

Véronique Lecaros

The image features a stylized orange silhouette of a man in profile, facing right. He is holding a megaphone to his mouth with his right hand. In his left hand, he holds a rectangular object, possibly a book or a folder, which has a dark brown cross symbol on its front. The background is composed of large, overlapping shapes in shades of teal, dark red, and dark green. The title text is centered over the man's torso.

La conversión al evangelismo

VÉRONIQUE LECAROS es máster en Filosofía por la Universidad de la Sorbona y por la Universidad de Stanford, doctora en Historia del Arte por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS) y doctora en Teología de la Universidad de Estrasburgo. Actualmente desarrolla programas de investigación en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, además de enseñar en la PUCP. Es autora de varios artículos y libros sobre América Latina, especialmente sobre el Perú.

LA CONVERSIÓN AL EVANGELISMO

Véronique Lecaros

LA CONVERSIÓN AL EVANGELISMO

Traducción al castellano
de Gustavo Martínez Sánquiz



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

La conversión al evangelismo

© Véronique Lecaros, 2016

Título original en francés: *Conversion à l'évangélisme. Le cas du Pérou*, publicado por L'Harmattan, © 2013.

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Traducción: Gustavo Martínez Sánquiz

Primera edición: marzo de 2016

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-03213
ISBN: 978-612-317-156-8
Registro del Proyecto Editorial: 31501361600147

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

*A mi querido esposo Armando,
quien está en el cielo.*

AGRADECIMIENTOS

Este libro corresponde a la segunda parte de mi tesis de doctorado, presentada en la facultad de Teología Católica de la Universidad de Estrasburgo, Francia, en 2011.

Quiero agradecer a todos los que me han apoyado:

El director de la tesis, profesor Alexandre Faivre, por su paciencia y por sus críticas siempre exigentes y estimulantes.

Los colegas y amigos de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de otras instituciones, todos en sus campos, brillantes e inspiradores especialistas del tema, O. Amat y León, M. Chueca, J. Fonseca, M. Giusti, M. Huaco, J. Klaiber, M. Marzal, J. Ossio, J. L. Pérez Guadalupe, P. Patrón, C. Romero, J. J. Ruda, J. Sánchez, V. Santuc, Monseñor N. Strotmann, F. Tubino, I. Vega Centeno, así como todos los miembros del SIER.

Reverendos pastores, líderes religiosos y miembros de las iglesias que gentilmente aceptaron conversar conmigo y participar en la investigación.

La directora del Fondo Editorial de la PUCP, Patricia Arévalo, así como a Jenny Varillas, editora, y Roberto Torres, diseñador de la portada; la artista G. Landolt y el profesor F. Tubino por el prólogo.

El asistente en el trabajo de campo, D. Romero.

Mi familia por darme siempre ánimo, mis padres (Anny y Jacques), mi suegra (María Dolores), mis hijos (Pablo, Guillaume y Louise) y mi querido esposo, Armando.

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Prólogo	13
Introducción. La marea evangélica	19
PRIMERA PARTE. DE LA TEORÍA DEL MERCADO RELIGIOSO A LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO	
Capítulo 1. Teoría del mercado religioso	35
1.1 Cómo funciona el mercado religioso	36
1.2 Límites y críticas del mercado religioso	43
Capítulo 2. Otras teorías sobre el proceso de conversión	51
2.1 Pobreza y evangelismo	51
2.2 Exclusión social según el Perú	55
2.3 Iglesia católica y exclusión	60
2.4 Evangelismo, ¿una alternativa frente a la pobreza y la exclusión?	69
2.5 Algunas precisiones sobre la noción de pobreza	73
Capítulo 3. Teoría del reconocimiento	79
3.1 Presentación de la teoría de A. Honneth	80
3.2 Pertinencia de la teoría de A. Honneth	81
3.3 Política y lucha por el reconocimiento	85
3.4 Reconocimiento e identidad en los grupos evangélicos	89
SEGUNDA PARTE. RECONOCIMIENTO EN EL CONTEXTO EVANGÉLICO	
Capítulo 4. Presentación de un culto evangélico	97
4.1 Acogida y participación en los templos evangélicos	98
4.2 Comparación con la Iglesia católica	102

Capítulo 5. Biblismo en una cultura oral	105
5.1 Apropiación de la Biblia en una cultura oral	106
5.2 La Biblia como instrumento («arma») de conversión del catolicismo al evangelismo	114
5.3 Biblia y autoritarismo; Biblia y reconocimiento	118
5.4 Biblicismo y catolicismo popular: del «ver» y «tocar» al sentido de la escucha	124
Capítulo 6. Ofrenda y evangelismo en un contexto de pobreza	127
6.1 ¿Colecta o extorsión?	127
6.2 Ofrenda (don) y religión	131
6.3 «Dimensión longitudinal» del don, relación con los ancestros y los descendientes	134
6.4 «Dimensión vertical» del don, relación con el más allá	136
6.5 «Dimensión horizontal» del don, relación con los miembros	142
6.6 Diezmos evangélicos y promesas católicas	149
Capítulo 7. Estructura en células	153
7.1 Funcionamiento del sistema de células	154
7.2 Aplicación de la fórmula en Lima	156
7.3 Estructuras paralelas en el catolicismo popular	160
7.4 Sistemas de células y ascensión social	164
Capítulo 8. Reconocimiento, religión y política: contribución de la religión a la paz social	171
8.1 «Estados de paz» y evangélicos	173
8.2 «Estados de paz» y católicos	181
Conclusión. El arte del bien vivir juntos	187
Anexo 1. Breve presentación de Lima	199
Anexo 2. Presentación de las asociaciones y de algunos líderes evangélicos	207
Anexo 3. Tablas de afiliaciones religiosas	211
Bibliografía selectiva	213

PRÓLOGO

Fidel Tubino

No cabe duda que el proceso social más significativo del último siglo en el Perú ha sido la migración masiva del campo a la ciudad, y de forma especial, hacia la capital del país. No parece casualidad que de manera paralela se haya producido un crecimiento imprevisible de iglesias evangélicas en los sectores migrantes de la ciudad de Lima. Este fenómeno es tan multitudinario que parece ser manifestación de cambios importantes que se están produciendo en la espiritualidad popular, en las expectativas y sentimientos colectivos característicos de un sector creciente de la sociedad peruana actual. ¿Qué expresan estos fenómenos de nosotros mismos, de nuestras maneras de convivir, de nuestras frustraciones y esperanzas compartidas? ¿Qué encuentran las personas que acuden a las iglesias evangélicas que no hallan en la religión católica ni en otras instituciones de la sociedad? Las personas que ingresan a las comunidades evangélicas suelen pasar por complejos procesos subjetivos de «conversión». ¿Qué hay detrás de este tipo de procesos? ¿Cómo se redefinen las identidades personales en contextos de desarraigo y humillación? A estas y otras preguntas de envergadura responde con lucidez el presente libro de Véronique Lecaros.

Las personas que ingresan a estas comunidades están buscando algo que le proporcione sentido a sus vidas, algo que no encuentran en su medio habitual y que necesitan de manera imperiosa para sentirse bien. No lo hacen por razones económicas o pragmáticas. «[...] No es exclusivamente para resolver problemas concretos, falta de dinero, debacle familiar o enfermedad, que un fiel se adhiere a una iglesia evangélica, sino porque se siente reconocido por el grupo» (p. 24). Es decir, valorado y acogido en su individualidad.

Las personas que migran forzadas por las circunstancias a contextos hostiles suelen atravesar por crisis de identidad y de ubicación existencial. La imagen de sí mismas se ve vulnerada por la estigmatización injusta y el menosprecio sistemático que las violenta en la vida cotidiana. De ser reconocidos en sus comunidades de origen pasan a ser insignificantes en un espacio donde reina el anonimato, la indiferencia y la exclusión. En ambientes adversos es frecuente que las personas desarrollemos estrategias de sobrevivencia que van desde la resistencia activa hasta la asimilación pasiva y el ocultamiento de los orígenes y pertenencias más personales. Estos ambientes hostiles son espacios potenciales de reformulación radical de la identidad personal. En este sentido es que —como afirma Véronique Lecaros— «[...] emigración, marginación y exclusión son factores ligados al estado de anomia que domina en la población más pobre que para sobrevivir debe reconstruir su identidad y su proyecto de vida» (p. 52).

En estos escenarios la oferta de las iglesias evangélicas pentecostales resulta altamente significativa para las personas. Actúan no solo como un lugar de refugio sino también de sanación y resolución de crisis identitarias profundas. «[...] A una humillación de origen social, que tiene como efecto la destrucción de los individuos, los grupos religiosos ofrecen a miles de individuos una solución basada en la reconstrucción de su personalidad sobre otras bases» (p. 83), siendo el reconocimiento el pilar fundamental.

Así como el menosprecio daña la imagen y la relación que tienen las personas consigo mismas, el reconocimiento entendido como respeto y valoración nos permite reparar este daño y nos impulsa a desarrollar nuestras potencialidades y florecer humanamente. No cabe duda, por ello, que «[...] el proceso de reconocimiento transforma a la persona» (p. 90). Le permite reconstruir su identidad desde el sentimiento de autoconfianza, autoestima y el autorrespeto que el reconocimiento potencia.

En este punto es que Véronique Lecaros recurre a la teoría del reconocimiento elaborada por el filósofo alemán Axel Honneth. Esta teoría tiene la ventaja que nos permite una comprensión amplia y profunda, tanto de los diversos niveles del reconocimiento como de las modificaciones que este produce a nivel de la autorrelación práctica de las personas consigo mismas.

Según Honneth empezamos a construir nuestras identidades en las relaciones primarias que establecemos desde la infancia y que se caracterizan por ser vínculos arquetípicos de honda resonancia emocional. En ellas se va construyendo la estructura básica de nuestra identidad. Nuestras identidades personales se empiezan a construir en relación a los «otros significativo», es decir a aquellos otros que hemos incorporado en nuestros mundos internos. Los «otros significativos» son como los personajes de nuestros relatos identitarios. De la calidad de estos vínculos primarios depende el grado de autoconfianza que desarrollamos en relación a nuestros afectos y nuestras pulsiones. La autoconfianza es el cimiento sobre el cual empezamos a diferenciarnos de los otros. Se genera en proporción al cuidado y reconocimiento emocional que nos proporcionan nuestros otros significativos. Sin autoconfianza la inseguridad invade nuestras vidas y nos condena a una existencia indecisa y autocentrada. Solo si estamos bien con nosotros mismos podemos estar bien con los demás.

El proceso de recreación de nuestras identidades continúa en el espacio de las instituciones por las que transitamos a lo largo nuestras vidas.

Estas constituyen en sentido estricto «comunidades valorativas». Estas comunidades promueven no solo la identificación de sus miembros con una determinada jerarquía de valores sino también importantes vínculos de solidaridad entre sus miembros. Participar en una comunidad valorativa significa participar en un proyecto axiológico compartido en el que se fundan las relaciones de reconocimiento recíproco de sus miembros. Este es el caso específico de las comunidades evangélicas a las que acuden los migrantes en búsqueda de acogida y reconocimiento personal.

El reconocimiento que obtienen las personas al interior de las comunidades evangélicas es en este sentido muy importante. De él depende en gran medida el desarrollo de la autovaloración personal y la estima de sí de sus miembros. Mientras que el reconocimiento y la valoración social potencian el desarrollo de las capacidades, el menosprecio las bloquea y hace que las personas se tornen ajenas a sí mismas.

El reconocimiento de nosotros como sujetos de derechos y responsabilidades es el tercer nivel del reconocimiento. Este tipo de reconocimiento nos permite percibirnos como seres dignos y valiosos por sí mismos, es decir, como ciudadanos. «Los sujetos de derecho, porque obedecen a la misma ley, se reconocen recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual» (Honneth, 1997a, p. 135). Para que el reconocimiento jurídico produzca el autorrespeto en las personas, es decir, la percepción y el sentimiento de su propia dignidad, es necesario que el sistema de derecho exprese los intereses generalizables de los sujetos de derechos. «[...] En el reconocimiento jurídico todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como un fin en sí mismo» (Honneth, 1997a, p. 137) independientemente de las jerarquías de valores de las comunidades de pertenencia. La conciencia ciudadana se funda, por ello, en una moral posconvencional de pretensión universal, que nos permite la crítica de las morales convencionales en las que se fundan las valoraciones sociales.

La originalidad del trabajo de Véronique Lecaros se evidencia en la manera cómo ha acudido a la filosofía de Axel Honneth para entender las razones profundas por las que las personas en escenarios de humillación y exclusión, como los que existen en el Perú, recurren a las comunidades valorativas del tipo de las iglesias evangélicas. «[...] La teoría de A. Honneth tiene la ventaja» —nos dice— «de proporcionar una perspectiva más global sobre el, teniendo en cuenta las características de la sociedad peruana y, sobre todo propone una interpretación de la dinámica del proceso: la humillación como motor que impulsa al individuo a reencontrar la estima de sí» (p. 90).

Sin embargo, el límite de esta teoría es que no nos permite entender por qué las personas pobres prefieren acudir a una iglesia que les exige moralmente una contribución económica de relevancia, como es el caso del diezmo. Parecería que «las ofrendas, en vez de alejar a los fieles, los atraen» (p. 127). Como si el don, paradójicamente, fortaleciera las relaciones de solidaridad entre personas habitadas por la carencia.

Todo indica que hay una relación estrecha entre el don y el reconocimiento. El que las personas, incluso pobres, aporten el diezmo significa —tanto para ellas como para los miembros de la comunidad— que son capaces no solo de recibir sino de dar, sabiendo que el «don que lo compromete apela a un don en retorno, un compromiso en retorno, “una alianza”, un “reconocimiento recíproco”» (p. 136).

Es muy sugerente y estimulante encontrar un libro que no busque juzgar a las personas por sus opciones de vida religiosa sino, más bien, comprenderlas desde sus motivaciones más profundas. Esta actitud de escucha y apertura, que atraviesa el libro de Véronique Lecaros, es la esencia de un diálogo interreligioso sincero y honesto que tanta falta hace en el mundo actual.

INTRODUCCIÓN

LA MAREA EVANGÉLICA

En el transcurso de la década de 1990 la literatura sobre el desarrollo del pentecostalismo en América Latina adoptó tonos casi apocalípticos. En un libro de título tan provocador como evocador *Is Latin America turning protestant? (¿Se está volviendo protestante Latinoamérica?)* D. Stoll defiende el siguiente argumento: «la conversión al protestantismo evangélico es la única opción religiosa popular en la región y si esta tendencia continúa, el paisaje religioso latinoamericano podría ser transformado fundamentalmente. Además, se puede considerar que a partir de esta transformación religiosa puede emerger una visión social que tendría el potencial de transformar también el paisaje cultural, moral y político latinoamericano» (Stoll, 1990, p. 10). Comentando esta perspectiva, S. Pédrón-Colombani ironiza: en Guatemala, «entre 1960 y 1985 el número de protestantes presentes en el país se ha multiplicado siete veces. Y, como subraya David Stoll, si la tasa de esos últimos veinticinco años se mantiene durante los siguientes veinticinco, para el 2010 Guatemala será protestante en un 127%» (Pédrón-Colombani, 1997, p. 61)¹. ¡En 2012 Guatemala no es un 127% protestante!

