existen pruebas evidentes de que los jesuitas, debido a su celo, desinterés, generosidad y también a sus métodos lograron ese objetivo (1988: 264).

Y el de Regalado (1992), que analiza, con excelente manejo de las fuentes, los treinta primeros años de la evangelización inconclusa de Vilcabamba, último

reducto del Estado incaico. Y finalmente, la obra de Schlegelbergers (1993) que, de acuerdo con el subtítulo, analiza la religión agraria y el cristianismo en los Andes centrales peruanos, aunque en realidad sólo estudia la comunidad de Quico en la provincia de Paucartambo (Cusco) sobre la base de una serie de excelentes entrevistas abiertas en quechua.

Este autor se opone a mi postura de la transformación, aduciendo que yo recojo mis datos en pueblos mestizos, mientras que él lo hace en un pueblo indígena, y que trato de comparar la religión andina y cristiana a nivel de sistema, mientras que él intenta *hacerlo en el nivel de la vida diaria de las personas que piensan y actúan religiosamente* (1993: 21). Al respecto quiero observar dos cosas: una, que mi estudio en Urcos (1971) suponía que en la religión andina actual hay un verdadero *continuum* y por eso investigué simultáneamente cinco pueblos, cuyo polo moderno estaba representado por el pueblo mestizo de Urcos y el polo tradicional por la comunidad indígena de Qoñamuro, muy similar a Quico; y otra, que en la vida diaria de los campesinos andinos la devoción al santo, común a todo el catolicismo popular peruano y que se expresa, como se verá, en siete palabras generadoras (santo, devoto, milagro, castigo, fiesta, promesa y peregrinación), resulta tan importante como la devoción a la Pachamama y a los Apus.

La segunda línea desarrollada, que tiene que ver con los límites de la transformación religiosa, es la persistencia de la idolatría. El clásico libro de Arriaga (1621), que refleja las campañas de extirpación de la segunda década del siglo XVII, se reeditó en Lima en 1920 por el creciente interés en el pasado indígena. Pero el planteamiento del tema lo hace, medio siglo después, Duviols en un libro clásico (1971), donde presenta la extirpación como exigencia del proyecto colonial de unidad política y religiosa y sostiene que fue una Inquisición para indios, si bien no se les podía aplicar la pena de muerte por ser considerados cristianos nuevos. Aunque dicho libro sea más interesante para los estudiosos de la historia de la Iglesia peruana o de la mentalidad colonial que para los de la religión andina, Duviols publica otra obra (1986), en la que transcribe los procesos de idolatría de Cajatambo del XVII, conservados en el Archivo Arzobispal de Lima, que tiene una rica información sobre la religión popular andina persistente y ofrece un amplio estudio sobre la polémica de la idolatría desde su obra anterior. García Cabrera (1994) sigue la publicación de los procesos de Cajatambo y en su introducción analiza bien otro aspecto de la extirpación, el punto de vista de los eclesiásticos, sobre todo los arzobispos de Lima y los jesuitas.

La tercera línea es el análisis del mismo proceso de transformación. Así en mi libro *El sincretismo iberoamericano* (1985), partiendo de mis trabajos etnográficos sobre la religión quechua e históricos sobre su transformación, traté de formular una teoría sobre el sincretismo. Para ello, comparé la religión quechua del Cusco, con la tzotzil y zeltal de Chiapas (México) y la africana de Bahía (Brasil), que habían sido producto de similares formas de evangelización y resis-

tencia. No pretendí formular una teoría sobre todas las formas de sincretismo en el encuentro de las religiones, sino sólo una teoría que explicara las situaciones similares o tuviera, al menos, valor heurístico. Según tal teoría, cuando dos religiones tienen un largo contacto, no se confunden en una única (*síntesis*), ni mantienen su identidad de modo independiente (*yuxtaposición*), sino que forman una nueva, cuyos elementos (creencias, ritos, formas de organización y sus normas éticas) son producto del encuentro de las dos religiones, en el que ciertos elementos se identifican con sus similares, otros desaparecen por completo, otros permanecen tal y como estaban y otros se reinterpretan, cambiando su significado propio o añadiendo otros (*sincretismo*).

Aunque hoy sigo considerando válida esta teoría para los contactos largos de dos religiones en un contexto de dominación, en el que, como sucedió en la colonia, los vencedores imponen su religión a los vencidos, no creo que esta teoría pueda aplicarse sin más a las mezclas religiosas actuales, producto del individualismo, del relativismo religioso y del clima de la postmodernidad y donde debe hablarse no de sincretismo, sino de *eclecticismo*. Sobre este tema Fuenzalida, con un enfoque que oscila entre el ensayo filosófico y el análisis social, ha escrito un sugerente estudio (1995) sobre las experiencias religiosas contemporáneas; en él aborda un tema inédito en la ciencia social peruana, el fin del secularismo y el nacimiento de cierto milenarismo en la sociedad postmoderna, trazando pistas a la futura investigación sobre el tema.

