

La religión en la sociedad peruana contemporánea

Harold Hernández

Para entender la configuración de la sociedad peruana del presente es pertinente considerar que la religión sigue siendo importante, a pesar de los procesos de secularización de la vida social en el espacio moderno. Si bien puede aceptarse que, en el ámbito mundial, la secularización ha supuesto que, a lo largo de los últimos decenios, se haya limitado, en el espacio público, el poder de las iglesias constituidas, no se puede aceptar que la religión haya dejado de tener importancia en términos de referente para diversos agregados sociales: pueblos, espacios regionales, segmentos de clases sociales, segmentos de poblaciones migrantes, espacios barriales e, incluso, nacionalidades.

En el caso peruano, afirmar que la iglesia institucional y mayoritaria, el catolicismo romano, ha sufrido merma importante de su prestigio en el plano de la representatividad de los segmentos nacionales respecto al Estado es muy difícil. Y si lo que interesa saber es si la religión sigue siendo un referente sociológico importante de segmentos sociales, el que las institucionalidades tradicionales, como el catolicismo romano, tengan que compartir legitimidad o representatividad con otras instituciones religiosas no significa pérdida de legitimidad por parte de la religión en general sino, más bien, algo a lo cual puede llamarse espacio de «mercado abierto» de ofertas religiosas.

Solo para argumentar sobre la importancia de la religión debe decirse que se ve como lejano en el presente lo que desde la teoría de la secularización se ha llamado la «muerte de Dios», una muerte impulsada por teorías filosóficas y sociales, y planes políticos de fines

del siglo XIX, y retomada por la interpretación sociológica de mediados de la década de los sesenta del siglo XX, a partir del entusiasmo de las utopías seculares, especialmente por el socialismo. En este último siglo, las ideologías políticas en el ámbito mundial han sido competencia, en los espacios modernos —populismos, libertarismos, socialismos, concretados en partidos políticos—, de las ideologías religiosas en términos de lo que puede llamarse teodicea o donación de sentido. En el caso peruano, los diversos socialismos y el aprismo han hecho competencia abierta, histórica y marcadamente, con la iglesia católica romana, fundamentalmente en el período de entreguerras.

A este respecto debe observarse dos asuntos. Primero, entender que la competencia entre las ideologías propiamente políticas y las religiosas tiene un límite, vinculado a lo que puede llamarse la especificidad del fenómeno religioso: lo propio de la religión es la donación de sentido. Históricamente, la religión ha sido el principal donador de sentido de la existencia humana frente a las ideologías políticas o científicas. El viejo evolucionismo racionalista decimonónico consideraba la historia humana como una escala que se limitaba a aspectos cognitivos e intelectuales, de lo inferior a lo superior: magia, religión y ciencia o religión, filosofía y positivismo, de acuerdo, por ejemplo, con J. G. Frazer o A. Comte. Posteriormente, se halló que los discursos de la magia, la religión y la ciencia no solventan las mismas exigencias o necesidades de los individuos o de las sociedades y que la religión no es un modo imperfecto de solucionar asuntos que la ciencia soluciona eficientemente. Lo propio de la religión es que constituye un sistema de símbolos que imprime concepciones de la existencia bastante eficaces en el sentido de solventar respuestas de orden valorativo. Se trata de respuestas satisfactorias, que no se sustentan o legitiman en una comprobación empírica sino en la articulación con un sistema de pensamiento y acción mayor.

Segundo, se puede pensar la pervivencia de religión en el espacio moderno precisamente por esa capacidad de donación de sentido, por esa capacidad «axiopoiética» ante la crisis de sentido que significa la modernidad y la secularización. Estas, a través de la política y la economía, han confiado de manera extremadamente optimista en el

progreso material y moral del hombre, y en la autonomización, adultez y enseñoramiento del hombre frente al mundo y la propia psique humana. El problema es que el progreso político-burocrático y «tecnocómico» no ha solventado todas las respuestas humanas y tampoco ha solucionado los problemas del hambre en el mundo, ni los políticos de la dominación, de la guerra y de la muerte evitable.

Sobre la imperfecta competencia de la política o la ciencia con la religión en términos de donación de sentido, el sociólogo P. Berger decía, en su obra *Rumor de ángeles*, que si bien existen teodiceas seculares, estas fracasan a la hora de interpretar el sufrimiento y hacerlo llevadero, y, sobre todo, fallan ante la muerte. Presenta el caso del marxismo: en él, si bien todas las cosas formarían un todo en la utopía posrevolucionaria y si bien esta concepción puede ser consoladora para un individuo en plenas barricadas, es discutible que lo sea para una persona en trance de sufrir una operación de cáncer, es decir, frente a la idea de la muerte. Concluye que hasta el presente han sido las teodiceas religiosas las que más perfectamente han sabido proporcionar un consuelo mayor. En consecuencia, difícilmente la religión será abolida en algún momento de la historia.