¹ La referencia a D. Stoll: *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, op. cit. (1990, pp. 8-9).

Sin embargo, los países latinoamericanos que en 1960 eran casi exclusivamente católicos, cuentan en el presente con una minoría importante —en algunos casos casi una mayoría— de miembros de otras religiones. Muchos de ellos son evangélicos, de acuerdo a la denominación habitual en esta región del mundo. El término no tiene el mismo sentido que en los Estados Unidos. En América Latina se designa así a los cristianos que no son católicos; 75% de ellos son pentecostales o neo-pentecostales. Nosotros utilizamos en este estudio el término evangélico en el sentido latinoamericano.

En pocas décadas la Iglesia latinoamericana, que congrega al 43% de los católicos del mundo, ha perdido su monopolio. Según el país, las proporciones varían. De acuerdo con las evaluaciones del Pew Center, *think tank* norteamericano que estudia las tendencias sociales, en particular las creencias e identidades religiosas, en Brasil, en 2011, no había más que un 67% de católicos (60,4% en Francia), mientras que en México son un 85% (Pew Research Center, 2011). Los evangélicos son un 21% en Brasil, aproximadamente la misma proporción que en Chile. Es en Centroamérica que los evangélicos han ganado más terreno: 30% en Nicaragua, 40% en Guatemala y más del 40% en El Salvador y Honduras.

En el Perú, los censos nacionales revelan un rápido e incontenible crecimiento de los evangélicos a expensas de los católicos: en 1972 la casi totalidad de la población peruana, 96,4%, se identificaba como católica; en 1993 son un 89,2%, y en 2007 un 81,3%. Al mismo tiempo el número de evangélicos aumenta considerablemente: 2,5% en 1972; 6,75% en 1993; y 12,5% en 2007. En proporción, el crecimiento de los miembros de otras religiones, sobre todo adventistas, mormones y testigos de Jehovah se mantiene por lo bajo: 0,7% en 1972; 2,6% en 1993; y 3,3% en 2007. El aumento del número de templos evangélicos es un indicio revelador del dinamismo del movimiento y del cambio del paisaje urbano: en enero de 1989 fueron 962, y en noviembre de 2003, 2442.

Hasta principio del siglo XX no existía, salvo de manera muy esporádica, proselitismo protestante en América Latina. En 1916, durante el congreso de Panamá, la posición de los protestantes cambió, especialmente la de los estadounidenses. América Latina se convirtió para ellos en un territorio de misión porque ellos consideraban al catolicismo de esta región como un cristianismo «paganizado» por el sincretismo y las devociones populares. Desde esa fecha los misioneros comenzaron a instalarse en la región, y su número aumentó considerablemente tras la Revolución china que cerró las puertas del Imperio a todo proselitismo extranjero (Bastian, 1994, p. 92). En tiempos de la Guerra Fría, algunos estadounidenses, hombres de negocios en su mayoría, comenzaron a financiar a los grupos evangélicos como una forma de contrarrestar la influencia de ciertos clérigos progresistas cercanos a la Teología de la Liberación. Si bien estos misioneros introdujeron el protestantismo en América Latina, el movimiento adquirió su dinamismo propio a partir de la década de 1990 y conoció entonces un notable éxito. Hoy, los evangélicos latinoamericanos no solo se autofinancian sino que envían también misioneros al resto del mundo, a los otros países latinoamericanos, Europa e incluso a la India.

Las interpretaciones del éxito evangélico son múltiples. Cuando el fenómeno alcanzó amplitud, es decir, en la década de 1980, la teoría del complot comenzó a ser privilegiada particularmente en los medios católicos. Actualmente las teorías al respecto pueden dividirse en dos grandes tendencias, según la perspectiva adoptada. E. Cleary, en una de sus últimas obras, ofrece una síntesis breve.

Una manera de organizar las teorías existentes sobre el cambio religioso en América Latina consiste en buscar las explicaciones del lado de la oferta o del lado de la demanda. Del lado de la oferta [...] muchos autores han interpretado la historia religiosa de América Latina desde el punto de vista del mercado religioso, aplicando los presupuestos del actor racional, presentado a las instituciones religiosas como empresas y a los potenciales conversos como

consumidores religiosos siguiendo el orden de sus preferencias. Del lado de la demanda, varios autores han presentado los procesos principales de modernización, industrialización y cambio social que se han producido en toda América Latina durante los últimos cuarenta años como factores que precipitan los cambios religiosos tanto para el individuo como para el grupo. Según el contexto, estos autores generalmente conciben el proceso de la conversión religiosa como una acción de adaptación individual, práctica, o instrumental, para los individuos confrontados con una situación de cambio o de crisis. Estos enfoques incluyen la tesis de la anomia, las perspectivas culturales, así como las explicaciones centradas en las estrategias de sobrevivencia, las relaciones familiares y las curaciones [...]. No es sorprendente que las perspectivas del lado de la demanda se centren más especialmente en el acto y en el proceso de las conversiones individuales, mientras que los argumentos del lado de la oferta se interesan por lo general más en el nivel macro del cambio religioso (Steigenga & Cleary, 2007, p. 14).

Estas dos perspectivas no son antitéticas: las desestabilizaciones sociales provocadas por las diversas crisis atravesadas por América Latina, desde la demografía galopante y el éxodo rural hasta las múltiples perturbaciones económicas y políticas, sin olvidar los efectos devastadores del terrorismo, el tráfico de droga y la delincuencia, crean carencias en la población que deben ser llenadas. Muchos son, entonces, los que se vuelven hacia la religión, escuchando a los dirigentes evangélicos que han sabido captar las necesidades de sus fieles proponiéndoles derivativos, o alternativas, aprovechando técnicas de mercado para jalar a un público en búsqueda de mejoría.

Si estas teorías aportan una interpretación juiciosa de los muchos aspectos del fenómeno, por otro lado entran en contradicción con aquellas otras características que no son tomadas en cuenta. Si bien es cierto que en cuanto a la oferta los «proveedores» han recurrido consciente o inconscientemente a las técnicas del marketing para captar

y retener a los creyentes, los fieles, por su parte, no se perciben a sí mismos como consumidores y consideran su fe desde otra perspectiva. En la investigación del sociólogo J. L. Pérez Guadalupe, a principios de la década de 1990, sobre las razones de la conversión al evangelismo, los creyentes mencionan como primer motivo y, de lejos, el más importante, su encuentro con Dios (Pérez Guadalupe, 2002b, p. 359). ¿Es la aparente diferencia solo un efecto subjetivo? ¿Son los fieles consumidores sin admitirlo?

Implícitamente, estas teorías suponen que los fieles buscan en los grupos religiosos las ayudas, la solución a los problemas concretos, un bienestar físico y mental, en definitiva, recibir todo género de bienes. Sin embargo, esta interpretación no toma en cuenta la extraordinaria generosidad de los fieles evangélicos que pagan a la asociación el diezmo junto con diversas ofrendas, y además, trabajan muchas horas como voluntarios. La manipulación y el fraude no explican la generosidad desbordante de los pobres que se mantienen allí durante años a costa de grandes sacrificios.

Por otro lado, los evangélicos han logrado estructurar una corriente política y una relativa disciplina del voto en países donde los partidos políticos son inestables o están desacreditados y donde enormes problemas materiales relacionados con el costo de la vida afectan a la mayoría de la población. Hacer referencia al carisma de los líderes, a la manipulación o al charlatanismo nos impide darnos cuenta de un fenómeno de masa que se mantiene y se transforma.

Finalmente, estas teorías presuponen que el hombre es un consumidor y que actúa movido por sus intereses y por el deseo de satisfacer sus necesidades. Esta perspectiva es nada menos que obvia. Si bien la filosofía jamás la ha aceptado verdaderamente, hoy en día, las ciencias económicas la ponen en tela de juicio. La pregunta: ¿se adhieren los fieles al evangelismo para tener más, o al contrario para sentirse mejores, a despecho de sus intereses inmediatos?

Confrontados por estas aporías, hemos remarcado que los especialistas señalan sistemáticamente una característica del fenómeno de conversión, la búsqueda del reconocimiento, la dignificación de los creyentes. Nosotros hemos podido observar, durante nuestro estudio, la exactitud de estos términos. Por lo tanto, hemos escogido como pista de búsqueda la teoría del reconocimiento desarrollada por Axel Honneth, quien se ha opuesto a N. Fraser precisamente en un debate que corresponde a nuestra problemática. N. Fraser considera que A. Honneth se posiciona en una postura idealista y que, en la dinámica de los movimientos sociales que él interpreta a partir de la búsqueda del reconocimiento, pierde de vista las reivindicaciones materiales esenciales al bien vivir (Fraser & Honneth, 2003). Para N. Fraser, el reconocimiento es la consecuencia directa de unas condiciones materiales justas. Si las mujeres obtienen el mismo salario que los hombres, entonces el problema de la búsqueda del reconocimiento deja de plantearse debido a que ellas no están siendo discriminadas. Por otro lado, para A. Honneth, la reivindicación de la igualdad salarial no es más que un aspecto de una búsqueda más global de reconocimiento que se despliega en muchos terrenos: material, político, legal.

Quienes postulan las teorías del mercado o de la compensación adoptan una posición cerca a la de N. Fraser². Nosotros nos hemos propuesto revertir la perspectiva. No es exclusivamente para resolver problemas concretos, como la falta de dinero, los conflictos familiares o la enfermedad, que un fiel se inserta en una Iglesia evangélica, sino porque allí él se siente reconocido por el grupo: se le da lugar, es valorado, puede realizarse como persona. Que el fiel interprete este reconocimiento como amor divino o como fruto del cálido ambiente de la comunidad poco importa, él ha adquirido dignidad. Es a partir de este reconocimiento que lo transforma, como bien apunta A. Honneth,

² Sobre este aspecto preciso, solamente es posible considerar los puntos comunes porque, por otro lado, la teoría de N. Fraser es muy crítica hacia las perspectivas neoliberales.

que el individuo puede reformular su vida, reinterpretarla y reconstruirla sobre otras bases. Los problemas materiales forman parte de la dinámica: ellos se resuelven o adquieren una nueva dimensión en un contexto nuevo y más favorable. A. Honneth no está interesado en el don; sin embargo este juega un rol esencial en la dinámica de adhesión a los grupos evangélicos. Nosotros nos hemos basado en la tradición francesa que asocia sistemáticamente el don con el reconocimiento desde los ensayos clásicos de M. Mauss hasta los trabajos más recientes de M. Henaff y de P. Ricoeur.

Si la evolución general del conjunto de América Latina es la misma, es decir, un crecimiento acelerado de los grupos pentecostalistas y neo-pentecostalistas, de un país a otro, de un contexto a otro, el sentido de esta transformación es diferente. Según los términos del especialista dominicano E. Cleary, «la inspiración divina por el Espíritu Santo, característica del pentecostalismo, puede tener significados muy diferentes para los indígenas pentecostales en Chiapas y para los pentecostales brasileños negros en las barriadas de Río de Janeiro. El hecho de que el pentecostalismo crezca en ambos lugares requiere una explicación más fundamentada que una vaga generalización sobre las afinidades culturales» (Steigenga & Cleary, 2007, p. 17). Todo estudio serio supone la elección de un universo preciso. Sin duda, las conclusiones pueden ser pertinentes para otros universos pero teniendo en cuenta los contextos.

Nuestro campo de búsqueda es la capital del Perú, Lima, una de las más grandes metrópolis de América Latina, con un crecimiento rápido y desorganizado. Los dos estudios sobre la transformación religiosa en Lima se remontan a hace más de 20 años: por un lado, una monografía muy detallada sobre la parroquia popular El Agustino, confiada a la Compañía de Jesús, escrita por M. Marzal S.J. en 1987, quien no se interesa exclusivamente en el fenómeno evangélico (Marzal, 1988); y por otro, un estudio más sucinto del sociólogo y teólogo J. L. Pérez Guadalupe, director del servicio pastoral del obispado de Chosica,

desarrollado sobre la base de una investigación acerca de los conversos evangélicos a principios de la década de 1990 (Pérez Guadalupe, 2002b). A estos trabajos se añaden las investigaciones abordadas con otras perspectivas y todavía inconclusas del antropólogo peruano, discípulo de M. Marzal, J. Sánchez, sobre los pentecostales y el movimiento católico carismático³.

La situación en general ha cambiado desde 1990, fecha de las últimas investigaciones exhaustivas sobre el tema. Lima no es ya la misma. El crecimiento de su población continúa a un nivel veloz, consecuencia del éxodo rural: un poco más de medio millón en 1940, 6 millones en 1981 y alrededor de 9 millones en el 2010, lo cual representa casi un tercio de la población peruana (Arellano & Burgos, 2010, p. 57). La metrópolis que a principios del siglo XIX estaba casi totalmente habitada por personas de origen europeo y africano (Arellano & Burgos, 2010, p. 29)⁴, se ha convertido, con la afluencia de migrantes del campo, en una ciudad poblada mayoritariamente por indígenas y mestizos separados de sus tierras y tradiciones; en 2010, solo el 12,7% de la población son limeños de origen (Arellano & Burgos, 2010, p. 77)⁵. Debido a las tasas de crecimiento excepcional, aunque correspondan sobre todo a la explotación minera, el nivel de vida en la población ha crecido hasta el punto de que la extrema pobreza prácticamente ha desaparecido de la capital. Por otro lado, los grupos evangélicos han sido transformados bajo el impulso de la «tercera ola» pentecostal y

³ J. Sánchez, profesor de la Universidad Católica, nos ha explicado personalmente que sus investigaciones son parte de un doctorado. Sobre el pentecostalismo, él ha publicado varios artículos, entre ellos podemos citar: «Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares» (en Plaza, 2001).

⁴ En 1821, luego de la proclamación de la independencia, la ciudad contaba con 17 000 blancos, 9000 negros, 4600 mestizos y 4000 indígenas. Esta ciudad es una creación colonial y la masa de la población indígena rural vivía en esa época en las poblaciones de los Andes y la costa.