Volviendo al sincretismo, pienso que este término se usa con excesiva libertad. Rostworowski (1992) ha escrito un libro sugerente, en el que traza *una trayectoria milenaria* entre Pachacámac, una divinidad muy venerada del panteón autóctono costeño, y el Señor de los Milagros, el Cristo más popular del catolicismo peruano, en cuyo honor se celebra en tres días de octubre, la procesión más grande del mundo católico. Rostworowski hace un buen análisis de la información arqueológica, etnohistórica y mítica del culto a Pachacámac, al que acudían los indios ante los movimientos telúricos, y sintetiza la historia del culto al Señor de Pachacamilla o de los Milagros, asociado también a los temblores. En sus “Reflexiones sobre el sincretismo” (capítulo 11), concluye que *en torno a estas Vírgenes* (Guadalupe de México y Copacabana de Bolivia), que analiza con fines comparativos, porque *ambas, como el Cristo Morado, son morenas, lo que evidencia sus raíces precolombinas, que difícilmente se podían desterrar o borrar de la mente de los naturales* (1992: 166),

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

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

Aunque sea indudable la capacidad de estas tres advocaciones *para fundir los distintos orígenes en una sola visión integradora* y cierto ese *triunfo del cristianismo sobre los dioses* autóctonos, no queda claro en qué sentido éstos permanecen, fuera de cumplir la misma función protectora. ¿Guadalupe sigue siendo Tonantzin y el Señor de los Milagros Pachacámac? Esta pregunta se debe responder afirmativamente, porque dichas advocaciones cumplen la misma función maternal o protectora contra los temblores; y negativamente, si se desea conocer la conciencia de los actuales devotos que, cuando rezan a Guadalupe sólo piensan en la Madre de Jesús, y cuando rezan al Señor de los Milagros, sólo piensan en Jesús, el Hijo de Dios, muerto en la cruz por los hombres.

## 2.2. La religión andina y el catolicismo popular

Ambos temas bastante similares –pues, como dije antes, la actual religión andina es una forma de catolicismo popular– han sido investigados por el IPA y otras ONG vinculadas a la Iglesia, siguiendo a Medellín (1968), que pedía *que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular* (VI,10). Sobre la religión andina deben recordarse los trabajos míos (1971 y 1977), de Garr (1972), de Madden (1976) y otras etnografías menores sobre ciertos aspectos del sistema religioso, publicadas en la revista *Allpanchis*. Estos estudios tienen un enfoque similar: describir con objetividad una religión andina redescubierta, analizarla desde un marco teórico que parte del estructural-funcionalismo y se acerca a la antropología simbólica y aplicar los resultados en una pastoral, que sea más respetuosa del hombre y de la cultura andina.

Sobre catolicismo popular peruano como conjunto hay que reseñar un ensayo teológico-pastoral de Sánchez-Arjona (1981) y una investigación dirigida por González (1987). Éste selecciona un conjunto representativo de zonas del país y utiliza una metodología que combina encuestas masivas, entrevistas en profundidad, biografías y entrevistas a los agentes pastorales, para lograr la síntesis más completa sobre el catolicismo popular peruano. No toca el mundo ribereño amazónico, por haber sido ya estudiado por Regan (1983). Pero, junto a esta visión global del catolicismo popular, hay estudios puntuales sobre varios temas: las cofradías y asociaciones religiosas y su función integradora en los Andes centrales (Celestino y Meyers 1981) y en Sechura (Díez-Hurtado 1994); el cambio religioso por la emigración de los campesinos a la ciudad (Mendoza 1985, Marzal 1988); la emergencia de santos populares, como Sarita Colonia en Lima (Ortiz 1990) y Víctor Apaza en Arequipa (van Ronzelen 1984); y el catolicismo popular como



matriz cultural del Partido Político Aprista (Vega-Centeno 1991), aunque esta autora analiza también la compleja oferta simbólica en la sociedad moderna (1995). Debe también reseñarse el capítulo que dedica Pérez Guadalupe (1994) a la religiosidad de los “faites” de la cárcel de Lurigancho.

Aunque estos estudios no son puramente descriptivos sino que tratan también de interpretar la religión popular, no hay muchas interpretaciones de conjunto. Lo he intentado en mi decálogo “Claves de interpretación del catolicismo popular”, que apareció en mi libro sobre El Agustino (1988). El punto central de decálogo es la experiencia religiosa fundante popular, basada en siete palabras generadoras (devoto, santo, milagro, castigo, promesa, fiesta y peregrinación), resignificadas por el pueblo y que se convierten en mediación cultural para su misma percepción de Cristo y de Dios. Idígoras (1991) intenta también una interpretación de conjunto con todas las luces y sombras del catolicismo popular desde una perspectiva teológica-pastoral. Él, conociendo el fenómeno religioso, como lo muestra su excelente síntesis sobre el mismo (1986), sostiene, frente a la postura elitista de los que piensan que la religión popular no es una verdadera religión, que *la religión es por sí misma popular*; para Idígoras, hay que *superar la expresión misma de religión popular* y así, cuando se habla de ésta, no habría que añadir popular, porque toda religión lo es, como, cuando se habla de ciencia, se sobreentiende que es propia de las élites, sin que haya que precisarlo (1991: 8).