Ahora bien, el caso peruano requiere de varias precisiones. Primeramente, no puede entenderse a la sociedad, ni al Estado peruano como parte del epicentro de los procesos de modernización en el ámbito mundial. Piénsese en los espacios político-burocrático y tecnocómico. En relación con el primero, habría que decir no tiene preeminencia la lógica de la meritocracia y la competencia del cargo y función del individuo como profesional, valoración fundamental en las burocracias más modernas. Lo que hay, y puede evidenciarse palmariamente en los medios de comunicación con mucha frecuencia, es el otorgar supervalor a lo que, en los códigos penales formales y pretendidamente propios de un Estado moderno, se considera delito: el nepotismo. Difícilmente, los burócratas del Estado pueden creer, en términos culturales, que sea algo malo la preferencia por familiares en los cargos públicos pagados por el Estado. Todo lo contrario, se justifica muy sinceramente la preferencia por esta práctica delictiva. El compadrazgo estructura las relaciones sociales en sociedades como la peruana y, cuando un segmento organizado

de personas accede a la administración del Estado, expande este principio en él.

En relación con el segundo, baste decir que, en el Perú, nunca hubo algo parecido a una revolución industrial (ni siquiera algo parecido a la Revolución mexicana como proceso moderno de liberación secular). Para el Perú, puede decirse que es absolutamente importada y exógena la ideología que observa la modernización económica —con la implementación técnica y la profesión perita y especializada— como de carácter mesiánico o salvador de la sociedad humana, como lo plantea el neoliberalismo. Ni un ápice de génesis interna de esta ideología ha acontecido en el seno de la sociedad peruana. Así, difícilmente podría sostenerse que el proceso de secularización haya afectado marcadamente a una sociedad y un Estado como los peruanos.

Hay algunos indicadores censales que refieren la pérdida de poder y representatividad de la iglesia preeminente constituida. Interesante es saber qué ocurre con el segmento de peruanos que está fuera declarativamente de la fe católica y qué procesos sociales y políticos protagonizan, pero también hacer algunas observaciones sobre esta mengua en la última cincuentena de años en el Perú. En principio, si hay alguna pérdida de representatividad de la iglesia más preeminente, advertir que esta se halla dentro de un proceso de crisis propio del espacio contemporáneo. La religión como institución no es ajena a los procesos sociales; en ese sentido, la religión y las instituciones religiosas no son entidades impermeables a ellos. Lo propio de la contemporaneidad es el pluralismo como supervalor y la desinstitucionalización de las doctrinas políticas y religiosas.

Esto significa lo siguiente: los medios electrónicos de comunicación (radio, televisión, cabletelevisión e Internet), constantemente abaratados y, por tanto, accesibles a sectores más amplios y populares, condicionan un espacio de «mercado abierto» de ofertas estéticas, gastronómicas, idiosincrásicas, culturales, políticas y religiosas. Este mercado abierto, permitido por las tibias limitaciones de las fronteras nacionales frente al capital transnacional y la internacionalización, oferta diversidad de alternativas. La consecuencia es, más allá de ideologías específicas, una ideología que supervalora el pluralismo

del mercado abierto. Debe entenderse que pluralismo es el estado de coexistencia de distintos sistemas de valores y fragmentos de dichos sistemas en una misma sociedad, y que supone la existencia simultánea de comunidades de sentido completamente diferentes. El pluralismo como supravvalor es el privilegiar como legítima la libre competencia y la convivencia de doctrinas, más allá de creer en la preeminencia y prerrogativas de una doctrina específica. El problema es que el valor supraordinal del pluralismo, si bien indica cómo comportarse con el distinto, con respeto y deferencia, no ayuda a superar la crisis de sentido propia de la libre competencia de ideologías. La desinstitucionalización, por su parte, es consecuencia de esta apertura y respeto al otro, y de la fluidez consecuente de las formas duras de institucionalidad. Hay que observar, sin embargo, que este espacio de apertura no se debe a una génesis autónoma, fruto de un proceso de modernización nacido desde dentro de la sociedad, sino, fundamentalmente, al espacio abierto por las ofertas de los medios electrónicos de comunicación y a la insatisfacción de grandes sectores de la población no incluidos en los tibios procesos de integración social desarrollados por las instituciones oficiales.

Para comprender como se expresa este pluralismo y la legitimidad que tiene en el espacio contemporáneo, presento un ejemplo vinculado a doctrina religiosa y teología. Las instituciones religiosas suponen espacios de salvación, lo que se llama el valor salvífico de las religiones. Hay tres alternativas en términos de concepción de cerrazón o apertura institucional y doctrinal de la salvación (entiéndase que la salvación es el bien máspreciado en el cristianismo, sea lo que pueda significar ello para las doctrinas o los fieles): eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo. El primero concibe que el centro de la salvación es Cristo, pero que pasa por la iglesia única; se trata del principio «*extra Ecclesiam nulla salus*». El segundo concede que la salvación ocurre en las religiones, en plural, pero sin autonomía de ninguna como dadora de salvación, pues solo Cristo salva. La tercera es la más acorde con el espíritu pluralista: Dios o lo divino es el centro de salvación, sin importar el tipo de mediación. Aun aquí encontramos dos alternativas: una cristología normativa (Jesucristo es el que mejor expresa la salvación) y una

crisología no normativa (Cristo no es una mediación privilegiada para la salvación).