⁵ R. Arellano entiende por limeño de origen a las personas cuyos padres y abuelos habían nacido en Lima.

las diversas influencias de las iglesias en redes. Su principal característica ha sido la flexibilidad, ellos innovan constantemente respondiendo *hic et nunc* a la expectativa de los fieles. Ninguna instancia reguladora, fuera de las leyes civiles, limita sus iniciativas: los desacuerdos entre dirigentes de una misma denominación se zanja por la escisión, de allí la multiplicación de grupos. Aquello que era cierto hace diez años ya no es totalmente cierto hoy día.

Muchos autores han tomado como materia de investigación la manera en que los cultos evangélicos colman las expectativas de los fieles, proponiéndoles milagros, sanaciones, liberaciones, exorcismos, prosperidad, subrayando las similitudes con el catolicismo popular (Bastian, 1997a)⁶. Nosotros nos proponemos abordar el estudio de la transformación religiosa siguiendo otra pista, aquella de las estructuras de la Iglesia y los grupos evangélicos⁷. Además de una relativa accesibilidad a los datos pertinentes, el tema ha adquirido una gran actualidad desde que un sistema de organización basado en las células, originario de las mega-churches norteamericanas, llegó hace una década al Perú importado desde Corea del Sur y Colombia, convirtiéndose en una fórmula exitosa que se ha impuesto en la mayoría de los grupos evangélicos peruanos. Esta evolución no puede comprenderse sino en el contexto limeño de poblaciones marginalizadas que al mismo tiempo esperan un porvenir mejor.

En un primer tiempo proponemos un replanteamiento teórico, presentando los límites de la teoría del mercado y mostrando cómo las perspectivas filosóficas sobre el concepto «reconocimiento» proporcionan un cuadro de interpretación adecuado. En un segundo tiempo,

⁶ Para una presentación sucinta de las diferentes teorías, véase Steigenga & Cleary (2007, p. 15ss).

⁷ Las estructuras son poco estudiadas, excepto el libro ya mencionado y dedicado al caso de Chile de C. Lalive d'Épinay, *Haven of the masses: a study of the pentecostal movement in Chile* (1969). En él se estudia las relaciones de autoridad y concluye en una perennización de las relaciones a pesar de un cambio de situación y de religión.

analizaremos cómo funcionan los grupos evangélicos, intentando tener en cuenta las situaciones paradójicas tales como el éxito de una religión centrada en la Biblia en medio de una cultura esencialmente oral, el fenómeno del don que parece mover a los pobres a una excesiva generosidad, más allá de toda gestión financiera razonable, y la organización en células importada de Corea, reproduciendo estructuras que son tradicionales. Finalmente, nos proponemos evaluar al término de estas reflexiones el rol del evangelismo y del catolicismo en la cohesión social, y mostrar cómo ambos van formando a partir de sus diferencias nuevas identidades religiosas.

Para analizar el modo en que funcionan y las estructuras de los grupos evangélicos hemos entrevistado a los dirigentes de las principales denominaciones. A tal fin nos hemos presentado como una estudiante de doctorado en Teología, utilizando a veces nuestras referencias políticas sobre todo con los líderes implicados en ese terreno; hemos estado siempre acompañados de un joven evangélico presbiteriano, conocido en el medio, quien favoreció un clima de confianza y de respeto. Para evitar distorsiones debidas al proselitismo, consciente o inconsciente, por parte de los pastores, todos retóricos brillantes, hemos intentado corroborar los datos obtenidos por entrevistas a mandos medios quienes de por sí suelen ser bastante locuaces. También hemos intentado acercarnos a los mandos medios que han abandonado sus respectivos grupos situándose así en otra perspectiva. Hemos asistido, además, al menos una vez al culto dominical de cada una de estas denominaciones investigadas.

Apoyamos también nuestra investigación en los testimonios obtenidos de más de 200 personas, de las cuales muchas son choferes de taxi, lo cual en un contexto como Lima significa una amplia cobertura; el único inconveniente es la excesiva presencia masculina en las muestras poblacionales. En Lima circulan 200 000 choferes de taxi, aproximadamente; no es necesario un documento especial para convertirse en taxista, cualquiera improvisa en su propia movilidad.

Estos taxistas provienen de todas las clases sociales, a excepción de los muy pobres o al contrario de los muy ricos, desde el policía, el militar o el enfermero que lo usan como un segundo trabajo, hasta el joven que, no teniendo un diploma, adquiere un automóvil prestado o alquilado a algún conocido y se hace pasar por chofer, dado que no tiene otro recurso que ese, sin olvidar aquel que a fuerza de una economía pujante podría convertirse en un pequeño empresario con varios automóviles bajo su gerencia. Los taxis se prestan particularmente para confidencias íntimas y auténticas, a veces incluso mejor que en el ámbito clásico de una entrevista: pasajero y conductor no tienen otra cosa que hacer más que hablar, conversación que además no tendrá mayores consecuencias dado que ambos no se volverán a encontrar. A diferencia de los franceses, los peruanos no tienen reparo en hablar sobre su fe y sus prácticas. Para los evangélicos, este es un medio de ganar almas y, para los más devotos católicos, una manera de agradecer a sus santos proclamando sus méritos.

PRIMERA PARTE
DE LA TEORÍA DEL MERCADO RELIGIOSO
A LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

En esta primera parte pretendemos presentar las diferentes teorías propuestas por los especialistas, sus puntos de interés y sus límites. El proceso de conversión es complejo e implica varios actores con estrategias y expectativas distintas. Las teorías actualmente formuladas conducen a muchas paradojas, particularmente en el contexto limeño. Por ello, proponemos un marco teórico que refleje mejor las características de los individuos en el contexto de Lima, la diversidad cultural, la discriminación multiseccular y este nuevo fenómeno emergente que ha levantado grandes esperanzas sobre un porvenir mejor.

CAPÍTULO 1

TEORÍA DEL MERCADO RELIGIOSO

Haciendo referencia a Berger, A. Touraine, L. Silveira Campos y A. Chesnut, J.P Bastian sostiene la hipótesis de que la pluralidad religiosa actual debe ser analizada en términos de mercado, sin embargo, él insiste sobre la necesidad de no dejarse absorber totalmente por este modelo: «¿Hasta qué punto estas teorías del mercado religioso son capaces de proponer un modelo relevante y cuáles son sus límites?» (en Stolz, 2008a, p. 171)¹. En cuanto a la definición de mercado religioso, tomamos la que utiliza J.P Bastian: «de manera clásica entendemos este tipo de mercado como la lucha entre agentes y organizaciones religiosas por la acumulación y distribución de bienes simbólicos capaces de satisfacer los intereses y las demandas de sectores siempre más amplios de la población» (Bastian, 2001c, p. 185).

¹ Los textos a los cuales se refiere J. P. Bastian son: P. Berger, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (1969); A. Touraine, «Mutations de l'Amérique Latine» (1992); L. Silveira Campos, *Teatro, templo e Mercado* (1997); R. A. Chesnut, *Competitive spirits: Latin America's new religious economy* (2003).

1.1 Cómo funciona el mercado religioso

La Iglesia católica nunca ha constituido un bloque uniforme de personas conviviendo en buen entendimiento. Como es sabido, existen rivalidades dentro de ella entre los diversos miembros del clero, pero también entre los santuarios, monasterios, diócesis, etcétera. Basta con recordar el asombroso tráfico de reliquias durante la Edad Media, como aquellas de Santa Foi, robadas en Albi por monjes piadosos y llevadas a Conques con la bendición de su abad. Gracias a esta artimaña y a una buena publicidad sobre los milagros de aquellas reliquias, Conques se convirtió en un centro de peregrinación ineludible en el camino a Santiago de Compostela; la basílica construida según los planos de las basílicas de San Martín de Tours, San Sernin en Toulouse y Santiago de Compostela, para albergar las reliquias, es una de las más monumentales del camino a Compostela en contraposición a la pequeñez de su pueblo. Esta dinámica de rivalidad interior fue exportada a América Latina y particularmente traída al Perú, donde se hace tangible en el desenvolvimiento de algunas expresiones de devoción regionales. Actualmente la relación entre los diferentes movimientos apostólicos puede tomar también la forma de cierta rivalidad *ad intra*, particularmente cuando la lealtad a un movimiento se amplía tanto que se pierde la visión global de pertenencia a la Iglesia: esta es una de las dificultades pastorales mayormente abordadas por J. L. Pérez Guadalupe en su libro de dirección pastoral y en el documento de la Conferencia Episcopal de 2004 donde insiste, a modo de *leitmotiv*, en trabajar por la unidad de la Iglesia (Pérez Guadalupe, 2004, p. 120)².

² J. L. Pérez Guadalupe menciona el peligro de que estos movimientos se cierran sobre ellos mismos y que en las parroquias donde el sacerdote da lugar a dichos grupos estos se inclinan más a formar adeptos que parroquianos. En el documento sobre los movimientos apostólicos, «versión popular del documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre los movimientos religiosos», los obispos se expresan al respecto de la siguiente manera: «en la práctica, los católicos más activos en las parroquias son aquellos que pertenecen a los grupos o asociaciones religiosas. Ellos son nuestra primera

Estas devociones y movimientos tan diversos no se presentan a los ojos de los fieles como rivales sino como órganos y miembros de un gran cuerpo, según la fórmula paulina, funcionando sin problemas, aunque ciertamente de la imitación a la competencia la línea divisoria es bastante delgada y a menudo franqueable. Sin embargo, las reglas de juego entre las diferentes organizaciones son muy distintas de aquellas introducidas recientemente. Según J. P Bastian, «es cierto que al principio la situación del monopolio religioso, diferenciado del catolicismo, ofrece el impulso a la innovación, pero no en esta cultura del rendimiento cuyo criterio principal es el número de miembros. La búsqueda de resultados proviene del hecho de que los nuevos evangélicos pentecostales sufren la indiferencia del Estado, a diferencia de los cristianos provenientes del protestantismo histórico o del espiritismo de Alain Kardec que fue apoyado por el liberalismo político. Para los pentecostales, la ley de los números se ha convertido en un criterio evidente de éxito» (Bastian, 2008a, p. 176)³. Esta ley de los números no es solamente un criterio de respetabilidad, ella corresponde también a la dura lógica de la supervivencia. Casi todos los grupos se autofinancian y funcionan gracias a los aportes de los fieles, algunos relativamente pobres. Además, se estima que hace falta un mínimo de 50 miembros comprometidos con la Iglesia para poder mantener a un solo pastor⁴.

defensa eclesial contra el efecto negativo ciertos Nuevos movimientos religiosos en tanto que se mantienen en unidad con el plan de la pastoral del resto de la diócesis y permanecen ligados a las parroquias».

³ Véase también Bastian (2001c, p. 185). J. P Bastian hace la distinción entre diversidad y pluralidad: «ha habido mucha diversidad de ofertas, pero no pluralidad, porque las diversas expresiones religiosas participan de una totalidad religiosa orgánica y jerárquica donde cada cual entre ellas ha tenido su lugar y su determinado rango».

⁴ El tema económico, particularmente el relacionado al salario de los pastores, representa una de las piedras de tropiezo de los evangélicos. En efecto, los pastores de barrios adinerados, por ejemplo, hombres educados, deben ganar lo suficiente no solo para mantener su estilo de vida, sino también para estar a la altura de su barrio y sus feligreses. Sus hijos deben ir a buenas universidades, con una mensualidad de más de \$ 1000 por mes, en un país donde el salario mínimo no excede los \$ 200 mensuales.

En su esfuerzo de promoción, los dirigentes evangélicos no vacilan en tomar recursos de las técnicas del marketing. El pastor M. Bardales⁵, antes de instalarse en una urbanización de clase alta en La Molina, pidió un estudio detallado de la zona a una de las más prestigiosas compañías de marketing del Perú. El estudio demostró que aproximadamente el 70% de los residentes son divorciados, un porcentaje bastante elevado que probablemente incluye a los divorciados vueltos a casar⁶. M. Bardales concluyó que dado que «Dios no es obtuso ni cerrado, él tampoco lo será», de modo que puede recibir en su iglesia a los divorciados ofreciéndoles hacer una bendición de su segundo matrimonio. Durante la ceremonia a la cual hemos asistido (febrero de 2009), tuvo lugar la bendición de una pareja: ambos divorciados, y el pastor insistió considerablemente en los sufrimientos y dificultades que cada uno tuvo en su anterior matrimonio, hasta concluir finalmente que esta nueva unión sería, tras las dificultades vividas, un signo de la bendición divina no solo para la pareja sino también para sus respectivos hijos.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que no todos los pastores son así de abiertos a las técnicas del marketing. La vieja escuela, encabezada por los protestantes históricos, aún rechaza estos métodos.

Muchos pastores nos han hecho confidencia de sus preocupaciones financieras, sobre todo aquellos que tienen hijos en edad de estudiar. Sin embargo, varios miembros no gozan de un alto nivel de vida, lo cual puede implicar un problema ético para algunos pastores: cómo aceptar ofrendas o diezmos de fieles más pobres que ellos, que pueden sentirse perturbados al constatar el nivel de vida de su pastor. La Iglesia católica evita estos escollos, de un lado porque los sacerdotes no tienen familia ni hijos que sostener, y por otro lado porque los bienes de la parroquia no les pertenecen legalmente sino que son propiedad de la Iglesia.

⁵ Véase el anexo 1. Entrevista en marzo de 2009, fundador de la Iglesia Bíblica La Molina, escisión de la denominación fundada por el pastor H. Lay, Iglesia Bíblica Emmanuel.

⁶ Según el censo de 2007 los divorciados representan solo el 0,82% de la población. Las personas de escasos recursos se divorcian muy raramente o bien no contraen matrimonio.

El pastor Vlado Masón, formado en la Alianza Cristiana y Misionera, mano derecha del pastor Arana, de edad respetable, se lamenta de que la Iglesia protestante histórica se resista a los cambios. Por su parte, el pastor Arana, desearía que su comunidad crezca, pero su lógica no es la de los números y no está dispuesto a arriesgarse con nuevas prácticas para obtener miembros nuevos⁷. Vlado Masón nos comenta que todos los grupos evangélicos, y particularmente la Alianza Cristiana y Misionera, escogen muy cuidadosamente su ubicación de manera que puedan hacerse notar, o bien en las avenidas principales, o bien en alguna vía pública muy frecuentada, particularmente en algún centro comercial (como la Iglesia Bíblica de La Molina, que se encuentra en el corazón del principal centro comercial de la urbanización; esta fórmula parece repetirse sistemáticamente, pues en la mayoría de las zonas de comercio se pueden encontrar templos evangélicos); por si fuera poco, la fachada debe conservar el estilo, la estructura arquitectónica, el color, el nombre de la comunidad, en fin, todas las características típicas del estilo de presentación BA del marketing. El pastor Vlado Masón se lamenta de que el templo presbiteriano sea un ejemplo contrario a estas reglas: se trata de una casa ordinaria ubicada en un lugar poco frecuentado, lejos de cualquier avenida principal, y sin un rótulo visible⁸.