### 2.3. Las nuevas Iglesias y sectas

Este tema ha comenzado a estudiarse como fruto de la llamada “explosión de las sectas”. Ante ésta, la ciencia social se ha preguntado, sobre todo, tres cosas: 1. ¿qué tipologías pueden construirse para poder manejar el abigarrado mundo de las nuevas Iglesias y sectas?; 2. ¿por qué la gente se convierte y cuál es el público preferido de las distintas nuevas Iglesias o sectas?; 3. ¿qué consecuencia tiene la conversión para redefinir la cultura del pueblo y qué secretos intereses esconde el imperio del Norte con su ejército de misioneros recorriendo el Perú y otros países de América Latina, antes monolíticamente católicos? Estas preguntas han comenzado a ser respondidas en los estudios aparecidos sobre el tema. Recojo algunos puntos de los mismos.

En mi libro sobre el cambio religioso en El Agustino (1988), presento un extenso capítulo sobre el desarrollo de las nuevas Iglesias y sectas en ese barrio suburbano marginal. Allí, partiendo de las 14 denominaciones con 27 templos encontrados, en las que no había ninguna de origen oriental, construyo una tipología con tres tipos de Iglesias y sectas: evangélicas, centradas en la conversión personal; pentecostales, centradas tanto en la conversión personal como en la curación por la fe; y escatológicas, centradas en la espera del inminente fin del mundo. Luego analizo los motivos de la conversión, distinguiendo las razones del contacto, de

la conversión y de la perseverancia. El contacto se debía al proselitismo de las nuevas Iglesias, que tras hacer suyo el viejo adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, emprenden grandes campañas e involucran en su proyecto misional a todos sus miembros, algunos de los cuales dedican un periodo o parte importante de su vida, como los Mormones o los Testigos de Jehová. Pero este contacto estaba favorecido por la anomia de muchos convertidos, en su mayoría migrantes, que buscan salir de su marginalidad, acentuada por la pobreza o enfermedad y amenazada por la corrupción o cierto sinsentido de la moderna cultura consumista, que reprime grandes preguntas del hombre.

La conversión tenía cuatro motivos principales: el encuentro con Dios, la experiencia del cambio ético personal, la experiencia de sanidad y el descubrimiento de la Biblia; pero había motivos adicionales como el sacerdocio popular, el grupo democrático, el trasplante emotivo, la fácil teología, la escatología y el mesianismo. Entre las razones de la perseverancia se halló la solidaridad mecánica, que brota de la visión y praxis compartida, la estricta disciplina y el temor a la excomunión, el compromiso con el diezmo y las ayudas económicas y asistenciales que se reciben.

Similares son los hallazgos de otros estudiosos, aunque haya diferencias por el tipo de Iglesias o sectas investigadas. Merecen reseñarse el excelente informe hecho para la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Peruana (1988), el ensayo de Pérez Guadalupe (1992) y la larga investigación de Gutiérrez Neyra (1992) sobre las denominaciones no católicas de Iquitos, promovido por CETA. Se parte de una nueva tipología: Iglesias cristiano-evangélicas, Iglesias pseudo-cristianas (Testigos, Mormones y Adventistas), Nuevas agrupaciones religiosas (Mahikari, Seicho No le y Misión Rama) y Movimientos mesiánicos-milenaristas (Israelitas del Nuevo Pacto). Se estudian especialmente las repercusiones culturales de la conversión, como muestra una de las hipótesis:

El contenido ideológico del mensaje doctrinal de tales agrupaciones influye fuertemente en algunos sectores, llevándolos a asumir nuevos modelos de comportamiento, principalmente el "American Way of Life" que rompe con sus rasgos culturales propios y les aliena de su realidad (1992: 23).

Otro libro que estudia tales repercusiones es el de Kapsoli (1994), analista de los movimientos sociales peruanos, que incursiona en el campo religioso e investiga a los pentecostales. En dicho libro hace una buena etnografía de éstos y recoge un abundante material empírico, aunque el énfasis en la crisis peruana, remontándose incluso a la conquista española, hace dudar de que Kapsoli admita la especificidad del fenómeno religioso. Sobre el influjo de la conversión en el comportamiento social dice en la conclusión quinta:

La servidumbre voluntaria al Señor y a las autoridades de turno conduce a un estado de indiferencia frente a los problemas sociales y a los proyectos históricos de la comunidad local

y nacional. En esta dirección combaten a los católicos, socialistas y a las sectas religiosas y políticas. Su táctica consiste en la diabolización y en la "siembra" de iglesias que facilitan el cerco y la captura ideológica. (1994: 388.)

No puedo terminar este punto sin aludir a los estudios sobre la Misión Israelita, sin duda un fenómeno religioso peruano original, por su entronque con la cultura andina, por haber sido fundado por un campesino, por su acogida entre los campesinos y masas suburbanas, por su evolución desde una simple escatología hacia el desarrollismo y la política. Los principales estudios aparecidos son: Espinosa (1984), Scott (1984), Granados (1986), Marzal (1988) y Ossio (1990), que ofrece una parte de un libro mayor que sigue preparando.