Hasta el Concilio Vaticano II, podía afirmarse rotundamente el eclesiocentrismo, sin ser criticado de sectario o tradicionalista. Esto ya no es posible en el espacio de la contemporaneidad, en que se valora la apertura y no la cerrazón institucional. Ninguna iglesia osaría afirmar el principio de que fuera de su propia iglesia no hay salvación, salvo que tenga esta un carácter sectario; representantes de la iglesia católica romana no lo afirmarían muy alegremente, al menos en el espacio abierto de los medios de comunicación, sin que sean criticados por parte del espíritu pluralista moderno. El cristianismo evangélico, el mayoritario, coordinado fundamentalmente por el Concilio Nacional Evangélico Peruano (CONEP) postula el cristocentrismo: las instituciones religiosas, las iglesias, no salvan, sino solo Cristo. Consecuencia sociológica de esta concepción: constantes traslados de personal entre diversas institucionalizaciones de una misma doctrina general. Una llamada «carta de transferencia» permite al fiel trasladarse de una a otra denominación. El CONEP, que respeta la autonomía de cada iglesia adscrita a él, postula creer, en su declaración de fe, en una «Santa Iglesia Universal y única, la cual es el cuerpo de Cristo, visible en las congregaciones locales, y a la cual pertenecen todos los creyentes en Cristo Jesús».

Pero quizá la desinstitucionalización se pueda observar de manera más evidente en el espacio político: en los últimos 25 años, el Perú ha experimentado un proceso de marcada ilegitimidad de los partidos políticos tradicionales, nacidos en entreguerras o en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo xx: se concibe que las lógicas burocráticas de los partidos, al llegar al poder, no solventan las necesidades urgentes y perentorias de las poblaciones. Una consecuencia de ello es el fenómeno de los *outsiders* y del transfuguismo. A pesar de que los analistas políticos puedan criticar moral y éticamente a estos personajes, lo cierto es que la población no lo hace, es decir, estos procesos son evidentemente legítimos para amplios sectores de la población dentro de un proceso al que mejor habría que llamar de fluidez de ideologías e institucionalidades.

Ahora bien, referíamos más arriba la supuesta pérdida de prestigio y representatividad de la Iglesia respecto al Estado. Difícilmente puede sostenerse esto si consideramos el respeto ceremonial que los distintos regímenes políticos y gobiernos nacionales conceden a la iglesia católica peruana, concretada en la Conferencia Episcopal y los respectivos obispados, y al Estado vaticano. Las ceremonias cívico-políticas, como aniversarios nacionales o procesos de sucesión de mando, exigen el aspecto del culto católico. Los procesos electorales son, en parte, legitimados por las declaraciones de la Conferencia Episcopal, de obispos particulares o del cardenal. Las políticas de Estado vinculadas, sobre todo, a salud y educación siempre sufren el respaldo o la crítica de la iglesia católica institucional, sobre todo en aspectos vinculados a salud reproductiva (concepción sobre la vida humana) y a la preeminencia de la Iglesia en la labor educativa. Uso de anticonceptivos, de la píldora del día siguiente, ligadura de trompas, contracepción en general, pena de muerte y legislación sobre organizaciones no gubernamentales son temas sobre los que aun la iglesia católica institucional tiene potestad.

Distinto es el catolicismo oficial del catolicismo popular. El primero es burocrático, legitima la ortodoxia doctrinal y es consciente de la posición política y el poder que se le concede, dado que constituye un aparato organizado e institucional, legítimo, en principio, en los sectores populares; así como de su capacidad de movilizar ingentes cantidades de devotos. Siendo ritualista, centra el ritual en la liturgia sacramental y los sacramentos, que son dominados por los especialistas de la iglesia organizada y profesional a partir del principio «*ex opere operato*». Este principio otorga legitimidad a la efectividad ritual a partir del respeto a la forma ritual exigida por la institución, no a partir del carisma que indiscriminadamente pueda poseer cualquier individuo. En el catolicismo oficial, puede decirse, el carisma está en la institución, no en algún agente o personal que eventualmente pueda estar fuera de la ortodoxia y jugar con la legitimidad del principio «*ex opere operantis*», es decir, con la efectividad del ritual a partir del «operante» carismático.

El catolicismo popular, por su parte, es espontáneo, y gira ceremonialmente alrededor no fundamentalmente de los sacramentos, sino

de la veneración de imágenes, advocaciones de Cristo y de la Virgen María, de la Cruz y de santos no necesariamente adscriptos al santoral. En este sentido, este catolicismo hace, muchas veces sin proponérselo, competencia con el oficial. Estos cultos populares llegan a prescindir del oficiador profesional y de los objetos de culto administrados y poseídos por la ortodoxia. Por esta competencia, el catecismo de la iglesia católica observa que las expresiones populares «prolongan la vida litúrgica de la Iglesia, pero no la sustituyen», que se requiere de «discernimiento pastoral [o sea de los profesionales, los sacerdotes] para sostener y apoyar la religiosidad popular y, llegado el caso, para purificar y rectificar el sentido religioso que subyace en estas devociones [...]». Finalmente, y esto evidencia totalmente la competencia, «su ejercicio está sometido al cuidado y al juicio de los obispos y a las normas generales de la Iglesia».

Hago esta distinción entre ambos catolicismos, pues parte de la realidad religiosa peruana está determinada por la distancia cultural e ideológica entre, por un lado, los profesionales de la fe católica y, por el otro, la mayoría de peruanos, fundamentalmente pobres, que se adscriben a una fe, si bien tan ritualista como la oficial, más fluida, menos intelectual, menos institucionalizada, escasamente formal y casi absolutamente espontánea. Consecuencia de esta distancia es la competencia que la ortodoxia percibe en esta fe popular, que eventualmente se institucionaliza de manera alternativa y, por tanto, compitiendo con la institución que pretende el monopolio de la administración.