⁷ Las iglesias protestantes históricas no se autofinancian. Estas reciben ayuda desde Estados Unidos o Europa, por tanto no sufren las presiones financieras que se ejercen sobre los grupos evangélicos.

⁸ D. Romero, el joven presbiteriano que nos ha acompañado en nuestra investigación nos ha informado de las dificultades en la que él también ha chocado por intentar convencer al pastor Arana de desarrollar una pastoral más dinámica para los jóvenes, con cantos de alabanza más movidos. La formación del pastor Vlado Masón en la Alianza incluyó un cierto aprendizaje de marketing, sin embargo, más allá de los conocimientos desarrollados sobre el tema, lo esencial es sobre todo un asunto de buen sentido, de comportamiento, de tomar en cuenta las expectativas del potencial auditorio. Nuestra entrevista ha sido en sí una prueba de esta actitud; el pastor Vlado Masón nos comentó la forma en que él quisiera mejorar la presentación de la fachada del templo presbiteriano y se interesó en nuestra opinión al respecto.

Fuera de las técnicas del marketing importadas de la esfera comercial, la lógica de la competencia implica que las innovaciones exitosas en unas denominaciones se propaguen velozmente en otras. El resultado acaba siendo cierto eclecticismo en la elección de elementos y la homogenización de la oferta cultural (Bastian, 2008a, p. 177)⁹. Según afirma O. Roy, «la desregulación del mercado implica a la vez una homogenización de los productos y una mayor competitividad» (Roy, 2008, p. 206)¹⁰. Cuando, según él afirma (febrero 2009), el pastor R. Barriger llegó al Perú, a finales de la década de 1970, todos los pastores predicaban en traje y corbata, y hacían cantar himnos a la concurrencia de fieles. R. Barriger, un joven surfista evangélico, oriundo de San Diego, California¹¹, comenzó a predicar en ropa deportiva o en jeans, introdujo las agrupaciones musicales bien organizadas, las corales numerosas y los ritmos del rock. Esto elementos se convirtieron en su marca de fábrica y caracterizan a la iglesia que fundó, Camino de Vida, hasta el día de hoy. Este estilo de celebración se ha extendido a diversas comunidades, incluidas aquellas de corte tradicional como las Asambleas de Dios; todas cuentan hoy con agrupaciones musicales —más o menos talentosas— que se presentan siempre en las celebraciones culturales. Si el rock predomina en Camino de Vida, en las otras denominaciones los ritmos son mucho más latinoamericanos. Según J. P Bastian «en las iglesias de mayor éxito, los cultos se han convertido en verdaderos espectáculos musicales animados por una orquesta variada, un solista

⁹ J.P Bastian habla de un «uso ecléctico de elementos de diverso origen».

¹⁰ L. Silveira Campos agrega: «a partir del triunfo del mercado no se puede decir más que la religión utiliza las leyes del mismo para vender sus mercancías, si no que ella misma está sometida a estas leyes y es transformada en una mercancía vendible también en el mercado» (Silveira Campos, 2002, p. 27). Todos los autores citados analizan el funcionamiento del mercado religioso en términos similares, incluso si no concuerdan sobre sus límites o sus efectos. J.P Bastian, en su revisión del libro de O. Roy, es muy crítico sobre la aplicación de sus conclusiones a América Latina. Véase la sección Comentario, Revisión de los libros en J.P Bastian (2009, p. 218).

¹¹ Véase el anexo 1.

o bien, un conjunto de vocalistas» a los que a veces se añade una coreografía de chicos trajeados de ángeles (MMM), de jóvenes alegorizando la misión internacional (IFDB) o aún, una escenografía del Arca de la Alianza en modo kitsch (Aposento Alto) (Bastian, 2001c, p. 189)¹².

Cada grupo de talla significativa adjunta al servicio cultural un centro educativo: cursos de formación en la fe para adultos, niños y jóvenes. Escuelas y colegios, sin olvidar las muchas otras actividades que a su vez desarrollan. Esta estructura se inspira en los centros parroquiales. Es la manera más práctica de atraer y de mantener a los fieles en un país donde la educación pública no es de buena calidad. Todos los padres sueñan con colocar a sus hijos en una escuela privada que les otorgue cierto nivel en la sociedad. Los cursos de formación para adultos son también muy demandados, la educación representa, para ellos, un medio de promoción social. Además de los centros educativos hay que contar otros espacios como la radio, internet, publicaciones escritas, entre otras cosas, de modo que al decir de J. García Ruiz,

¹² Para una presentación de la denominación Aposento Alto véase A. Palencia Huertas (2004, p. 364). Hemos asistido a un culto en 2009, 7 a 8 años después de la investigación de campo de A. Palencia. El culto había evolucionado en pocos años, transformándose en algo espectacular. La escenificación se hace más compleja implicando un aumento del público. La «roca de Jacob» es un enorme cubo de cartón recubierto en papel marrón, de más de dos metros de alto. Los fieles, en procesión, depositan allí su certificado confirmando que ellos han pagado el diezmo; sobre el mismo, el pastor vierte aceite bendito. Durante el oficio, un arca de la Alianza de madera y cartón es también llevada en procesión por hombres «vestidos a la usanza de la época», mientras que las jóvenes danzan. Aposento Alto recrea así un equivalente de las grandes procesiones católicas pero bajo la forma de una escenificación, un espectáculo al estilo Indiana Jones. Los peruanos representan esta época a partir de la filmografía estadounidense que se transmite por televisión durante las grandes fiestas religiosas. Por ejemplo, en Pascua, todos los años *Ben Hur* y *Los diez mandamientos* forman parte de la programación. No hay duda de que estas películas tienen un profundo impacto en el imaginario de las personas e influyen en la organización de las ceremonias evangélicas. Mientras que las ceremonias católicas se desarrollan siguiendo las tradiciones, ciertos evangélicos pueden buscar en estas referencias otras que no hagan alusión a las referencias católicas. Sería este un tema por desarrollar.

«las iglesias locales son pues instituciones privadas a las cuales no se aplican las reglas de las instituciones de negocio, aunque funcionan ambas de la misma manera»¹³.

Si la competencia ha existido siempre *sotto voce* en el seno del catolicismo —y también probablemente en todas las religiones— en las rivalidades entre santuarios y el poder de los santos, e incluso en la gran variedad de movimientos apostólicos que se suponía debían atraer vocaciones sin resbalar en un propagandismo negativo, hoy día, en el contexto de la economía neoliberal, de la libertad religiosa y de la globalización, la teoría del mercado se ha vuelto un método apropiado para comprender el panorama religioso moderno. De una parte, «los líderes religiosos no dudan en adoptar el rol de empresarios» —afirma J.P. Bastian— y buscan recursos en las teorías del marketing, elaboradas con otros fines, para gestionar y planificar sus actividades; por otra parte, dada la multiplicación de los grupos religiosos y las nuevas denominaciones, el espíritu innovador se ha extendido con éxito otorgando cierta uniformidad a la oferta religiosa (Bastian, 2008a, p. 186). Esta uniformidad, según toda lógica comercial, debe ir a la par de una «especialización». Según afirma A. Chesnut, especialista estadounidense que ha aplicado de manera sistemática la teoría del mercado

¹³ Según las investigaciones de J. García Ruiz, «actualmente en Guatemala, 45% del sistema educativo está en manos del movimiento evangélico y la inversión de las iglesias en este sector está en rápido aumento»; el terreno educativo constituye «un espacio institucional totalmente libre de impuestos». Nosotros no hemos podido evaluar la importancia de la educación en manos de los grupos evangélicos en el Perú, dado que la mayor parte de estos grupos figuran como ONG; las listas del ministerio de Educación son pues inútiles para tal evaluación. Por otro lado, J. García Ruiz menciona el trabajo de los grupos evangélicos en el campo de la salud. En Perú, ningún grupo ha abordado este campo fuera de los adventistas, que tras su llegada al Perú han construido clínicas. J. García considera que son importantes en el funcionamiento de estos centros evangélicos la ausencia de impuestos y los aportes enviados desde EE.UU. por las familias emigradas. En el Perú, en los conflictos legales, el tema escolar es muy importante pero los aportes extranjeros no han tenido, por el momento, un impacto mayor, los centros funcionan básicamente como empresas locales (García, 2004, p. 90).

religioso en América Latina, «en un ámbito de libre mercado religioso, donde cientos o miles de empresarios espirituales compiten por los consumidores, la lógica de la competitividad sin límites produce una situación en la que cada organización ha de desarrollar aquellos productos/servicios especiales que los consumidores puedan preferir a los propuestos por otras organizaciones rivales» (Chesnut, 2003, p. 12). Si la Iglesia católica es especialista en fiestas y procesiones, de igual modo cada denominación evangélica ofrece una «especialidad» a la carta: Camino de Vida, fundado por R. Barriger, ofrece buena música; la Alianza Cristiana y Misionera ofrece una buena educación; Aposento Alto, un culto «extraordinario»; el centro La Hermosa de las Asambleas de Dios, situado en las periferias más pobres, ofrece servicios religiosos en quechua, por supuesto que la diferencia radica en la ubicación del centro de culto o en la personalidad que tenga el pastor de turno.

1.2 Límites y críticas del mercado religioso

Si usualmente los líderes evangélicos hacen referencia a las técnicas del marketing y se inspiran en ellas para captar adeptos, no podemos, sin embargo, aceptar totalmente la posición de A. Chesnut, quien afirma que existe una «lógica de competitividad sin límites» en el «mercado religioso» (Chesnut, 2003, p. 12). Las limitaciones en este campo existen y constituyen un factor de legitimación de las mismas instituciones. En la Iglesia católica las iniciativas están limitadas por el sentido de lo tradicional y el estricto marco establecido por el magisterio, tampoco en el entorno evangélico todo está permitido, aunque sea para ganar almas para Cristo¹⁴. Si la Iglesia católica no bendice una unión

¹⁴ Para ser justos con la teoría del mercado religioso, hace falta tener en cuenta el hecho de que todos los mercados tienen sus límites. Basta con que la piedra de tropiezo se coloque sobre la definición de aquello que se vende. ¿Acaso el religioso vende el bienestar espiritual y físico, la felicidad? ¿No es sin embargo su principal oferta, fuera de toda competencia, el Paraíso mismo? Sin hablar de servicio postventa la calidad del producto y la eficacia del proveedor son imposibles de verificar.

entre divorciados, el pastor M. Bardales, en cambio, lo puede hacer. No obstante, él no podría, bajo riesgo de perder toda su credibilidad, bendecir tres o cuatro uniones tras sus respectivos divorcios de un miembro de su comunidad¹⁵. A estas limitaciones tan marcadas y específicas se añade la paradoja de no poder manipular directamente a su gusto los asuntos monetarios, bajo el peligro de ser acusados de simonía, o cuando mucho, de desnaturalización total. El éxito se mide en términos del número de miembros realmente convencidos en la fe que propone la denominación, y el pastor no se presenta a sí mismo como un «negociante» que se gana la vida, sino como un hombre de carisma que salva almas.

Los detractores de la teoría del mercado religioso son numerosos. D. Hervieu-Léger argumenta en 1993:

[...] se ha caracterizado la configuración de los religiosos que surgen bajo el signo del pluralismo, usando y abusando de la metáfora del mercado simbólico, introducida en su tiempo sugestivamente por Berger y Luckmann, en un artículo clásico. Transformando en hipótesis uniformemente explicativa aquello que había sido sólo una manera de hablar, destinada a hacer funcionar la imaginación sociológica, algunos incluso se han visto tentados a sistematizar totalmente, con la ayuda de conceptos tomados de las ciencias económicas, la dialéctica de los intercambios simbólicos que ninguna institución significativa puede pretender controlar sola.

¹⁵ Los divorciados cuyas uniones son bendecidas en los grupos evangélicos provienen del catolicismo, la primera unión era católica; los grupos evangélicos ofrecen de cualquier forma una nueva oportunidad religiosa, una posibilidad nueva de un «matrimonio de por vida» suponiendo que la anterior unión pertenecía a una «otra vida». Para la mayoría de los grupos evangélicos, el matrimonio es concebido como uno solo, de acuerdo a los textos evangélicos. Falta saber cómo evolucionará la situación cuando los divorcios se produzcan en estos grupos. Puede que un cambio de grupo permita la bendición de una nueva unión, o puede ser que el problema sea cada vez menos relevante, dado que hoy en día el matrimonio como tal no es la norma generalmente asumida.

El resultado es pues una especie de esquema utilitarista que presta a las instituciones religiosas las estrategias explícitas del marketing simbólico, y cuya simplicidad se hace notablemente visible, por ejemplo, en el esfuerzo desplegado por el economista californiano de la religión, Lawrence Iannacone, por aplicar la teoría de las elecciones racionales al análisis de la piedad personal, fundamentándose en la idea de que los individuos sopesan las conveniencias de una determinada opción religiosa de la misma manera como sopesan cualquier otro objeto que fuera de elección (Hervieu-Léger, 2008, p. 239).

Desde 1993, la situación ha evolucionado, y aquello que era considerado como una «metáfora» se convirtió luego en un modelo esencial a pesar de los esfuerzos de los detractores por fijar sus límites y mostrar los errores que conducen a una «aplicación mecánica»¹⁶.

Si desde el punto de vista de la oferta la teoría del mercado religioso permite dar cuenta de ciertas características de las actuales evoluciones, particularmente de la dinámica de homogenización, en la perspectiva de la demanda el interés por esta teoría es puesta en tela de juicio por numerosos autores. Una de las primeras piedras de tropiezo es la corriente crítica existente en el seno mismo de las ciencias económicas. Actualmente numerosos especialistas cuestionan la teoría de la elección racional elaborada a partir de una interpretación de A. Smith para tomar en cuenta las decisiones de los consumidores. Según A. Sen, un acervo

¹⁶ Por la importancia en aumento sobre la teoría del mercado religioso entre los investigadores en la materia véase O. Roy (2008, p. 205). El primer subtítulo del capítulo «El mercado de lo religioso» es revelador sobre el posicionamiento actual: «El mercado: metáfora o realidad». Sin embargo nosotros nos acogemos a la posición de D. Hervieu-Léger. A riesgo de forzar la realidad hasta lo absurdo, no todo puede ser interpretado en estrictos términos de mercado: Iannacone ha llegado a considerar que las personas no cambian de religión porque ellas han invertido, en su denominación, tiempo, energía, dinero. El conjunto de estas diversas inversiones constituye un capital. Cambiar de denominación implicaría desperdiciar y perder ese capital. Para una crítica general de la teoría del mercado véase J. Stolz (2008, p. 51) y S. Bruce (2008, p. 81).

crítico de esta teoría y autor de un artículo cuyo título se expresa con fino humor: «Los Idiotas Racionales», esta teoría se fundamenta en una perspectiva reduccionista del ser humano que no considera otra cosa como motor de la actividad humana que la satisfacción del interés personal y de los deseos egoístas. Según el propio A. Sen, «es fácil constatar que fijar un objetivo no delimitado a su propio interés no tiene nada de particularmente contrario a la razón. Como ha señalado A. Smith, nuestras motivaciones son numerosas y diferentes. Ellas nos empujan más allá de la búsqueda obsesiva de nuestra propia satisfacción. [...] Algunas de estas motivaciones, como la humanidad, la justicia, la generosidad, y el espíritu público pueden ser muy provechosas a la sociedad» (Sen, 2009, p. 239). Esta crítica dentro de las disciplinas económicas confirma pues *a fortiori* que es impensable que una persona pueda escoger una comunidad religiosa basada únicamente en su elección racional. Este «sistema mecánicamente utilitarista» es una muestra del «simplismo» del que habla D. Hervieu-Léger.