## II. PREGUNTAS SOBRE EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN HOY

Es sabido que cuando se hace una investigación se suelen explicitar las razones de la misma. No para justificar la libertad académica, que no necesita justificación, sino para ponderar la pertinencia y actualidad del tema, mostrando que éste responde a preguntas planteadas por la sociedad, la comunidad académica o los sectores implicados. De acuerdo con esto, voy a presentar temas de investigación en cuatro campos, recordando que muchos temas ya tratados deben seguir investigándose con fines comparativos o para profundizar los resultados sobre la base de técnicas y marcos teóricos más refinados:

### 1. *Catolicismo popular*

Cuando se habla del futuro de la religión en el Perú hay cierto consenso sobre la persistencia del catolicismo popular (Idígoras 1979; Marzal 1995). Este hecho invita a las ciencias sociales a investigar dos temas íntimamente vinculados, que son las razones de la persistencia y la capacidad de adaptación del catolicismo popular. En cuanto al primero, sin duda muchas veces se ha anunciado la muerte de la religión popular: como parte del fenómeno global de la muerte de la religión, que presagiaba la Ilustración, aunque en el Perú ésta se dio en forma modesta, y la ideología marxista, que dominaba la ciencia social de muchas universidades; como fruto de la secularización de la sociedad, que analizaba y defendía la teología de la secularización; y como fruto de la teología de la liberación, que promovía una religión más personal en las comunidades de base y un mayor compromiso con el cambio social. Pero las ideologías y las teologías pasan y el catolicismo popular permanece. Por eso, debe investigarse si la perspectiva católica popular, basada en un Dios providente y cercano y en **santos**, con quienes se puede contar siempre y que se manifiestan en los momentos críticos con **milagros** y **castigos**, sirve todavía a muchos para resolver el problema del sentido de la vida y puede convivir sin mayores conflictos con perspectivas diferentes, vigentes en una sociedad que se moderniza tanto en otros campos.

En cuanto a la capacidad de adaptación del catolicismo popular, es sabido que éste, aunque nació como fruto del proceso evangelizador del periodo colonial (Marzal 1983), ha acompañado desde entonces al pueblo en las diferentes situaciones políticas y sociales de la historia peruana. Se ha dicho que el catolicismo popular es parte del mismo núcleo ético-mítico de la cultura popular peruana y así se resiste a morir y genera mecanismos de resistencia ante los cambios sociales. Además, parece que el catolicismo popular se desarrolla mejor en el clima de la postmodernidad, porque ésta ha resucitado ciertos valores como la fiesta, el sentimiento, la experiencia de lo sagrado y hasta ciertas creencias de sabor mágico, que se habían refugiado en dicho catolicismo durante la vigencia de la modernidad. Hasta la misma mediación cultural del **santo** o la imagen, propia de los católicos populares, frente a la del **libro** de la Biblia, propia de los católicos más cultivados, parece afianzarse en la sociedad del futuro, donde la cultura de la imagen parece estar ganando la batalla al libro.

## 2. *Nuevas Iglesias y sectas*

En este tema creo urgentes dos preguntas. La primera es: ¿cuánta gente se convierte? Esta pregunta es importante para conocer el tamaño real de un fenómeno que cierta prensa reseña en sus metáforas (**la explosión de las sectas**) y predicciones (**el Perú acabará siendo un país evangélico**), aunque según los censos nacionales las Iglesias no católicas del país hayan crecido en el último medio siglo menos de seis puntos. Y es más importante aún para conocer el crecimiento diferencial de las Iglesias y sectas en los distintos sectores de la población. Pero hay dos dificultades en la demografía evangélica. Una es que los censos nacionales llaman evangélica a toda religión cristiana no católica, acepción aceptada en el lenguaje popular, lo cual dificulta conocer el crecimiento real de cada Iglesia. La otra es que los censos oficiales evangélicos, aunque distinguen entre simpatizantes y bautizados en proporción de tres a uno, son poco confiables por estas razones: la reticencia de los pastores a dar el número de los que se acercan, de los que se bautizan y de los que se van para siempre, porque se hace del número de conversos un arma apologética; así se habla de las campañas o bautismos masivos y se calla que los conversos salen con la misma facilidad con que entran y pasan de una Iglesia a otra por la *intercomuni3n litúrgica* de evangélicos y pentecostales o por otras razones, incluso la simple cercanía de la propia casa al templo de otra denominación.

Pero para valorar el crecimiento de tales Iglesias es necesario analizar la resistencia de la Iglesia católica, de la que procede la mayoría de los conversos. Aunque ésta no ha dejado de dar voces de alarma de sus obispos en sus reuniones nacionales o continentales, como la de Santo Domingo (1992), la verdadera resistencia se da porque la Iglesia ha generado dos anticuerpos contra el crecimiento evangélico. El primero, la multiplicación de curaciones por la fe. Si éstas son

un frecuente motivo para la conversión (Hernández 1994), su aceptación y multiplicación en la Iglesia puede ser un freno para los que se van. La Iglesia católica cree en las curaciones, si bien es más cauta ante ellas que los evangélicos, como se prueba al comparar la prudencia de los dictámenes médicos que recoge la Congregación Romana para las Causas de los Santos para declarar que una curación no puede explicarse humanamente y el milagrismo desatado de los pentecostales; además, la Iglesia fomenta las curaciones y en el Perú hay un gran Movimiento Carismático en el que se cura con métodos parecidos a los pentecostales (Sánchez 1990), y otras formas de curación por la fe como las concurridas misas de sanación del claretiano Manuel Rodríguez (Cornejo 1995).