Pero un segmento interesante de la población peruana, ha establecido ya su distancia definitiva respecto a esta ortodoxia. Se trata de lo que está fuera de la iglesia católica romana. Interesan aquí especialmente los llamados nuevos grupos religiosos. Para retomar lo dicho hasta este punto, dado que no puede aceptarse que la religión haya dejado de tener importancia en términos de referentes de diversos agregados sociales y que también hay un porcentaje de peruanos que está fuera, declarativamente, de la fe católica, conviene saber qué procesos sociales y políticos protagonizan, teniendo como eje la religión, ese segmento de la población peruana.

Se decía más arriba que la religión no es ajena o impermeable a los procesos sociales. Desarrollemos esto: no se puede decir que la

religión sea una entidad independiente y que determine autónomamente procesos sociales. Si bien la religión puede influenciar en estos procesos, es mejor decir que ella es vehículo corporativo por el que ellos se institucionalizan. Ella lo hace a través de diversas formas en que los segmentos sociales asumen el status quo: legitimación, conformidad, contestación o crítica abierta y propuesta de alternativa. A nuevas e inéditas vías de procesos sociales, nuevas e inéditas vías de procesos religiosos. En ese sentido, la religión como fenómeno supone siempre procesos dinámicos. Y si observamos alguna doctrina novedosa e inédita en el panorama peruano, no debemos pensar mistificamente en que solo ella es la razón de su existencia social. Debemos pensar que ella es expresión institucionalizada de tendencias sociales que no encuentran otro curso. Entonces, los procesos sociales protagonizados por nuevos agentes sociales implican que estos pueden manifestarse a través de novedosas organizaciones, críticas o contestatarias de las tradicionales. Y esto en la religión puede suponer la presencia de nuevas vías religiosas institucionalizadas. Entonces, al interesarnos en la novedad de las institucionalidades religiosas, nos estamos interesando en la novedad de los procesos sociales de la sociedad peruana.

Considerado esto, convendría una combinación de tipologías de estas nuevas institucionalidades, dado que, al interior de este numéricamente interesante segmento de la población peruana, hay una gran diversidad de tendencias. Pero estas tipologías de asociaciones religiosas no deben hacerse exclusivamente con arreglo a doctrinas sino con arreglo a su representatividad sociológica, a su novedad o antigüedad, a su tendencia sectaria o apertura, a las condiciones socioeconómicas y culturales en que se hallan, a su actitud frente al orden social y a los procesos sociales a los que deben su existencia. Hay asociaciones religiosas nuevas y no tan nuevas; sectarias y no sectarias; cristianas y no cristianas: dentro del cristianismo no católico, protestantismos histórico y evangelical, y al interior de este, una alternativa fundamentalista y una no fundamentalista.

Primeramente, se puede distinguir dentro de las llamadas muy genéricamente «nuevas iglesias» dos grandes familias: la que extrae su doctrina de la tradición judeocristiana (que pretende entroncar

con la iglesia primitiva y que tiene la Biblia como texto sagrado, ya sea de modo exclusivo o no) y la que extrae sus elementos doctrinales de las tradiciones esotéricas occidentales o de la mística oriental, dentro de una reelaboración o sincretismo que puede tomar muchas formas. El acceso a tan extraordinaria diversidad de formas y mezclas de todas las latitudes del mundo es expresión del mercado abierto de la contemporaneidad.

Dentro de la tradición judeocristiana, se hallan las instituciones nacidas de la escisión de la reforma de los siglos XVI y XVII. Se las conoce como protestantes. Constituyen el «protestantismo histórico» y hallamos en su interior fundamentalmente el luteranismo, el calvinismo y el anglicanismo. En América, estas institucionalidades representadas por europeos y sus descendientes son llamadas «iglesias de trasplante». En lo doctrinal, lo que particulariza este protestantismo son dos principios: «sola scriptura» y «sola FIDE». El criterio de interpretación de la Biblia es ella misma, no una institución como el Magisterio de la Iglesia Católica. «Solo la fe salva» rompe con el principio «extra Ecclesia nulla salus», que significó negar la salvación eclesial-sacramental del catolicismo romano (el anglicanismo supone una mayor institucionalidad y eclesiocentrismo). En otras palabras, la idea de que solo la fe salva supera a la idea de que fuera de la Iglesia no hay salvación, es decir, supera la dependencia de la salvación por la Iglesia y el sacramento (lo eclesial-sacramental).

Hay un segundo momento de eclosión de iglesias protestantes, que tiene lugar fundamentalmente en Norteamérica, en los siglos XIX y XX, y que se denomina «protestantismo evangelical». Se caracteriza por lo siguiente:

- (1) el énfasis en la degradación de la naturaleza humana por el pecado, que se supera por la fe personal en Cristo, una gracia que Dios da solo a quien él quiere;
- (2) las afirmaciones de que los sacramentos no ofrecen la salvación y que es la Biblia la máxima autoridad de fe;
- (3) la creencia en la necesidad de la experiencia de la «conversión»;

- (4) la práctica de la predicación intensa de la palabra de Dios; y
- (5) la creencia en el retorno de Cristo como hecho próximo.