Pero más allá de esta reducción simplista, la teoría del mercado, considerada desde el punto de vista de la demanda, puede mantener su valor interpretativo bajo la condición de que se aplique de manera diferenciada. Una reflexión de L. Silveiro Campos sobre la Iglesia Unida del Reino de Dios (IURD)¹⁷ permite delimitar mejor las nociones: «en un mismo lugar coexisten las actitudes típicas de fieles de templo con clientes de mercado. Estos últimos no se integran en ningún grupo ni conforman comunidad alguna. Son fieles itinerantes, por así decirlo, que buscan solamente bienes pasajeros. Sin embargo los fieles que quedan son quienes empujan a la IURD a transformarse en iglesia y no solamente en una empresa. Esta es la razón por la cual actualmente en el caso de la IURD está surgiendo una red de comunidades que podrían transformarla en una denominación religiosa como las demás denominaciones que forman parte hoy del protestantismo»

¹⁷ Véase el anexo 1.

(Silveira Campos, 2002, p. 29)¹⁸. La diferencia está en el objetivo de la demanda, en la manera de abordar del centro religioso. Aquella persona que participa en un culto u oficio religioso con la intención de solucionar algún problema, se trate de una enfermedad, dificultad económica, conflicto familiar, juicio legal, o en general la búsqueda del bienestar, bajo la premisa extendida sobre todo en Brasil por los pentecostales de que «Jesús es la solución», acabará probando con todas las fórmulas posibles, desde cambiar de religión a frecuentarlas todas (Corten, 1995a, p. 170). L. Silveiro Campos cita el caso relativamente frecuente de personas que, en una misma semana, han frecuentado los «terreiros» de Umbanda, los oficios religiosos de la IURD y han ido en peregrinación al santuario de Aparecida (Silveira Campos, 2002, p. 29)¹⁹.

La actitud de buscar la solución a un problema en una fórmula religiosa no es nueva en el conjunto de América Latina y otros lugares. Este camino es también frecuentado en el catolicismo popular —y en el menos popular también—. Entre compañeros de iglesia se suele intercambiar fórmulas de todo orden, sobre todo las relativas a los santos considerados más milagrosos. Cada santo tiene su «especialidad» y responde más o menos bien al devoto que le implora. Las expresiones populares peruanas al respecto son más que reveladoras, refiriéndose a los santos de su devoción podemos escuchar los siguientes comentarios en la gente: «[...] muy milagroso», «a mí, san X me ha hecho tal milagro», frase a la cual algún otro contertulio puede contestar: «en mi caso el santo X jamás me ha respondido,

¹⁸ Para una presentación más desarrollada de las investigaciones de L. Silveira Campos véase *Teatro, templo e mercado, organização e marketing de um empreendimento neopentecostal* (1997).

¹⁹ Retomando las teorías del sociólogo de las religiones R. Prandi, A. Frigerio escribe: «las decepciones les siguen nuevas elecciones, porque en esta nueva situación religiosa, todo está comprado y todo está vendido. En esta perspectiva, los motivos enteramente prácticos e individuales para la conversión son hoy día ampliamente aceptados, de modo que cuando el creyente se siente confrontado ante un nuevo problema no vacila en cambiarse a otra religión» (Frigerio, 2007, p. 36).

al contrario, san Y me escucha siempre [...]»; no hay que olvidar, dicho sea de paso, que uno de los santos preferidos en el Perú es san Judas Tadeo, abogado de causas imposibles: esta devoción implica promesas, peregrinaciones, visitas a santuarios, rezos, cirios y ofrendas. Si en el Brasil la invocación a los santos católicos se mezcla con la invocación a divinidades africanas, en el Perú la devoción puede tomar otras formas más típicas, como las prácticas de los llamados «curanderos» o chamanes. Ellos proponen en los casos más graves una «limpia» contra la mala suerte. Para ello se valen de diversos amuletos como la ruda, una planta que protege de los malos espíritus (Marzal, 2002a)²⁰. A estas diversas fórmulas tradicionales se añaden las visitas a pastores que también dicen hacer milagros (Chesnut, 1997, p. 73)²¹. En este contexto mágico-religioso, ¿hay alguna novedad? ¿Mezclar las fórmulas de los pastores milagreros con la de los santos católicos y los curanderos produce un cambio real? ¿Se puede decir que siempre ha habido un mercado de lo mágico-religioso pero que hoy día este ha evolucionado como lo hacen los otros mercados según la lógica del neoliberalismo y de la globalización? Es pues en este contexto tan particular en el que el fiel se adhiere a lo religioso como uno de los últimos recursos posibles para resolver un problema, que es posible abordar el fenómeno de lo religioso en términos de mercado.

Sin embargo, sin entretenernos en entrar en discusiones que podrían desviarnos de nuestro tema, sería reduccionista limitar la práctica religiosa a una actitud relativamente marginal que ha sido siempre fuertemente criticada y denigrada por casi todos los líderes religiosos.

²⁰ M. Marzal hace allí un análisis exhaustivo del catolicismo popular y subraya la delicada frontera entre las devociones a los diversos santos en función a sus atributos y las prácticas «mágicas» originarias de los cultos precolombinos, africanos y europeos.

²¹ Chesnut muestra cómo después de haber ensayado diversas soluciones, los enfermos junto a sus familiares se vuelven como último recurso a los pastores.

La teoría del mercado religioso no es del todo adecuada para explicar el contexto religioso limeño y el fenómeno de la conversión al evangelismo. Los autores que la defienden estudian sobre todo el caso de Brasil y particularmente la más grande corporación religiosa, la IURD, que cuenta con cuatro millones de miembros, poseedora de canales de televisión, radios, diarios, y que es gestionada precisamente según los términos de una empresa²². La IURD ha tenido un relativo éxito en Perú, ha sido considerada como una secta «pagana» y por tanto no es considerada como miembro de las asociaciones de iglesias evangélicas²³. En 2009 la IURD fue objeto de un escándalo que la obligó a cerrar sus puertas²⁴. Al contrario de la IURD, la mayoría de las iglesias evangélicas en Lima están organizadas según el principio de las «redes de comunidades», según afirma L. Silveiro Campos, principio que comienza a desarrollarse a finales de 1999 bajo la influencia de la denominación colombiana G12 y que se ha ido imponiendo masivamente hasta el presente (Silveira Campos, 2002, p. 29)²⁵. Se hace hincapié en la necesidad de conversión, y cada grupo propone un camino que debe conducir a la adhesión total a Cristo, proceso que no existe en los grupos como la IURD. Según afirma R. de Almeida, «a diferencia de otras iglesias evangélicas, la IURD rara vez menciona la necesidad de la conversión».

²² Para una presentación completa de la IURD véase Corten, Dozon & Oro (2003); R. de Almeida (2003, p. 257) muestra las afinidades entre la IURD y los Terreiros que son a menudo frecuentados para resolver algún problema particular.

²³ La IURD tuvo su auge durante la primera década del siglo XXI. Desde entonces, está en declive, aunque mantenga un emporio comercial. La cantidad de miembros ha disminuido en Brasil; su estilo y fórmulas ya no seducen nuevos adeptos.

²⁴ La IURD es uno de los principales blancos en el sitio sobre estudios de las sectas (Red Iberoamericana de Estudio de Sectas): <http://www.ries-sectas.tk/> (consultado el 15/11/09); para el escándalo iniciado por una mujer que los acusa de haberse apropiado de todo el dinero de la casa que ella había vendido, véase: <http://elcomercio.com.pe/noticia/326596/poderosa-iglesia-evangelica-brasilena-acusada-lavado-dinero> (consultado el 15/11/09).

²⁵ Nosotros retomamos la distinción de L. Silveira Campos mencionada anteriormente.

El «llamado» durante el culto, práctica habitual en las otras denominaciones evangélicas, es poco frecuente en la IURD, en contraposición, la invitación más frecuente es la de la necesidad de «liberación» de Almeida (en Corten y otros, 2003, p. 266)²⁶.

²⁶ Los miembros como sector privilegiado existen en la IURD, se trata de una cuestión de grado, en todos los grupos hay un aspecto mercantil y comunitario. Algunos autores consideran que la pertenencia como miembro puede ser considerada un bien negociable en el mercado religioso, al menos en ciertos casos (Stolz, 2008, p. 68). Este debate en el contexto preciso de América Latina y de Lima en particular nos llevaría a argumentos complejos y poco esclarecedores. En términos de un artículo de S. Bruce (2008, p. 83), «las proposiciones de tipo económica son inverosímiles, pero cuando llegan a ser ellas pueden ser también fácilmente (o poco) explicadas por las perspectivas más convencionales».

CAPÍTULO 2

OTRAS TEORÍAS SOBRE EL PROCESO DE CONVERSIÓN

Las aporías que llevan a la teoría del mercado religioso nos conducen a analizar el contexto en el cual se despliega el fenómeno de la conversión religiosa. Tomando más en cuenta el terreno sobre el cual se desarrollan estos fenómenos podemos comprender mejor su propia dinámica. ¿Qué aporta la conversión a aquellos hombres y mujeres nuevos que se sienten listos para afrontar todas las adversidades?

2.1 Pobreza y evangelismo

La mayoría de los autores que se inspiran en las tesis pioneras de E. Willems están de acuerdo en reconocer que la convulsión social y cultural —«dislocación» según la expresión de Willems— ocasionada por el éxodo rural que ha precipitado a millones de personas en la anomia de las barriadas de las grandes capitales, es lo que favorece al fenómeno de la conversión religiosa (Willems, 1964, pp. 93-108). Según afirma J. P. Bastian,

[...] la explosión demográfica ha reforzado un rápido proceso de sub-urbanización con una geografía dual siempre más acentuada, y una violencia creciente, producto de la marginalidad económica de amplios sectores de sociales. Esta marginalidad no es simplemente cuestión de ingreso personal sino que forma parte de la organización

espacial y física de las ciudades. Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre que para sobrevivir necesita reconstruir su identidad y su proyecto de vida. Es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores (Bastian, 1997a, p. 88)¹.

J. P. Bastian señala también que «las zonas de concentración urbana son propicias para la expansión de nuevos movimientos religiosos» y que «el movimiento evangélico se distingue por su nivel de penetración en los niveles más pobres de la población» (Bastian, 1997a, p. 58 y 63).

Tras los primeros estudios sobre el pentecostalismo se ha puesto en relevancia su relación con la pobreza y su éxito entre los marginados en diferentes contextos. J. P. Willaime comenta, haciendo referencia a los estudios de N. Bloch-Hoell sobre los Estados Unidos en 1936 y a Holleweger: «los primeros analistas del mundo del pentecostalismo ya habían encontrado la afinidad existente entre el movimiento pentecostal y los estratos más pobres de la población». En el mismo artículo, J. P. Willaime, tomando los comentarios más vehementes de A. Corten sobre América Latina escribe: «A. Corten acota a propósito de América Latina: el pentecostalismo toca los estratos más pobres de la población. Todos los estudios realizados convergen en este punto. Esta es una de las paradojas más señaladas a menudo: mientras que la teología de la Liberación basa su discurso sobre la opción preferencial por los pobres, son por otro lado las iglesias pentecostales quienes entran más en contacto con ellos. Con el pentecostalismo se pasa de una emoción por los pobres a una emoción de los pobres» (Willaime, 1999, p. 18)².

¹ Véase también Alain Tourraine (2001, p. 230). Según la expresión de M. Aubrée, «la explosión urbana producto de las tendencias a la masificación», terreno sobre el cual se desenvuelve el pentecostalismo (Aubrée, 2002, p. 52).

² Véase también Corten (1995b, p. 159): «el pentecostalismo se desarrolla con el empobrecimiento de la población y alcanza especialmente los niveles más desfavorecidos; igualmente se desenvuelve con la urbanización».

Los censos y las investigaciones comprueban este mismo principio en Lima. En San Isidro, el sector de elite más homogéneo, solo el 4,7% de la población se considera evangélica según el censo nacional de 2007. Por otro lado, en las zonas periféricas más pobres, los evangélicos exceden en efecto el 10% en algunas parroquias del cono este, obispado de Chosica (evaluación de 2006), alcanzando el 30% (Strotmann, 2006)³.

Sin embargo, la distribución de los lugares de culto es mucho más compleja a interpretar. En Lima, el número de templos evangélicos no representa al número de creyentes dentro de la población de un barrio, contradiciendo así la conclusión de J. P. Bastian sobre los estudios realizados en Río y en el sur de México: «a medida que el sector es más pobre, mayor será la densidad de templos pentecostales por habitantes y por domicilios» (Bastian, 1997a, p. 62). El censo de 2007 y las serias investigaciones del grupo AMANECER sobre el número de templos arrojan los resultados siguientes: en San Isidro, 58 000 habitantes, 2442 evangélicos, 15 templos; San Juan de Lurigancho, 700 000 habitantes, 89 440 evangélicos, 286 templos (AMANECER, 2004, p. 102)⁴. La proporción de templos evangélicos es ligeramente superior en San Isidro, sobre todo dado que allí los templos son más espaciosos que aquellos que están en San Juan de Lurigancho. Los autores del grupo AMANECER no se habían dado cuenta de esta curiosa situación. Su estudio, que estaba destinado a indicar dónde deberían fundar nuevos templos a fin de «abarcar» todo el Perú, afirmaba que en San Isidro las iglesias evangélicas tienen escasa presencia, esto por supuesto es al contrario. Su conclusión es por tanto falsa.

³ N. Strotmann, *Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006*, Huaycán, octubre de 2006. Esta carta pastoral podía verse en la web del obispado en octubre de 2009. Algunos sacerdotes estiman incluso un 50% en esta zona.

⁴ El estudio realizado por el grupo AMANECER tuvo lugar antes del censo de 2007.