El otro anticuerpo es la proliferación de comunidades. Si muchos se van por el sentido comunitario y la calidez de los pequeños grupos evangélicos frente a la frialdad anónima y masiva de muchos templos católicos, la proliferación de comunidades vivas con alto nivel de exigencia y compromiso en la Iglesia será otro freno para el éxodo. En la Iglesia hubo siempre comunidades vivas en los institutos de vida consagradas (con razón Troeltsch calificaba de “sectas” a las viejas órdenes religiosas), aunque no son masivos por el requisito de los votos de pobreza, castidad y obediencia. Ahora hay comunidades vivas en las organizaciones laicales, con distintas tendencias y teologías subyacentes, como las Comunidades Eclesiales de Base, los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Neocatecumenal, Comunión y Liberación, Opus Dei, Sodalitium Christianae Vitae, etcétera, que tienen mayor amplitud jurídica que los institutos de vida consagrada para acoger a los fieles que buscan un compromiso personal y comunitario sin tener que renunciar a la familia. Por todo esto, la pregunta sobre el crecimiento de las nuevas Iglesias debe completarse con la de los anticuerpos que va generando la Iglesia católica ante tal crecimiento.

Segunda pregunta: ¿qué efectos tiene la conversión en la vida cultural (dimensiones política, económica y psicológica) de la gente? Este tema ha sido uno de los más estudiados por influjo del clásico libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. Además se ha convertido es un argumento manejado a menudo tanto por sectores de izquierda que denuncian el imperialismo como por obispos católicos, en nombre de la cultura e identidad peruana. Es sabido que la conversión a las nuevas Iglesias de los miembros de comunidades campesinas de los Andes o autóctonas de la Amazonía, cuya solidaridad y cultura están tan profundamente influidas por la religión, tiene gran influjo sobre la vida social y es un tema que debe seguir investigándose. Pero tal influjo se dará en todos los sectores sociales y subculturas del país, pues en ninguna parte hay una sociedad realmente secular, en la que en teoría la conversión tuviera efectos exclusivamente religiosos y no sociales.

Junto al cambio social, debe investigarse el espíritu sectario, que se convierte en un aspecto de la vida de muchos conversos. Pero, ¿qué es el sectarismo?

Aunque en la tradición católica se considera secta a toda desviación en el **depositum fidei**, revelado por Dios en Jesucristo y transmitido por su Iglesia, es sabido que el sectarismo tiene raíces no sólo teológicas sino también culturales y psicológicas. Y así en el horizonte cultural del naciente mundo postmoderno se debe investigar la relación entre secta y tres fenómenos actuales muy relacionados: el consumismo, el relativismo y el fundamentalismo.

En primer lugar, la relación **consumismo-secta**. La actual sociedad neoliberal está marcada por el mercado; tras las fallidas épocas de planificación sugerida o compulsiva de los gobiernos, éstos parecen intervenir cada vez menos en la vida social, que parece cada vez más dominada por el mercado y el consumo; pero no sólo la economía, sino la educación, el arte y hasta la religión están influidas por el mercado, y la gran ciudad secular tiene escaparates con religiones para todos los gustos. ¿Hasta dónde esta proliferación de sectas se debe a la simple preferencia del consumidor que, como en seguida se verá, está dominado por el relativismo?

En segundo lugar, la relación **relativismo-secta**. La actual sociedad, por la crisis epistemológica de la cultura moderna, no se basa tanto en una verdad aceptada como universal, cuanto en un consenso de distintas opiniones. Este rasgo de la sociedad afecta particularmente a la religión; en muchas culturas la religión es la respuesta al problema de la verdad o de lo realmente real, que está en el fondo de las perspectivas o modos diferentes de ver el mundo, y es un hombre religioso quien busca la verdad entre todas las revelaciones que ha hecho Dios. Pero para los hombres de nuestra sociedad no parece haber una verdad absoluta ni siquiera en el campo religioso. Por eso, ¿hasta dónde la proliferación de sectas se debe al relativismo del hombre moderno, que no cree en una verdad absoluta y definitiva sino que construye su verdad provisional y transitoria entre las ofertas del mercado?

Y en tercer lugar, la relación **fundamentalismo-secta**. Es sabido que el moderno relativismo cultural, en el que parece que todo puede ser declarado verdadero por mayoría, ha generado, como reacción, cierto fundamentalismo sectario, es decir cierto retorno militante a un fundamento intocable, que no se puede discutir; frente a las múltiples interpretaciones y matizaciones de las teologías en distintas tradiciones religiosas (católica, cristiana, judía, musulmana, etcétera), la reacción fundamentalista es la misma, aceptando la verdad sin glosas; ya Troeltsch (1911) decía que *la secta no tiene teología y posee tan sólo una ética muy estricta, una mitología viva y una apasionada esperanza de futuro* (1960: 996).