A estos elementos se suman, en algunas iglesias, otros más bien fundamentalistas o, más bien, pentecostales o ambos al mismo tiempo. Es el protestantismo evangelical el que conocemos más de cerca en el Perú: el que se reproduce rápidamente en Sudamérica; el que desarrolla una prédica intensiva; el que toca las puertas de las casas; el que se difunde a través de plazas, parques y buses; el que compra o alquila cines para convertirlos en templos; el que funda organizaciones no gubernamentales para defender los derechos humanos; el que implementa terapias para curar el alcoholismo y la drogadicción.

Es indispensable distinguir entre las diversas formas que se han desarrollado a partir del siglo XIX en Norteamérica. En general, el evangelismo mantiene el mensaje cristiano fundamental. A diferencia de este, otras iglesias sumaron nuevos elementos doctrinales o modificaron los existentes: principalmente los adventistas, los testigos de Jehová y los mormones, llamados paracristianos de acuerdo con ciertas tipologías. Sobre todo, los dos últimos mantienen característicos elementos sectarios en lo doctrinal. Por eso, resulta imprescindible diferenciarlos.

Aquí conviene añadir las categorías de fundamentalismo y sectarismo. El fundamentalismo es un fenómeno doctrinal, pero que tiene connotaciones sociales y políticas importantes: es conservador, antimoderno, antiliberal y antimarxista. Nació entre algunas iglesias evangélicas norteamericanas con la redacción de 12 folletos reunidos en la obra *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, que presentan los principios de la fe: inspiración verbal y absoluta inerrancia de la Biblia; nacimiento virginal y resurrección corporal de Jesús; valor expiatorio del sacrificio de Cristo; y retorno físico de este. Son puntos mínimos, base de un frente común contra la crítica bíblica moderna, la teología liberal y la del evangelio social. El fundamentalismo suele sumar el premilenarismo: la doctrina que dice que el mundo está a las puertas de una catástrofe apocalíptica y que, por tanto, el retorno de Cristo es inminente. La solución es la conversión individual.

Consecuencia de esta doctrina es un marcado sectarismo, una acerba crítica al catolicismo, sobre todo liberal y de tendencia social, y una actitud de abstencionismo político conservador o de protagonismo político conservador.

El sectarismo supone una suma de características en lo doctrinal y organizacional. Se trata de una agrupación de carácter voluntario que pone de relieve el carácter de separación y peculiaridad de su misión, y se caracteriza por los siguientes rasgos:

- un sometimiento pleno, que hace superar compromisos con otras instituciones o personas;
- un fuerte sentido de identidad;
- la creencia de que tiene un acceso especial, sino exclusivo, a las verdades sobrenaturales y, en ese sentido,
- la convicción de ser una elite religiosa, un grupo aparte al que la salvación le es brindada en primer lugar; y
- la concepción de que la ley es imprescindible para todos sus miembros.

Así, si una iglesia no solo predica el mensaje cristiano, sino que fundamentalmente opone esta prédica a la de otra iglesia y suma, a ello, la pretensión de poseer la seguridad de la salvación, la entendemos como sectaria. Y la intensidad de esta prédica beligerante significará la intensidad del sectarismo de esta iglesia. Es importante notar aquí tres puntos:

- (1) No hay una institución religiosa que sea sustantivamente y de manera perfecta una secta, sino, más bien, tendencias mayores o menores hacia el sectarismo, una realidad no solo doctrinal sino sociológica.
- (2) Más que interesar la supuesta esencia sectaria de una institución, interesa por qué razones sociológicas los individuos se adscriben a una organización con estas características. El sociólogo B. Wilson responde a esto en su obra *Sociología de las sectas religiosas* diciendo que las sectas pueden actuar «como catalizadores

de la historia, cristalizando de forma crítica los descontentos y aspiraciones sociales, y otras precediendo o, incluso, fomentando la reintegración social».

- (3) Retomando algo dicho más arriba, el sectarismo es una típica respuesta a la crisis de sentido propia de la libre competencia de ideologías. El pluralismo como valor supraordinal no satisface las exigencias de identidad e integración social de extensos espacios sociales desarraigados, fundamentalmente migrantes y pobres.

B. Wilson distingue cinco respuestas sectarias básicas: conversionista, revolucionista, introversionista, manipulacionista y taumáturgica. La primera es típica del evangelicalismo (si bien hay evangelicalismos no sectarios como son su gran mayoría), especialmente del pentecostalismo: solo se exige una «experiencia del corazón». La segunda es la propia de los testigos de Jehová y también del llamado milenarismo: la única solución es la transformación inminente del mundo por la acción sobrenatural. La tercera requiere buscar la salvación en la comunidad y separarse de la corrupción del mundo como hacen los menonitas amishianos. Las dos últimas suponen un modo más particularista e intramundano de la salvación como el que ofrece la Ciencia Cristiana y el Espiritismo. Desarrollamos a continuación las respuestas más representativas en relación con la cantidad de fieles, la conversionista y la revolucionista, a través de dos casos: una iglesia pentecostal y los testigos de Jehová.