Para algunos autores, el número de iglesias católicas es proporcional al tiempo de fundación del barrio donde se ubican y al poder adquisitivo de sus habitantes. Las iglesias son muy numerosas en el centro de Lima, de origen colonial. En San Isidro podemos contar seis parroquias, mientras que en San Juan de Lurigancho las parroquias, doce en total, pueden congregarse hasta a 150 000 almas. Desde este punto de vista, los estudios sobre Lima concuerdan con aquellos de J. P. Bastian sobre otras latitudes: «a mayor población pobre, menor densidad de templos católicos podemos encontrar» (Bastian, 1997a, p. 62). En un estudio hecho en 1998 sobre una barriada de Lima, Túpac Amaru, el etnólogo C. Martín constató que la zona no tiene parroquia alguna y que los fieles que deseaban asistir a misa el domingo debían desplazarse generalmente hacia el centro de Lima; por otro lado, están presentes allí seis denominaciones evangélicas, cada una disponiendo de un local propio; los mormones y los adventistas hacen a su vez propaganda con templos bien ubicados en las calles principales y cultos celebrados con regularidad (Martín, 2009, p. 95)⁵.

El desequilibrio entre el número de lugares de culto y el número de fieles puede explicarse atendiendo a la historia y la geografía de Lima. Edificar una parroquia implica una gran inversión en medios para financiarse y en personal —asignación de sacerdotes—, procesos administrativos dentro y fuera de la Iglesia. Los sectores tradicionales de elite están bien provistos de parroquias, mientras que las barriadas como Túpac Amaru, recientemente invadidas, desprovistas de infraestructura, no disponen de iglesia alguna. Mientras tanto, un templo protestante

⁵ El texto de C. Martín, para este propósito, en un poco confuso. Él escribe: «estas sectas son numerosas, sus lugares de culto están edificadas por todas partes y compiten entre sí» y algunas líneas más abajo acota: «en el conjunto de tres barriadas hay 6 iglesias protestantes diferentes donde cada una dispone de local propio». Evidentemente seis iglesias no son necesariamente «lugares de culto edificadas por todas partes». Para nuestra intención importa solamente subrayar la presencia masiva de grupos evangélicos y otras denominaciones en relación con la Iglesia católica.

puede ser establecido en un garaje o en un galpón (un techo de lona, un muro con algunos afiches y un pequeño estrado son suficientes en una zona donde no llueve nunca y donde la temperatura baja poco), como es el caso de MMM, Asambleas de Dios (centro La Hermosa, en el suburbio este), Aposento Alto. Por su parte, las oficinas y las dependencias escolares son edificadas con ladrillos. La sobrerrepresentación de templos evangélicos en los barrios tradicionales comparado con el número de fieles se explica por la recuperación y uso de viejos establecimientos de cine abandonados como nuevos centros de culto. El motivo no es solo práctico y estratégico sino que corresponde a un sistema legal que facilita la recuperación de lugares de reunión⁶. Para algunos, las grandes avenidas y las redes de transporte facilitan la llegada de fieles desde los barrios tradicionales: el centro de Lima es de fácil acceso desde donde se esté, lo mismo que para los templos (antiguos cines) ubicados en la periferia de la gran avenida Javier Prado de San Isidro. A todos estos motivos hay que añadir las razones de estatus social sobre las cuales hablaremos más adelante.

2.2 Exclusión social según el Perú

Para comprender el fenómeno del evangelismo en Lima es necesario tener en cuenta particularmente los fenómenos de la pobreza y la exclusión con detenimiento. Si bien las comparaciones pueden ser complicadas aplicadas a este terreno, el Perú puede ser considerado como el país latinoamericano donde el fenómeno de la exclusión se siente más marcado: una pequeña minoría de blancos (o «blanqueados» al hacer fortuna) marginaliza a la inmensa mayoría, sobre todo a los de origen indígena. Mientras que en México la figura del conquistador H. Cortés fue retirada de los monumentos conmemorativos después de siglos, en 2005, la estatua de F. Pizarro ubicada en el centro de Lima apenas

⁶ La apóstol A. Estremadoyro nos ha comentado esta situación, que nosotros no hemos podido verificar por otras vías.

fue desplazada y ahora se encuentra muy cerca del palacio presidencial⁷. El Perú está conformado por razas muy diversas: indígenas, europeos, africanos, japoneses, chinos, judíos, palestinos; incluso aunque en él han confluído más razas que en los Estados Unidos, carece sin embargo de un auténtico *melting-pot*, es decir, no es un crisol de razas. La colonización se basó sobre todo en la muy enraizada idea de que «la sociedad no está compuesta de hombres iguales sino de hombres reagrupados de acuerdo a sus diferencias en grupos distintos»; y los indígenas comprenden el estrato inferior (Contreras & Cueto, 2007, p. 37)⁸. Los españoles definieron con suma precisión las identidades de las personas de acuerdo al mestizaje, incluso hasta la quinta generación.

Aunque hoy la sociedad no se estructure oficialmente de esta manera, el Perú no es un país inclusivo. La Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, formada en 2001 para investigar sobre la época del terrorismo, diagnostica que «el Perú es un país marcado por la distancia indignante entre los derechos que la ley reconoce y la realidad de exclusión que la mayoría de nuestros compatriotas deben sufrir» (CVR, 2004, p. 54). La comisión invita a luchar contra «la injusticia estructural de nuestra sociedad, principalmente sus hábitos de discriminación» (CVR, 2004, p. 62)⁹. Según el sondeo de la Universidad

⁷ México y Perú fueron dos virreinos en tiempos de la Conquista; estos dos países formaban parte de dos grandes imperios precolombinos. Pizarro fue tío de Cortés. Diversos factores, como las revoluciones, explican la revalorización del pasado prehispánico en México, y más tarde en Perú (Pacheco Vélez, 2003, p. 26).

⁸ Para un estudio sobre el sistema de castas definido por los españoles véase: J. Cosamalón (1999). La exclusión de los indígenas tiene su origen en la manera en que la Conquista se desarrolló, paradigma que sigue aún latente en las memorias, como lo ha demostrado el interés de N. Wachtel por las celebraciones populares. «El trauma de la Conquista extiende sus efectos hasta la población indígena del siglo XX, profundamente marcada en sus estructuras mentales, verdadera huella del pasado en el presente» (Wachtel, 1971, p. 65).

⁹ El fenómeno de la exclusión conforma el núcleo de los estudios sobre la sociedad peruana, sea cual sea la perspectiva adoptada, en la investigación sociológica, véase G. Nugent (2010). El tema de la discriminación forma parte de la trama literaria

de Lima sobre los valores (2009), más del 70% de los habitantes de Lima consideran que los peruanos son racistas (Universidad de Lima, 2009a). Cada peruano se sitúa dentro de una jerarquía que toma muy en cuenta el color de la piel, el lugar de nacimiento, y para la clase alta, la escuela y el apellido familiar, de tal manera que cada uno se siente y es considerado como el «cholo» —término peyorativo que designa a los mestizos y por extensión engloba a todos aquellos que son originarios de la provincia de la sierra— de los demás, y siempre más «cholo» que otros. En dos polos extremos se encuentran el indígena y el occidental blanco, a la composición social se añadan otras características: el «cholo» es un frustrado, él pertenece a otro mundo, es incapaz de comprender a «la gente como nosotros». En estos términos se expresan aquellos que pertenecen a las viejas familias pudientes de Lima.

Esta mentalidad da cuenta del desprecio y la hostilidad del que son víctima los millones de inmigrantes en búsqueda de mejores formas de vida a su arribo a la capital señorial. Tal y como afirma H. de Soto,

[...] en la década de 1930, estaba prohibido construir departamentos económicos en Lima. Los testimonios además afirman que durante su mandato, el Presidente Manuel Prado (1940) tomó la extraña iniciativa de “mejorar la raza” estimulando a inmigrantes escandinavos a venir y establecerse en los pueblos del país. Durante la legislatura de 1946, el senador de Junín (zona de la Sierra) Manuel Faura presentó un proyecto de ley para prohibir el éxodo de provincianos, sobre todo los procedentes de la Sierra, a Lima. [...] Ninguno de estos proyectos se llevó a cabo, pero aun así indican que había una clara intención de negar a los habitantes de los Andes

de muchos autores peruanos, como Mario Vargas Llosa, quien en su *Conversación en La Catedral*, comienza con la provocativa pregunta: ¿cuándo se jodió el Perú? Una de las canciones criollas favoritas de los peruanos, *El Plebeyo* de Felipe Pinglo, narra los sufrimientos de un mestizo enamorado de una muchacha blanca bajo el *leitmotiv*: ¿por qué los seres no son iguales? Para una presentación de las canciones criollas peruanas puede consultarse E. Mazzini (2010, p. 240), quien nota a propósito que esta canción es una de las más célebres dentro del repertorio de vals criollos.

el acceso a la ciudad. Esta actitud resulta insólita. Desde sus orígenes, la ciudad en el Perú es más que un centro administrativo y religioso, es también una forma de establecer orden en un medio mayoritariamente salvaje y agreste. La ciudad surgió como una representación del orden en medio del caos. He aquí porqué sus habitantes solamente han podido mirar con horror la migración campesina, finalmente el caos acaba invadiendo el supuesto orden cosmológico de la ciudad (de Soto, 1986, Introducción).

M. San Román representa un caso ejemplar de las dificultades que se ven obligados a afrontar los migrantes provincianos, particularmente aquellos que provienen de los Andes. M. San Román, originario de Cusco, ha tenido éxito en Lima, no solamente como empresario emprendedor, fundando de una red de panaderías y de fábricas de utensilios para la repostería (Nova), sino además como vicepresidente de A. Fujimori en 1990. También ha conocido algunas horas de gloria al ser reconocido Presidente por un grupo de parlamentarios tras el golpe de Estado de abril de 1992. Hoy, él goza de mucho respeto por su valiente posición. Su prestigio es tal que ha sido cuatro veces candidato a la vicepresidencia de la República. Sin embargo, estos sucesos le han costado muy caro. M. San Román es testigo de las humillaciones que tuvo que soportar en sus inicios: «Me vi forzado a negar mi origen cusqueño porque había sido maltratado, segregado». Él añade: hay en el país una discriminación racial terrible que nosotros debemos superar. El peor enemigo de un «cholo» es otro «cholo» (Arellano & Burgos, 2010, p. 211). A diferencia de las humillaciones dirigidas específicamente contra un grupo de personas que pueden identificarse a sí misma de manera solidaria y tienen intereses comunes, como por ejemplo, los homosexuales o las tribus de la Amazonía, este tipo de humillación, difundida en la sociedad, reviste un carácter individual, «cholo» contra «cholo», venganza del que humillado por el más «blanco» acaba humillando a otro de su misma condición, siempre teniendo en cuenta que el dinero,

la educación y el modo de vivir en una ciudad, sobre todo en la capital, son una forma de «blanquearse».

La hostilidad del medio no es solo una cuestión de mentalidad o de prejuicio, ella corresponde también a las condiciones materiales. La ciudad está asentada sobre un desierto con algunas zonas fértiles gracias a la irrigación. El Perú entre 1989 y 1990 sufrió la peor inflación del mundo; las condiciones económicas fueron muy duras durante décadas, desde 1970 hasta principios de este siglo, a pesar de las mejoras entre 1993 y 1998. Lima no pudo más que acoger los millones de inmigrantes provenientes de las zonas rurales que se encontraron al margen de un sistema productivo legal e institucional. Según afirma H. Soto: «los inmigrantes se dieron cuenta de que eran demasiados, de que el sistema no estaba dispuesto a admitirlos, que los obstáculos se multiplicaban, que ellos estaban fuera de toda facilidad y beneficio de la ley, y que la única garantía para su libertad prosperidad se encontraba en sus propias manos. En resumen, ellos se dieron cuenta de que debían competir no sólo contra las personas sino también contra el sistema». El autor resume en cifras la importancia de la economía informal (evaluación de 1985): 48% de la población activa trabaja en el sector informal, 61,2% de las horas de trabajo pertenecen al sector informal que representa el 38,9% del PBI (de Soto, 1986, Introducción)¹⁰.

¹⁰ Según la tesis de H. de Soto, las diferencias en el sistema legal explican el éxito del capitalismo en occidente y su fracaso en otras partes del mundo (tesis presentada de manera más general en *El misterio del capital, Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo* (2000). Por legalidad, él entiende esencialmente el acceso a los títulos de propiedad, y por lo tanto a los préstamos necesarios para montar una empresa. Bajo la influencia de sus teorías, para algunos muy populares en las capas más bajas de la población que aspira tener acceso a la propiedad, los gobiernos peruanos han distribuidos los títulos de propiedad a los inmigrantes que han invadido los terrenos baldíos o no explotados a las afueras de Lima. Gracias a esas ocupaciones forzadas de los terrenos se han constituido las barriadas, en una zona donde las condiciones climáticas permiten sobrevivir con precariedad dado que casi nunca llueve y la temperatura suele ser clemente.

La situación descrita por H. de Soto, a fines de la década de 1980, lejos de mejorar ha empeorado. Según los estudios de F. Durand, sociólogo, consultor para el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que ha desarrollado sus investigaciones desde el seno de la dirección de impuestos peruana (SUNAT), los habitantes de muchas zonas urbanas de Lima no pagan impuestos aunque una porción de ellos se haya enriquecido. Según afirma F. Durand, «el Estado no gobierna»; en el país funcionan tres economías paralelas, la economía formal, moderna, la economía informal y la economía del delito. En otros términos, el fenómeno de la exclusión no se ha detenido sino que se ha hecho más complejo. La informalidad en lugar de disminuir ha contagiado otros sectores de la sociedad favoreciendo actitudes de transgresión (Durand, 2007, p. 38 y ss.)¹¹.

2.3 Iglesia católica y exclusión

Justo después de la Conquista, la jerarquía eclesiástica peruana toma la decisión de no ordenar a los indígenas. Ella lo establece formalmente después del segundo Concilio de Lima (1567): «Que no se confiera a los indios ningún orden de la Iglesia, que ellos no revistan ningún ornamento, ni siquiera para cantar a Epístola». Esta prohibición es reafirmada en el tercer Concilio (1582), exigiendo que no se haga ninguna excepción, incluso a defecto del clero. Esta actitud se explica probablemente por la experiencia mexicana, donde la precoz tentativa de incorporar a los nativos en el clero acabó siendo un fracaso (Marzal, 1983, p. 319). La ordenación de mestizos fue autorizada aunque en la práctica encontró diversos obstáculos¹². No fue sino hasta finales del siglo XIX

¹¹ Una «instalación de la informalidad» no significa más estabilidad. La precariedad ha aumentado drásticamente con el régimen de A. Fujimori y sus métodos neoliberales. Ella ha podido estabilizarse recientemente, pero en todo caso, desde este punto de vista, la situación no es mejor que cuando escribía H. de Soto.