### 3. *Pluralismo católico*

Es sabido que el pluralismo es esencial en la Iglesia para poder anunciar el único evangelio a los hombres de todas las culturas. Sin embargo, siempre ha rondado

la Iglesia la tentación de construir la unidad de la fe sobre la base de la uniformidad de las mediaciones culturales. Pablo debió pelear contra los judaizantes que querían trasladar a las comunidades cristianas greco-romanas las costumbres religiosas judías. Y los jesuitas sufrieron el fracaso de la evangelización de Asia por la condena de los ritos chinos y malabares. La Iglesia defiende hoy el pluralismo y promueve la inculturación del evangelio.

Pero esta meta es un gran reto pastoral que plantea dos preguntas bastante relacionadas a la ciencia de la religión. ¿Cómo definir el pluralismo católico, un fenómeno más complejo que el de la subcultura, y cómo construir tipologías que permitan analizar la complejidad de la Iglesia del postconcilio, contemporánea del mundo del renacimiento étnico y del respeto a las diferencias? En otro texto (1995) he presentado el pluralismo católico como **espiritualidad**, que se basa en una peculiar experiencia religiosa fundante, y que puede ser analizado por las teorías de la configuración y de la secta. Señalé siete tipos de católicos peruanos, cuya configuración dependía de su experiencia religiosa fundante, que está entre paréntesis: católico cultural (el santo), popular (el pobre), carismático (el Espíritu Santo), renovador (el laico pueblo de Dios), tradicional (el magisterio de la Iglesia), sincrético (la cultura como semilla del Verbo) y secular (el hombre con la libertad de los hijos de Dios). Por otra parte, los siete tipos tenían diferente sectarismo, definido como nivel de tolerancia para con los otros tipos y como nivel de apropiación sobre el depósito religioso común.

#### 4. *Increencia y acreencia*

Aunque en la historia no se han hallado sociedades sin religión, parece que ésta iba a desaparecer en las sociedades industriales. Con la Ilustración se planteó la increencia como negación positiva de Dios. Como el motivo de tal negación no era siempre el mismo, se han construido tipologías de la increencia (Martín Velasco 1988). Hoy muchos carecen de una razón positiva para ser increyentes y se consideran acreyentes. Martín Velasco señala dos tipos: **acreencia vital** del que *elimina cualquier referencia al Absoluto como consecuencia de un género de vida y una actitud existencial que hace imposible el surgimiento mismo de la pregunta y la experiencia de su necesidad* (1988: 41) y **acreencia agnóstica** de que *no se contenta con instalarse en una postura vital, sino que intenta una justificación teórica más o menos desarrollada, como Tierno Galván que en cuanto agnóstico no tiene fe ni pretende tenerla, no está perturbado en sus relaciones con la finitud. Al contrario, se instala perfectamente en ella* (1988: 46-48).

El Perú sigue siendo un país básicamente creyente. Los censos hablan de un ligero aumento de la increencia. Así en la Gran Lima (provincias de Lima y Callao), que deben tener la mayor increencia, hay estos porcentajes: 1920 (1,28), 1940 (0,19), 1961 (0,23), 1972 (0,63), 1981 (0,33) y 1992 (1,45). Pero es posible

que la creciente secularización y la modernización traigan con ellas el crecimiento de la increencia y, sobre todo, de la acreencia. Las investigaciones en este tema son muy escasas (Interdonato 1970). Deben realizarse estudios interdisciplinarios, tratando de conocer los motivos de la acreencia y la manera cómo los acreyentes se formulan la pregunta del sentido de la vida.

## **BIBLIOGRAFÍA BÁSICA Y REFERENCIAS CITADAS**

### **Siglas más empleadas:**

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos,
BAE	Biblioteca de Autores Españoles,
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano,
CERABLC	Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones,
CETA	Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía,
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado,
CONCYTEC	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología,
CONEP	Concilio Nacional Evangélico del Perú,
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias,
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
IDEA	Instituto de Estudios Aymaras,
IEP	Instituto de Estudios Peruanos,
III	Instituto Indigenista Interamericano,
IPA	Instituto de Pastoral Andina,
PUC	Pontificia Universidad Católica,
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ALCALDE, César L.

1988 *Movimientos religiosos libres: Gran Fraternidad Universal de Serge Raynaud de la Ferrière*, Lima, Concytec.

ARRIAGA, Pablo José

1621 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima, Jerónimo de Contreras.



- ARMAS MEDINA, Fernando de  
1953 *La cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, CSIC.
- BELAUNDE, Víctor Andrés  
1931 *La realidad nacional*, Lima, 1964, P.L.Villanueva.  
1942 *Peruanidad*, Lima 1965, Studium.
- BERG, Hans Van Den  
1985 *Diccionario Religioso Aymara*, Iquitos, CETA-IDEA.
- CARRERAS, José María  
1983 *Las nuevas sectas en el Perú*, Lima.
- CASTRO POZO, Hildebrando  
1924 *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Edit. El Lucero.
- CASTRO de Trelles, Lucila (editora)  
1992 *Relación de los agustinos de Huamachuco*, Lima, PUC.
- CELESTINO, O. y MEYERS, A.  
1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Verlag Klaus Dieter Vervuest, Frankfurt.
- COBO, Bernabé (1653)  
1964 *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, BAE.
- CONRAD, Geoffrey y A. DEMAREST  
1988 *Religión e imperio*, Madrid, Alianza.
- COMISIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE  
1988 *Investigación: nuevos grupos religiosos en el Perú*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana, mimeo.
- CORNEJO, Hernán  
1995 *Cúrame con las manos en la misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*, Lima, Arteidea editores.
- CORTÁZAR, Juan Carlos  
1993 *La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños*, Quito, Secretariado Latinoamericano MIEC-JECI.
- DELGADO DE THAYS, Carmen  
1965 *Religion y magia en Tupe*, Lima, Departamento de Antropología de la UNMSM, mimeo.
- DÍEZ-HURTADO, Alejandro  
1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la comunidad de Sechura (siglo XVI al XX)*, Piura, CIPCA.
- DURKHEIM, Emilio (1912)  
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, 1968, Schapire.
- DUVIOLS, Pierre  
1971 *La lutte contre les religions dans le Pérou colonial*, Institut Français d'Etudes Andines, Lima.