Se ha incluido al pentecostalismo, tan expandido en el Perú, dentro del evangelicalismo. Se trata de una espiritualidad que insiste en las experiencias del llamado bautismo y los dones del Espíritu Santo; y, sobre todo, en las sanidades y beneficios económicos (teología de la prosperidad) producidos supuestamente por Dios que se alcanzan en cultos esencialmente entusiásticos. Suele introducir la doctrina premilenarista. El pentecostalismo llamado autóctono, iglesias fundadas en Sudamérica, apuntan más bien a sectores deprimidos y empobrecidos. Su extraordinario éxito se debe a una combinación de factores: se incentiva la creencia en que males humanos como las enfermedades tiene su origen en la brujería y el demonio, creencias

arraigadas en los sectores provincianos populares. No delimitados los campos de la religión, la medicina y la brujería, se inician oraciones intensas para lograr echar supuestamente espíritus del mal y consecuentemente obtener la sanación milagrosa. El caso de la iglesia pentecostal Dios es Amor es sobresaliente. Aquí un desarrollo.

La iglesia pentecostal Dios es Amor, fundada a mediados de la década del sesenta en Sao Paulo y una de las cuatro más importantes del Brasil, llegó al Perú a fines de los ochenta. No aceptada por el CONEP por insistir en sus aspectos vulgarmente mágico-ritualistas y hacer abierta propaganda proselitista y sectaria en las iglesias miembros del concilio, esta iglesia ha tenido en el Perú, desde un inicio, un crecimiento extraordinario, tanto que compite en fieles con el pentecostalismo tradicional y de décadas de las Asambleas de Dios del Perú. Los fieles de esta iglesia acuden por primera vez motivados fundamentalmente por la solución urgente de problemas de salud, económicos o morales que siempre involucran una situación de desconsuelo y desesperación. La solución de la urgencia se manifiesta intensísima, con elementos fuertemente emotivos e irracionales, específicamente en acciones sustitutas que pretenden solucionar de modo tangible el problema. La propaganda se dirige expresamente a los individuos que adolecen de problemas urgentes y dramáticos, y ofrece un cosmos perfecto y simple; una doctrina sencilla e incontestable, ad hoc a la solución de los problemas urgentes de los fieles; y formas de experiencia liberadoras de la crisis.

En el comportamiento religioso popular, medicina, brujería y religión no se excluyen necesariamente, y eso mismo sucede con los fieles de la iglesia Dios es Amor, de sectores migrantes mayormente. Cuando la enfermedad no se puede curar por la medicina y se hace crítica, se recurre a una acción complementaria o alternativa de la brujería, el curanderismo o la religión. La respuesta mágica no involucra mucho la conciencia moral del individuo; por eso, cuando «no funciona», se recurre a la respuesta religiosa, que entraña una actitud de mayor compromiso moral y apunta a una posible conversión. En esta iglesia, la brujería y el demonio explican los hechos desgraciados: las enfermedades, la falta de empleo, la mala suerte, los impulsos suicidas, los conflictos familiares, etcétera. El fiel no solo

cree en la brujería, sino que *la padece* y, más que creer en los milagros de las curaciones, *los experimenta*. La brujería es una realidad inobjetable en la experiencia; y la iglesia promueve su creencia y condiciona a que el fiel lea su enfermedad como fruto de la brujería. Esta iglesia es una oferta sugestiva para el individuo: regeneración moral, curación de padecimientos físicos, experiencia de la divinidad, dominio del caos que antes se sufría y seguridad de una regla de conducta y de promesa de vida eterna. Por eso, el éxito en términos de expectativa y número de fieles. Entre los que acuden a esta iglesia hay individuos que se limitan a la experiencia a la sanación. Pero otros se involucran más intensamente con otros aspectos: sistematicidad moral de la vida, espacio de vínculos amicales y eventuales contactos laborales.

En la espiritualidad de esta iglesia percibimos cuatro dimensiones de la experiencia religiosa: puritana, demonista, entusiástica y fundamentalista. La primera es la que despierta o acentúa la conciencia del pecado en el individuo que acude para resolver su problema moral, psicosomático o médico. Hay una lectura moral de la enfermedad: superar este mal significa arrepentirse y renunciar al pecado de una manera radical, negando rigurosamente todo goce considerado sensual y pecaminoso. La solución es el milagro, que se logra solo en esta iglesia y a partir del acto de la conversión.

La segunda le descubre al individuo que, así como la solución del pecado-enfermedad es Cristo y el Espíritu Santo, su causa es el demonio. Lo que transforma al individuo es el arrepentimiento, la aceptación de Cristo como Salvador personal y el abandono del pasado de enfermedad, problemas y pecado, asimilado todo al demonio y al mundo. Se necesita objetivar la responsabilidad, la culpa y la enfermedad, haciéndolas no-yo, para que, a partir de una dramatización, estas «salgan» del individuo, y este se libere; y la mejor manera de lograrlo es asimilarlas a la persona del demonio y, para esto, debe experimentársele. Así, empieza una lucha, no contra los propios impulsos, moralmente insoportables, sino contra la objetivación de esos impulsos: el demonio.

La tercera es abierta por la doctrina específicamente pentecostal. El entusiasmo es el espacio en el que se desenvuelve el drama de la

eventual expulsión del demonio por Cristo y la presencia del Espíritu Santo. Solo en el entusiasmo se experimenta la expulsión del demonio, la sanación y la posesión por el Espíritu Santo. La objetivación de la enfermedad y del pecado, hacerlos no-yo, alienta siempre una psicología entusiástica e irracional. Arraigada la creencia en la intervención directa del demonio, se tiende a percibirlo.