¹² Legalmente la ordenación de mestizos no tendría dificultades. Tras la Conquista, las órdenes religiosas la aceptan fácilmente, más tarde comienzan a tomarla con más reticencia,

y principios del siglo XX cuando, a falta de vocaciones sacerdotales, la Iglesia comenzó a ordenar algunos clérigos indígenas.

Tras la Conquista, en el siglo XVI comienzan a llegar en gran número religiosos que se hacen cargo de la evangelización, los franciscanos (casi el 50% del total de misioneros), los jesuitas (alrededor del 20%) y los dominicos (20%) (Marzal, 1983, p. 314). Progresivamente, con el aumento de vocaciones americanas las parroquias comienzan a ser atendidas también por el clero secular (Marzal, 1983, p. 336). A partir del siglo XVII el clero está constituido esencialmente por vocaciones criollas (Marzal, 1983, p. 330-332)¹³. A comienzos del siglo XIX gran parte del clero proviene de la clase media de los pueblos o de pequeñas ciudades de provincia. Esta situación genera una doble consecuencia: por una parte, el clero, salvo en algunas parroquias de la metrópoli o de algunos pueblos importantes, mayormente habitadas por criollos o europeos, es extranjero ante la población a la cual atiende; por otra parte, para su renovación, el clero depende de una clase relativamente reducida.

Al interior del clero mismo podemos encontrar también las jerarquías de la sociedad colonial. Los cargos más elevados son ocupados por españoles o por criollos cercanos al poder. Después de la Independencia, esta visión se mantiene pero de forma más sutil, el escaño de la jerarquía pertenece a peruanos de clase alta o a extranjeros mientras que la base continúa estando constituida por provincianos y mestizos.

mientras que la mayoría de los obispos mantienen una postura más abierta. Por rivalidades e intrigas, mestizos y españoles escriben al rey en busca de apoyo. Él mismo proscribió la ordenación de mestizos en 1578. Sucesivamente ellos apelan al Papa, quien dictamina en su favor. Felipe II se retracta en 1588. Sin embargo, en la práctica, la ordenación de mestizos no es sencilla debido a que muchos candidatos provienen de medios pobres y son hijos ilegítimos, situación por la cual los obispos debían ofrecer una dispensa.

¹³ M. Marzal ofrece como ejemplo dos candidaturas para las doctrinas, una en el arzobispado de Lima a mitad del siglo XVII y otra en el arzobispado de Arequipa poco antes de la Independencia. En ambos casos los criollos son mayoría frente a los mestizos y los españoles.

Los indígenas son relegados a puestos menores dentro de la Iglesia y a las cofradías, así, se desempeñan como catequistas, mayordomos, cantores, sacristanes. Por su parte, los afroamericanos sufren el ostracismo religioso.

Según el historiador de la Iglesia peruana, J. Klaiber,

[...] la Iglesia es una de las raras instituciones que reagrupan todas las razas, todas las clases sociales y todas las capas de la sociedad. Si bien ella predica la unidad y no hace exclusión de personas, es un hecho que las mismas divisiones que caracterizan a la sociedad peruana en general se manifiestan en el interior de la Iglesia. La Iglesia colonial era un mini modelo de sociedad corporativa: había un alto clero y un bajo clero, los criollos [descendientes de españoles] y los indígenas, los ricos y los pobres. Los cargos más elevados eran reservados a los españoles y a los criollos dignos de confianza. Era muy raro que los indígenas fueran ordenados y que los mestizos pudieran hacer una buena carrera eclesíastica sin tropiezos. En la época Republicana, la Iglesia no aceptó la existencia de estas divisiones, mas la sociedad impuso las suyas. Surgió así dos tipos de clérigos en el Perú sobre la base de los criterios puramente sociales: por un lado los clérigos mejor formados y educados, provenientes ellos de la clase media y alta o del extranjero, y por otro lado los clérigos de la clase popular o de provincia, con menor formación y prestigio que los otros (Klaiber, 1996, p. 36)¹⁴.

Esta mentalidad tiene sus repercusiones sobre todos los aspectos de la vida religiosa. En el siglo XVII la religiosa Úrsula de Jesús, en éxtasis, pregunta a Dios si ella podrá ir al cielo dado que es negra.

¹⁴ Los miembros del clero de origen humilde son transformados por los años pasados en el seminario, separados de su medio de origen. Para muchos provincianos, como anota J. Klaiber (1996, p. 461), la carrera eclesíastica corresponde a un medio de promoción social. Monseñor Strotmann se refiere a esto mediante un juego de palabras: entre los jóvenes que van al seminario un grupo lo hará por «vocación», otro por «boca-acción», y el último por «equivocación». Un sacerdote que sigue la carrera por promoción social hará todo por abandonar su medio de origen.

Dios le responde que sí pero por su misericordia. El estilo de las biografías de las religiosas revela claramente la diferencia de estatus. Las religiosas de origen español suelen ser aclamadas, sus biografías escritas por terceros son presentadas como evidencias para un eventual proceso de canonización. Por otro lado, las biografías de mujeres de otro origen social son escritas en primera persona, y las mismas autoras se refieren a sí mismas en términos bastante humildes (Martínez, 2004, p. 486).

El origen de los santos limeños, vivos todos entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, es sintomático: hay tres españoles, Toribio de Mogrovejo (beatificado en 1679), Francisco Solano (beatificado en 1675), Juan Macías (beatificado en 1840); dos criollas, Rosa de Lima (beatificada en 1668) y Ana de los Ángeles Monteagudo (1602-1686), arequipeña beatificada recientemente (Marzal, 1983, p. 76). Martín de Porres es una excepción: mestizo, hijo ilegítimo de un padre hidalgo español y de una madre de origen africano, él fue lo que se conocía como hermano lego de la Orden de Predicadores, porque al ser hijo natural no podía profesar como fraile dominico. Su biografía narra cómo, víctima del racismo, él fue humillado por los frailes de origen social distinto (el prior era español) (del Busto, 1992)¹⁵. A pesar de su popularidad, su proceso de canonización duró más de tres siglos y fue canonizado finalmente en 1962¹⁶.

Hay solo un personaje de origen indígena: Nicolás de Ayllón (1632-1677), hijo de un cacique y originario de Chiclayo, venido a Lima, fue cantor de iglesia, considerado hoy por *vox populi* santo aunque su causa no haya llegado a término. Poco después de su muerte comienza su proceso de beatificación. En principio la Corona estuvo

¹⁵ La biografía fue escrita a partir de testimonios recogidos durante su proceso de beatificación.

¹⁶ Objetivamente, es cierto que muchos incidentes retardaron el proceso: naufragios, la guerra de Independencia, entre otros. En todo caso, es interesante el hecho de que la causa de Martín de Porres, que gozó del fervor popular, aunque no entrara en los parámetros de raza y de familia, haya tardado tanto en llegar a buen fin.

a favor, pero la Inquisición se opuso firmemente. Durante los interrogatorios a los testigos la Inquisición utilizó métodos de intimidación con el objetivo de hacer fracasar la causa y denigrar a Nicolás de Ayllón, intentando así revertir el fervor que el pueblo había comenzado a tenerle hasta tal punto que su biografía no fue redescubierta sino hasta el siglo XX (en http://wiki.sumaqueru.com/es/Santos_Coloniales; en Estenssorro, 2003, p. 485)¹⁷. Es de recordar que no ha habido en el caso peruano ningún candidato indígena que haya alcanzado con éxito la canonización.

Esta galería de santos confirma la segregación característica de la Iglesia peruana en aquella época. Tres españoles, dos criollas —de las cuales solo una ha sido reconocida recientemente— y un mestizo difícilmente aceptado por la jerarquía, pero ningún indígena. Todos han pasado la mayor parte de sus vidas en la capital, con excepción de Ana de los Ángeles Monteagudo, quien vivió en Arequipa, la segunda ciudad más importante del Perú. Todos, salvo Martín de Porres, fueron blancos. Las mujeres están insuficientemente representadas incluso siendo Rosa de Lima la primera canonizada del Nuevo Mundo y patrona de las Américas y Filipinas.

Por su parte, el clero es percibido de manera ambivalente por el pueblo. Esta actitud se confirma y se refuerza después de la Independencia, cuando la falta de sacerdotes puso a prueba el sistema de las parroquias transformándolas en instituciones políticas. Muchos factores confluyeron para ennegrecer la figura del sacerdote, sobre todo en los Andes. En occidente, en general, los curas no tienen siempre buena prensa, sobre todo desde el siglo XVIII, gracias a las críticas de Voltaire o Beaumarchais —incluso de Rossini—, sin olvidar a los revolucionarios franceses.

¹⁷ Actualmente el proceso de Nicolás de Ayllón está nuevamente en curso.

El anticlericalismo occidental tuvo efecto sobre la población culta de las ciudades, efecto para nada despreciable puesto que ha favorecido las medidas establecidas por los gobiernos liberales¹⁸ contra los privilegios de la Iglesia. Sin embargo, en las provincias y en los Andes en particular, los estereotipos negativos contra el clero tienen un origen propio. Muchas parroquias quedaron vacantes por la veloz falta de vocaciones. En 1940, de las 673 parroquias habidas en el Perú, 222 estaban desprovistas de párrocos, casi todas en los Andes (Klaiber, 1996, p. 257). Además, están los problemas económicos: para atajar las necesidades del clero, en las zonas más pobres de los Andes el número de parroquias tuvo que reducirse de tres o dos a una sola. Ciertos pueblos no recibían la visita de un sacerdote sino una vez al año, o cada dos años. Algunos, dada la disminución de los ingresos para los sacerdotes, se vieron obligados cometer abusos. Los clérigos disponían también de propiedades en tierras y otros bienes, de modo que muchos obtenían beneficios contratando campesinos, convirtiéndose así en terratenientes que muchas veces cometían acciones inadecuadas. Además, algunos vivían insolentemente su vida privada, faltando sobre todo al voto de celibato. Curiosamente, se afirma que algunas familias peruanas, consideradas «buenas familias», son descendientes de tal o cual cura (Klaiber, 1996, p. 251). La precaria situación de los clérigos llevó a algunos a aliarse con las grandes familias propietarias. Muchos, descendientes de tales familias, solo buscaban una ayuda para subsistir, y algunos, un medio para vivir cómodamente. Por todo lo dicho, en el campo se originó la idea del cura ausente, poco escrupuloso, aprovechado, personaje que puede encontrarse reflejado en la literatura, particularmente en las obras del famoso escritor indigenista J. M. Arguedas (1911-1969).

¹⁸ Durante el siglo XIX el Estado nacionaliza la mayoría de las propiedades y haciendas de la Iglesia. En 1859, el gobierno peruano suprime la pensión asignada al clero, de modo que los sacerdotes deben subsistir con sus propios recursos, con los ingresos de las misas y los sacramentos.

Sin embargo, a esta imagen negativa se contraponen otra imagen, esta vez positiva. Se trata de un estereotipo enraizado en los otros aspectos de la realidad. El sacerdote perteneciente a un estrato social distinto a la clase alta puede ser quien, en el mejor de los casos, asuma el rol de portavoz y defensor de la comunidad. Él solo y la Iglesia en general, como institución, son quienes encaran a los grandes propietarios para defender a los campesinos de las injusticias. J. Klaiber apunta que «en varias ocasiones, muchos clérigos y obispos han iniciado un proceso contra los grandes propietarios y terratenientes a causa del maltrato que ellos infligen a sus jornaleros» (Klaiber, 1996, p. 273); lamentablemente, debido a la actual evolución de la sociedad, esta situación se mantiene hasta nuestros días en los graves conflictos entre las compañías mineras, que han firmado un contrato con el Estado, y el derecho de los indígenas o mestizos. Para ellos, los miembros de la Iglesia representan el último recurso defenderlos de estas negociaciones¹⁹.

La segregación establecida en el interior del clero en tiempos de la Conquista tuvo consecuencias dramáticas y perdurables para la Iglesia peruana (Klaiber, 1996, pp. 88-89)²⁰. A mediados del siglo XIX, poco después de la Independencia, el Perú no tenía escasez de sacerdotes,

¹⁹ Este tema está ampliamente desarrollado en nuestro libro, *La Iglesia católica frente a los grupos evangélicos* (Lecaros, 2012).

²⁰ Con la supresión de las pensiones para el clero, las dificultades financieras y el desarrollo del liberalismo y del secularismo, particularmente en la clase media y alta, las vocaciones fueron disminuyendo. Las familias no animaban a sus hijos a adoptar una vida que había perdido todo su prestigio, y los candidatos de otras clases sociales no compensaban el déficit vocacional. Es esos medios las familias bien estructuradas son poco numerosas, y los hijos ilegítimos no tienen acceso, o muy difícilmente, al sacerdocio. En el caso de algunos, el poco nivel cultural los hacía inadecuados de por sí. Por una parte, a finales del siglo XIX y principios del XX gran parte de la población era analfabeta; por otra parte, la mentalidad de los jóvenes americanos, su estilo de vida, no los preparaba para ingresar a un seminario que funcionaba según los paradigmas culturales occidentales, de ahí que muchos jóvenes acababan sufriendo un *shock* cultural.

sin embargo, a partir de esta época muchos factores comienzan a obstaculizar las vocaciones criollas; su ausencia no puede ser compensada por los indígenas ni los mestizos. Hacia la mitad del siglo XX, las autoridades eclesiásticas, para cubrir el grave déficit en el clero, comienzan a traer extranjeros, resolviendo por un lado el problema, pero aumentando por otro la brecha entre religiosos y fieles. Las vocaciones comenzaron a disminuir en Europa y Norteamérica, por lo que no muchos misioneros vinieron del extranjero. Sin embargo, hoy en día la proporción de clérigos extranjeros sigue siendo muy importante. En 1996, antes de la formación de tres diócesis en las periferias de la capital, solo el 40% de los sacerdotes de la arquidiócesis de Lima eran peruanos y 42 jóvenes estudian en el seminario (Pérez Guadalupe, 2002, p. 418)²¹. En 2010, se calcula que existen en el clero diocesano 22 sacerdotes extranjeros por 212 peruanos, y a su vez, entre el clero regular hay 194 extranjeros por 212 peruanos²². En las tres diócesis creadas en 1996 para atender las periferias de la capital, la jerarquía ha privilegiado sistemáticamente a los extranjeros. En 1996, monseñor Jorge Gurruchaga, un salesiano oriundo del País Vasco, es nombrado obispo de Lurín; monseñor Norberto Strotmann, misionero del Sagrado Corazón de Jesús y originario de Alemania, es nombrado obispo de Chosica; monseñor Lino Panizza, franciscano italiano, es designado obispo de Carabayllo. A partir de los comentarios recogidos en 2007 por monseñor Gagnon, de origen canadiense y vicario de San Juan de Lurigancho —el distrito, el más poblado del Perú (800 000 habitantes)—, solo una parroquia

²¹ Actualmente Lima y sus periferias conforman 4 diócesis, sin contar el puerto del Callao, cada cual con su propio seminario.