- 1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, CERABLC.
- ESCOBAR, Samuel, Estuardo McINTOSH y Juan INOCENCIO  
1994 *Historia y misión*, Lima, Presencia.
- ESPINOSA, Enrique  
1984 "La secta Israel del Nuevo Pacto Universal" en *Revista Teológica Limense*, vol. XVIII, pp. 47-81.
- FLORES, C.  
1984 *Una interpretación teológica del sincretismo andino en Q'ero y Lauramarca*, México, Universidad Iberoamericana, tesis, mimeo.
- FUENZALIDA, Fernando  
1995 *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*, Lima, Australis.
- GARCÍA CABRERA, Juan Carlos  
1994 *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVI-XIX*, Cusco, CERABLC.
- GARCÍA, José M.  
1983 *Con las comunidades andina del Ausangate*, Lima, Centro de Proyección Cristiana.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar  
1991 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo (1821-1919)*, Cusco, CERABLC.
- GARR, Thomas M.  
1972 *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*, Cusco, IPA.
- GEERTZ, Clifford  
1965 "La religión como sistema cultural" en *La interpretación de las culturas*, México, 1987, Gedisa.
- GONZÁLEZ, José Luis y Teresa VAN RONZALEN  
1983 *La religiosidad popular en el Perú. Bibliografía: antropología, historia, sociología y pastoral*, Lima, CEP.
- GONZÁLEZ, José Luis  
1987 *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico*, Cusco, IPA,  
1989 *El huanca y la cruz: creatividad y autonomía en la religión popular*, Lima, Idea-Tarea.
- GOW, David  
1976 *The Gods and Social Change in the High Andes*, Madison, Ph.D Tesis, University of Wisconsin.

- GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI  
1976 *Kay Pacha. Tradición oral andina*, Cusco, CERABLC.
- GRANADOS, Manuel  
1986 *El movimiento religioso de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*, Lima, PUC, tesis de magister, PUC.
- GUTIÉRREZ, Tomás  
1994 *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y Proyecciones*, Quito, CLAI.
- GUTIÉRREZ, Tomás (compilador)  
1994 *Protestantismo y cultura en América Latina*, Quito, CLAI.
- GUTIÉRREZ NEYRA, Javier  
1992 *"Los que llegaron después...". Estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos*, Iquitos, CETA.
- HERNÁNDEZ, Harold  
1994 *La Iglesia Dios es amor: demonismo, brujería, milagro y fundamentalismo*, Lima, PUC, tesis de licenciatura, mimeo.
- HUERTAS, Lorenzo  
1981 *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Ayacucho, Universidad Nacional de Huamanga.
- IDÍGORAS, José Luis  
1979 "Mirada prospectiva a la religión en el Perú" en *Perú: identidad nacional*, Lima, CEDEP, César Arróspide y otros, editores, pp. 403-426,  
1986 *La religión. Nociones, contenidos, críticas, secularización*, Lima, Centro de Proyección Cristiana,  
1991 *La religión, fenómeno popular*, Lima, Paulinas.
- INTERDONATO, Francisco  
1970 *El ateísmo en el Perú*, Lima.
- KAPSOLI, Wilfredo  
1994 *Guerreros de la oración. Las Nuevas Iglesia en el Perú*, Lima, Sepec.
- KESSLER, Juan B.A.  
1993 *Historia de la evangelización en el Perú*, Lima, PUMA.
- KLAIBER, Jeffrey  
1988 *La Iglesia en el Perú*, Lima, PUC.
- KUBLER, George  
1946 "The Quechua in the Colonial World" en *Handbook of South American Indians*, edit. J.Steward, Washington, tomo II. Segunda edición: 1963.
- MADDEN, Jaime y otros  
1976 *Donde está tu pueblo*, Edit. Salesiana.
- MARIÁTEGUI, José Carlos  
1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.