La última refiere una doctrina que entiende que la crisis del mundo es expresión de su definitiva ruina moral, que el pecado lo invade todo y que la única solución es la conversión y entrega personal a Cristo. La seguridad absoluta en el texto bíblico no se sustenta solo en la doctrina fundamentalista sino, también, en la comprobación experiencial. La Escritura no solo es testimonio sino, sobre todo, una prueba que apunta fundamentalmente a la sanación. La realidad de las experiencias extraordinarias se confirma con la Biblia, al tiempo que la veracidad de la Biblia es confirmada con las experiencias extraordinarias.

El éxito social de esta iglesia pentecostal y, en general, del pentecostalismo se encuentra en que, si bien critica las formas particulares del catolicismo, en general, del cristianismo popular, no critica la propia matriz de esta cultura religiosa. El éxito en términos de crecimiento no se encuentra en lo aparentemente ajeno y extraño de su doctrina o en la simple oferta de una nueva institución y experiencias, sino en que ofrece la posibilidad de la experiencia y del acceso directo a Dios con el propio lenguaje de la religiosidad popular, orientando su experiencia a la solución de los problemas espirituales, morales y aun económicos que aquejan al hombre. El contexto más común en que viven los individuos que se convierten es el de crisis económica y moral; y, por ello, se aplica a ellos una agresiva propaganda que oferta una experiencia religiosa que promete transformarlo; la extensión de la oferta religiosa a lo médico (solución de problemas de salud mediante la sanación) y a lo económico por una vía milagrosa; la aceptación e, incluso, el estímulo a que se involucre el individuo en la experiencia religiosa de la brujería; y la percepción de que se abre un espacio social benigno y de confianza en la iglesia.

Se ha hecho referencia a las iglesias llamadas paracristianas, que se adscriben dentro de la tipología de B. Wilson a la alternativa

revolucionista. Destacan los llamados testigos de Jehová, alternativa de adscripción muy distinta de la pentecostal. Los testigos de Jehová son una organización internacional fundada en los Estados Unidos a fines del siglo XIX y con asociaciones legales en casi todo el mundo, alrededor de las cuales se constituyen congregaciones locales. Esta organización es una transnacional editora de libros y revistas, y una autoridad jerárquica y centralizada de la cual dimanar directivas institucionales y doctrinales.

La doctrina marcadamente milenarista en la que creen formalmente puede hacer suponer que los testigos de Jehová pueden ser explicados con las teorías clásicas del milenarismo, cuya explicación puede resumirse en lo siguiente: reacción de minorías y desposeídos, o choques entre una cultura hegemónica y una población oprimida o desvalida; y la idea de que la ideología es fruto de una discrepancia entre expectativas urgentes y medios inadecuados que no logran su satisfacción. El milenarismo sería una conducta desviada de compensación. Estas explicaciones, sin embargo, no son aplicables al fenómeno del milenarismo de los testigos en el Perú por dos razones: en primer lugar, la creencia en la inminencia del fin del mundo no es la motivación principal de la conversión y la pertenencia a esta congregación; y, en segundo lugar, no se puede evidenciar claramente en los testigos problemas de discrepancias que pretenden ser compensadas y tampoco sectores socioculturales en situación de pobreza extrema.

Dado que la espiritualidad es el modo concreto y particular en que se cree, se interpreta, se entiende, se vive y se experimenta la doctrina, la espiritualidad de los *testigos* se caracteriza por dos elementos constantes:

- (1) una ética elevada a sistema y
- (2) una insistencia en aspectos docentes y de aprendizaje.

La espiritualidad ética se evidencia en un comportamiento sistematizado en obediencia a preceptos bíblicos dentro de una doctrina apocalíptica pero con un carácter marcadamente racional y pragmático ante la vida cotidiana, que ordena la vida del fiel con prohibiciones

en sexualidad, consumo de tabaco y alcohol, prácticas de aseo personal, planificación en las finanzas familiares, etcétera. La organización de los testigos exige a sus miembros abstencionismo o neutralidad política. Pero esta neutralidad no impide hacer críticas muy severas a diversos aspectos de la política y la sociedad. No obstante ello, el abstencionismo político es de carácter conservador: ante abusos o ilegitimidad de regímenes abiertamente autoritarios, la perspectiva de los testigos sobre el sentido de la justicia divina en la historia es que solo Dios acabará pronto con la opresión y las injusticias de los gobernantes.

Sobre la espiritualidad docente, el testigo tiene una necesidad perentoria de hacer proselitismo, pero la base de ella es la actividad docente, tanto de aprendizaje como de enseñanza. El testigo tiene una concepción especial sobre el conocimiento y la educación que supone un estilo de vida consecuente. La sistematización de ese conocimiento se realiza mediante un verdadero sistema educativo de carácter totalizante que se presenta en su proselitismo y en todas sus reuniones y ceremonias. Este sistema de educación y la concepción que la envuelve toma su distancia de la educación formal y adopta una postura ambigua: critica lo académico y científico, pero al tiempo usufructúa de él, legitimando la propia doctrina con sus datos y afirmaciones. Esta integración subordina el conocimiento secular o mundano, académico y científico (teorías, técnicas, metodología y datos) al sistema de la doctrina.