- MARISCOTTI, Ana María  
1978 *Pachamama Santa Tierra*, Berlín, Gabr. Mann Verlag.
- MARTIN VELASCO, Juan  
1988 *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander, Sal Terrae.
- MARZAL, Manuel M.  
1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco, IPA.  
1977 *Estudios sobre religión campesina*. Lima, PUC.  
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima, PUC.  
1985 *El sincretismo iberoamericano*. Lima, PUC.  
1988 *Los caminos religiosos de los migrantes de la Gran Lima*, Lima, PUC.  
1989 "La investigación de la religión andina" en *Allpanchis*, Cusco, IPA, N° 34, pp.11-27.  
1995 "Religión y sociedad peruana del siglo XXI" en G. Portocarrero y M. Valcárcel, editores, *El Perú frente al siglo XXI*, Lima, PUC, pp. 364-378.
- MARZAL, Manuel M. (editor)  
1990 "Religión y sociedad en el Perú", en *Cristianismo y sociedad*, México, XXVIII: N° 106,  
1991 *El rostro indio de Dios*, Lima, PUC.
- MEIKLEJOHN, Norman  
1988 *La Iglesia y los lapaqas de Chucuito durante la colonia*, Lima, CERABLC.
- MENDOZA, Zoila  
1985 *La transformación de la fiesta patronal en Lima*, Lima, PUC, tesis de licenciatura, mimeo.
- MILLONES, Luis (editor)  
1990 *El retorno de las Huacas. Estudios y documentos del Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, IEP.
- MISHKIN, Bernard  
1946 "The Contemporary Quechua" en *Handbook of South American Indians*, edit. J.Steward, Washington, Tomo III.
- NEGRE, Pedro y Franklin BUSTILLOS  
1968 *Sicuaní 1968: estudio socio-religioso*, La Paz, IBEAS, mimeo.
- ORTIZ, Alejandro  
1990 "Expresiones religiosas marginales: el caso de Sarita Colonia" en M. Valcárcel, editor, *Pobreza urbana. Relaciones económicas y marginalidad religiosa*, Lima, PUC, pp. 169-201.
- OSSIO, Juan  
1990 "La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social" en M. Valcárcel, editor, *Pobreza urbana*, Lima, PUC, pp. 111-167.

- PAREDES, Tito  
1989 *El evangelio en platos de barro. Fe y misión cristiana, ciencias sociales y antropología*, Lima, Presencia.
- PEASE, Franklin  
1973 *El dios creador andino*, Lima, Mosca Azul,  
1992 *Perú, hombre e historia entre el siglo XVI y XVIII*, Lima, Edubanco, tomo II.
- PÉREZ GUADALUPE, José Luis  
1992 *¿Por qué se van los católicos?*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana,  
1994 *Faites y atorrantes. Una etnografía del penal de Lurigancho*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil.
- RAMOS, Gabriela y Henrike URBANO (compiladores)  
1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cusco, CERABC.
- REGAL, Bernardo  
1990 *Por el ojo de una aguja. ¿Cómo se habla a los cristianos ricos los domingos?*, Lima.
- REGALADO, Liliana  
1992 *Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)*, Lima, PUC.
- REGAN, Jaime  
1983 *Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonía*, Iquitos, ZETA, 2 tomos.
- RESTREPO, Daniel  
1992 *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790*, Vitoria, Gobierno Vasco, 2 tomos.
- RIVERA, Cecilia  
1985 *La religión en el Perú: aproximación bibliográfica (1900-1983)*, Lima, Celadec.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María  
1992 *Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima, IEP.
- ROWE, John H.  
1946 "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest" en *Handbook of South American Indians*, edit. J.Steward, Washington, tomo II.
- SALNOW, Michael  
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Washington, Smithsonian Institute Press.
- SANCHEZ-ARJONA, Rodrigo  
1981 *La religiosidad popular católica en el Perú*, Lima.

- SÁNCHEZ, José  
1990 *La renovación carismática en el mundo popular*, Lima, PUC, tesis de magíster, mimeo.
- SCOTT, Kenneth  
1984 *Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*, Lima, CONEP.
- SCHLEGELBERGERS, Bruno  
1993 *"La tierra vive". Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos*, Cusco, Ccaijo.
- TELLO, Julio C.  
1923 "Wallallo: ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central", Lima, en revista *Inca*, I,2, pp. 475-549,  
1923 "Wiracocha", Lima, en revista *Inca*.
- TIBESAR, Antonino  
1991 *Comienzos de los franciscanos en el Perú*, Iquitos, CETA.
- TROELTSCH, Ernest (1911)  
1960 *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York, Harper and Row Publishers.
- TSCHOPICK, Harry  
1946 "The Aymara" en *Handbook of South American Indians*, edit. J.Steward, Washington, tomo II,  
1951 *Magia en Chucuito*, México, 1968, III.
- VALCÁRCEL, Luis  
1927 *Tempestad en los Andes*, Lima, 1972, Edit. Universo,  
1964 *Historia del Perú antiguo*, Lima, Mejía Baca, 3 tomos.
- VAN RONZELEN, Teresa  
1984 *Víctor Apaza: la emergencia de un santo. Descripción y análisis del proceso de formación de un culto popular*, Lima, PUC, tesis de licenciatura, mimeo.
- VEGA-CENTENO, Imelda  
1991 *Aprismo popular: cultura, religión y política*, Lima, Cisepa-PUC, Tarea,  
1995 "Sistemas de creencia en la sociedad moderna: desencuentro entre oferta y demanda simbólicas" en *Sociedad y religión*, Buenos Aires, N° 13, pp. 61-88.