El corolario de esta espiritualidad ética y docente es el milenarismo, pero en un sentido muy específico. Este no solo es importante porque explica el futuro sino, sobre todo, porque explica el pasado y el presente; porque ofrece un entendimiento teodiceico que satisface la necesidad de ciertos sectores que buscan en la religión una respuesta sistemática y global a interrogantes más bien intelectualizadas sobre la existencia pero, sobre todo, sobre el presente contingente. Si bien lo estrictamente milenarista puede estar implícito, lo importante no es la doctrina en sí o una supuesta función de compensación, sino una explicación del mundo que, si bien es ingenua y simplista, tiende a satisfacer a sectores que buscan una respuesta convincente, holista, racional y con «visos de científica», criterios valorados en esos sectores propios de testigos de Jehová: pequeña burguesía, clase

media baja, intelectuales autodidactos, modestos funcionarios o empleados, etcétera.

Esta espiritualidad de los testigos, caracterizada como ética y docente, puede contenerse en el concepto weberiano de «intelectualismo proletarioide». El intelectualismo religioso supone la necesidad de salvación y religiosidad ética dentro de una concepción del mundo como un cosmos con sentido. Esta salvación es de carácter más sistemático que la salvación de las necesidades que caracterizan a las «capas no privilegiadas», y lo que busca es dar un «sentido» único a la vida. Pero este intelectualismo no está condicionado por determinismos socioeconómicos como penurias materiales, es decir, la adscripción al salvacionismo (que puede ser milenarista) no se vive como una necesidad imperiosa, fruto de una pobreza extrema o de una miseria de la cual urge salir. El elemento proletarioide lo constituye el hecho de que cobija a sectores que pueden estar en el límite de la existencia mínima, pero nunca de pobreza extrema: individuos de clase media baja, compuesta por operarios especializados, maestros de escuela, trabajadores de pequeños oficios libres, pequeños funcionarios y pequeños comerciantes. Esta es la composición social de los testigos, cuyos miembros pertenecen a sectores subalternos, clases medias bajas, que tienen pretensión de instrucción, ilustración y conocimiento, y que tienen una práctica religiosa intensa y sistemática.

Esta suerte de breve análisis de estas dos alternativas preeminentes dentro de las genéricamente llamadas nuevas iglesias o nuevos grupos religiosos puede ayudar a relativizar el término secta, a hacerlo más sociológicamente pensado y a entender que las alternativas de fe que tienen los individuos en el Perú no son decididas fundamentalmente por las ideologías o doctrinas formales, o por las instituciones que supuestamente de manera unidireccional se imponen a los individuos, sino, más bien, por razones psicosociales; por necesidades existenciales, de salubridad física y psíquica; por procesos de búsqueda, iniciados urgentemente por los propios individuos ante la ausencia de ofertas por las instituciones llamémosles tradicionales.

El individuo no se convierte a una sociedad religiosa en razón de su oposición irreconciliable con el mundo y sobre la base de un razonamiento que podría ser este: hay un conflicto con la sociedad que el

saber del sujeto no puede solventar satisfactoriamente; por tanto, se accede a una doctrina que legitima este conflicto. Hallo que el individuo se convierte no por sectarismo o protesta religiosa, sino porque la institución es una vía alternativa en que satisface exigencias o necesidades diversas (intelectuales, de aprendizaje, de adopción de valores, afectivas, de compulsión psíquica, de asociación, etcétera) que finalmente le permiten interpretar satisfactoriamente el mundo y le ofrecen seguridades mínimas de orden moral y ético.

La conversión a nuevas y no tan nuevas alternativas de institucionalización religiosa involucra un número de fieles que se puede considerar en términos de masa de electorado. Dado que el número de protestantes evangélicos puede estar sobrepasando en el presente los dos millones de peruanos, es pertinente que las alternativas políticas dirijan sus estrategias a pactar o hacer proselitismo en estos espacios. Al menos desde el proceso electoral de 1990, una alternativa política pactó con este segmento del electorado con consecuencias contradictorias. El propio segmento, al volverse consciente de que hay una masa crítica que puede determinar representatividad y poder político, ha asumido por propia cuenta la dirección. El protagonismo y la orientación política están por verse luego del acceso al poder legislativo de una suma de personas vinculadas al evangelicalismo. Interesante será conocer las estrategias de la iglesia católica institucionalizada en términos de la preeminencia que pretende mantener y de los reclamos del evangelicalismo de un trato igualitario de Estado a las distintas denominaciones dentro de un espacio de pluralismo.

Para terminar esta suma de ideas sobre las implicaciones entre la religión y la sociedad peruana en el espacio de la contemporaneidad, retomaré dos aspectos:

- (1) Si bien la secularización y la modernidad intentaron mandar a la religión al espacio doméstico, esta no accedió a la exigencia; la razón, el carácter axiopoético, de integración social y de identidad en el ámbito social que mantiene por excelencia la religión. Este intento de privatización se atenúa en un espacio como el peruano, escasamente moderno.

-
- (2) La religión puede ser leída por el analista no tanto como una mistificación de los intereses y necesidades de los segmentos sociales, sino como expresión de las necesidades y pretensiones de sectores sociales, económicos y culturales. No hay religión exótica e inédita; hay nuevas necesidades sociales que exigen ser canalizadas por instituciones. Acontecen nuevas formas institucionales cuando las que existen no solventan estas necesidades o cuando nacen nuevos sectores sociales de identidad, civilidad y sensibilidad, no representados en formas ya cristalizadas.