²² La evolución de las proporciones no se debe solo a la disminución del número de sacerdotes extranjeros por muerte natural, el aumento del número de sacerdotes peruanos debido a los esfuerzos de las diócesis no es espectacular y corresponde más bien al aumento de la población peruana. Este cambio proporcional puede explicarse en el traslado de los sacerdotes extranjeros a las diócesis recientemente creadas.

fue confiada a un sacerdote peruano, situación justificada por imperativos móviles financieros. En efecto, estas zonas son muy pobres y el clero debe hacer un llamado a las ayudas del extranjero para subsistir. Los obispos han levantado un seminario, un obispado y una catedral gracias a los subsidios provenientes de sus propios países de origen. Actualmente los peruanos han ido tomando gradualmente el lugar de los extranjeros, no solo porque cada vez arriban menos sacerdotes de otros países sino también porque la situación económica del país está mejorando. En 2006 monseñor Carlos García Camader, limeño, quien fue obispo auxiliar de Lima desde el año 2002, fue nombrado nuevo obispo de Lurín.

Si durante la Colonia y la época de la República hasta mediados del siglo XX la brecha entre el clero y los fieles tenía su origen en la conformación del conjunto de la sociedad, la posterior venida masiva de misioneros europeos y norteamericanos que no hablaban quechua ni aimara, y que se expresan en un castellano marcado cada cual con su acento característico, hizo de la Iglesia peruana una Iglesia extranjera para indígenas y mestizos, es decir, para la mayoría de la actual población de la capital. Por supuesto, no pretendemos afirmar que estos misioneros carecían del suficiente celo ni que no se ocupaban de los problemas de su grey; todo lo contrario, a veces se interesaron más que los mismos peruanos en resolver dichos problemas, pero fueron considerados como extraños aunque tuvieran DNI. Si hoy en día, poco después, encontramos sacerdotes mestizos e indígenas en el corazón de la capital que predicán a los criollos, entonces podemos considerar que la segregación se mantiene aunque haya evolucionado. En el seno mismo de la Iglesia la cohabitación entre sacerdotes peruanos y extranjeros es compleja. Los conflictos a veces estallan de alguna u otra forma, y en ciertos casos, como el de los dominicos, los religiosos españoles fueron obligados a vivir en comunidades separadas.

Sin querer apartarnos de nuestro tema podemos concluir a grandes rasgos: La Iglesia católica es hoy la institución más valorizada en

América Latina, y Perú no es la excepción²³. El título de una de las últimas investigaciones de E. Cleary es una muestra del dinamismo de la Iglesia católica en América Latina: *How Latin America saved the soul of the Catholic Church (Cómo América Latina salvó el alma de la Iglesia católica)*. No obstante, los religiosos y demás miembros del clero siguen siendo extranjeros y en todo caso distantes, con importantes matices según cada uno y, evidentemente, de acuerdo a la espiritualidad de cada quien. La relación entre la Iglesia y sus fieles corresponde más a un estilo paternalista y marcadamente asistencialista. La Iglesia ayuda, lo hace muy bien, y ejerce un rol esencial en este terreno pero manteniendo las distancias.

2.4 Evangelismo, ¿una alternativa frente a la pobreza y la exclusión?

Las profundas turbulencias que afectan a la sociedad peruana constituyen el terreno sobre el cual se desenvuelve el éxodo de los católicos. Afirma J. Klaiber sintetizando la situación,

[...] la expansión del pentecostalismo, del espiritismo, de las sectas, y de todas las otras religiones o pseudo-religiones no cristianas, es consecuencia en gran parte de la dislocación social y cultural, situación que enfrentan millones de latinoamericanos desde los últimos cincuenta o sesenta años. Las migraciones provenientes del ámbito rural o de la Sierra hacia las ciudades, la industrialización y la expansión del capitalismo, el impacto de la modernidad occidental sobre los valores tradicionales, todos estos factores constituyen la base social de los cambios religiosos. A todo esto hay que añadir la propia incapacidad del catolicismo para afrontar esta realidad (Klaiber, 1991, p. 437)²⁴.

²³ Entre 1996 y 2007, la Iglesia se mantiene con cerca del 80% de popularidad en el conjunto del continente. Las instituciones más prestigiosas tras ella son las Fuerzas Armadas y la televisión, alrededor del 50%. Fuente: Latinobarómetro. Análisis al respecto ofrecidos por Cleary (2009, p. 4).

²⁴ La expresión «dislocación social y cultural» es tomada de E. Willems.

Si la «dislocación» es común a América Latina en conjunto, el fenómeno de la exclusión y la humillación al que está asociado es aún más pronunciado en Lima, porque allí se refuerzan las actitudes preexistentes originalmente desde la época colonial. J. Sánchez, en su capítulo «Los movimientos religiosos en una sociedad excluyente», afirma que «la constitución del fenómeno de la diversidad religiosa en nuestra sociedad se debe pensar en correlación con los principales procesos de exclusión social y económica que afectan a muchos sectores populares urbanos» (Sánchez, 2001, p. 573)²⁵.

Frente a esta situación de desestabilidad, los grupos evangélicos, según diversos autores, ofrecen una especie de compensación para soportar o asumir los cambios; en palabras de J. Sánchez, «los sectores populares intentan formar espacios sociales que compensen su marginación social» (Sánchez, 2001, p. 573). M. Aubrée utiliza el término «espacio de refugio» (Aubrée, 2002, p. 52). E. Cleary resume estas posturas diciendo: «algunas de las teorías más reconocidas sobre el cambio religioso en América Latina afirman que el fenómeno de la conversión es en realidad una respuesta para adaptarse a la evolución estructural de los factores externos. Las interpretaciones, en esta perspectiva, varían ampliamente en la formulación de las razones e implicaciones de dicho fenómeno» (Steigenga & Cleary, 2007, p. 17). Esta vía nos podría llevar a retomar todos los factores desestabilizantes, fuentes de sufrimiento que empujan a los «sectores populares» hacia el pentecostalismo, en búsqueda de aquellos elementos que podrían ser más determinantes en el caso peruano. El análisis en esta dirección ha sido

²⁵ En el mismo artículo el autor resume los diferentes factores que afectan a las clases populares a tener en cuenta, el desarraigo cultural (en el caso de los migrantes), la ausencia de vida familiar comunitaria, las situaciones sofocantes y extenuantes que suponen la compleja vida urbana, el debilitamiento de los sistemas interpretativos de la realidad, la excesiva institucionalización de las iglesias, así como el anonimato, la marginalización y la despersonalización sufridas por la sociedad; todo esto, junto a otros factores, genera en los sectores populares una serie de necesidades y de aspiraciones religiosas que reclaman una urgente solución (Sánchez, 2001, p. 567).

ya estudiado por varios investigadores y sería complicado ir más allá de manera significativa; por otro lado, entre exclusión (o pobreza) y pentecostalismo no existen automatismos. Un panorama más detallado de la sociedad limeña no permitiría un avance significativo en la comprensión del fenómeno. Nosotros proponemos seguir otro camino y profundizar en el análisis del proceso de éxodo de la Iglesia católica y de integración en los grupos evangélicos, la dinámica de la conversión.

Pero, ¿qué significa compensación? Desde un punto de vista etnológico, C. Martin, que vivió en una de las barriadas más pobres y marginadas, describió en estos términos la atmósfera de los lugares de culto evangélico: «estos espacios de oración son para la población lugares de encuentro. El simple hecho de estar allí les invita a dejar la opresión de su universo cotidiano para desahogarse y compartir sobre sus vidas, sus sueños, o cualquier otra cosa, allí donde se les escucha sin pedirles cuentas de nada» (Martin, 2000, p. 97). C. Martin remarca bien la oposición existente entre el estrés y el malestar cotidiano frente al clima de bienestar y presente en esos lugares de culto. J. Sánchez contrapone a la sociedad excluyendo los niveles populares, los espacios formados por los movimientos religiosos basados en «la solidaridad en todas sus formas, el reconocimiento social, la confianza, la familiaridad y la participación colectiva» (Sánchez, 2001, p. 573). En una entrevista, el historiador evangélico peruano T. Gutiérrez expresa así la experiencia evangélica: «los fieles descubren allí su dignidad»; «la fe evangélica valoriza a la persona» (Dietschy, 2007).

Si tras los primeros análisis sobre el pentecostalismo los autores percibían un nexo entre pobreza, exclusión y conversión, todos ellos insisten también en cómo estas situaciones denigrantes se invierten aportando a los fieles una dimensión de respeto por ellos mismos gracias al reconocimiento. J. P. Willaime presenta así los primeros análisis sistemáticos sobre el pentecostalismo: «Elena Cassin analizó, en la década de 1950, el desarrollo del pentecostalismo en Italia del sur y constató que sus fieles provenían “sin excepción, de las clases más desfavorecidas”,

ella llamó a este movimiento “la religión del orgullo pobre”. En esta misma línea de pensamiento comenta Hollenweger en 1972, “el italiano explotado y desesperado encuentra su dignidad humana”. Como un hijo de Dios entre otros hijos de Dios, él es tenido en cuenta» (Willaime, 1999, p. 19). El pionero en los estudios del pentecostalismo en América Latina, C. Lalive d'Épinay, señala la diferencia entre las condiciones habituales de los pobres y las que ofrecen los pentecostales en estos términos: «proporcionando la certeza de la salvación, la seguridad de la comunidad y cierta forma de dignidad humana, el pentecostalismo logra canalizar una fracción importante de las masas populares» (Willaime, 1999, p. 18). Actualmente muchos autores subrayan la importancia de la integración social, expresa o indirectamente. J. P. Bastian, haciendo referencia a A. Touraine, considera que se trata de «problemáticas de clase y de reconocimiento social en una sociedad dual» (Bastian, 2008a, p. 189; Pédrón-Colombani, 1997)²⁶. De la misma manera pero con otro matiz, E. Cleary utiliza, refiriéndose a la conversión a los grupos evangélicos, un término difícil de traducir: *empowerment*, los individuos despreciados, alienados, se convierten en amos de sus propias vidas (Cleary, 1992, p. 27). A. Corten, en la misma línea comenta: el pentecostalismo «permite ofrecer a la población profundamente desintegrada socialmente una identidad social, una dignidad» (Corten, 1995b, p. 161).

La oposición entre exclusión social e integración social, en esta forma de oposición binaria, no permite como tal pensar el proceso de migración del catolicismo a los grupos evangélicos, la pregunta es:

²⁶ S. Pédrón-Colombani se expresa así a propósito de Guatemala: «las organizaciones pentecostales responden a la necesidad de identificación comunitaria y de reconocimiento a los cuales la sociedad actual urbana como tal no responde ni toma en cuenta» (1997, p. 70).

²⁷ E. Cleary pudo haber sido influenciado por el texto de Hollenweger: «La función del movimiento pentecostalista es restaurar el poder (*power*) de expresión del pueblo carente de identidad y del poder (*power*) de palabra, librándolos del temor a la pérdida de la lengua» (Willaime, 1999, p. 19).

¿cuál es la dinámica que permite a un excluido sentirse como un ser necesario, parte integrante de la creación y de su sociedad? Como nos decía un fraile franciscano peruano, Gustavo Núñez del Prado, quien acompaña a personas con dificultades: «nos gustaría saber bien cómo hacen los evangélicos para conseguir que los drogadictos y alcohólicos abandonen su adicción». Monseñor Barreto coteja en forma de broma al respecto: «cuando un alcohólico decide dejar de beber, toda su familia se ríe de él; pero si decide hacerse evangélico, toda su familia comienza a preocuparse»²⁸.

Tampoco esta oposición entre exclusión e integración puede explicar el fenómeno de las donaciones: ¿cómo es que los pobres aportan tal cantidad de dinero en diezmos u ofrendas cuando ni siquiera son capaces de cubrir sus necesidades más inmediatas? Por otro lado esta misma oposición elimina totalmente del hecho religioso la percepción que los creyentes tienen de su propia conversión. De acuerdo a las conclusiones de J. L. Pérez Guadalupe sobre una encuesta hecha a principios de la década de 1990, «el paso del catolicismo a otro grupo religioso comienza con la experiencia religiosa pero no se queda allí, se trata de todo un proceso» (Pérez Guadalupe, 2002, p. 329). Si hacia el final del camino el creyente se convierte en fiel, se identifica con una comunidad, se inscribe en un grupo, la primera etapa podemos considerarla —por otro lado— como un hecho personal; las personas interrogadas dan como motivo principal de su conversión «su encuentro con Dios» (Pérez Guadalupe, 2002, p. 329).

2.5 Algunas precisiones sobre la noción de pobreza

A todas estas dificultades se añade una simplificación de la concepción del pobre, del marginal, y la poca consideración de la evolución social.

²⁸ Esta graciosa frase, contada por una tercera persona, resume bien el pensamiento de los clérigos con quienes hemos tenido ocasión de conversar. También es la misma reacción que hemos visto en varios de los muchos testimonios.

Tras 1960, época de las primeras invasiones de los terrenos baldíos, la situación ha evolucionado. El Perú goza de una economía floreciente sin precedentes desde la década de 1990, lo cual es debido también a la explotación minera y al aumento del precio de la materia prima, los efectos se hacen sentir²⁹. A excepción de los últimos años del régimen de A. Fujimori y de la crisis mundial de 2009, las tasas de crecimiento se mantienen en el 6% a 7% y son más altas en Lima que en el resto del país. Entre 2004 y 2009, el PBI *per capita* del Perú ha aumentado un 31%. Perú es un país *emergente* donde hoy en día los banqueros invitan a invertir. Por otro lado, frente a todo esto debemos preguntarnos lo que realmente significa la pobreza en Lima. En la misma línea que H. de Soto, R. Arellano subraya que «la pobreza ha sido mal medida porque no se toman en cuenta, entre otras cosas, los bienes patrimoniales adquiridos de manera informal. El pobre no es tan pobre si se considera que sus bienes, aunque no estén registrados, representan una riqueza importante» (Arellano & Burgos, 2010, p. 131). A dichos bienes hay que sumar todos los trabajos informales en los que participa la familia y que ella misma no puede medir. En las barriadas a menudo las familias son amplias, bajo un mismo techo cohabitan también los abuelos y los sobrinos provincianos; además, las familias tienden a agruparse para ayudarse a mejorar sus condiciones de vida, y es frecuente que varios hermanos compren o invadan un terreno juntos para construir allí cada cual su casa. Para sobrevivir se conforman pequeñas empresas familiares:

²⁹ Perú es uno de los primeros productores mundiales de oro. En los diarios se han publicado muchos artículos sobre la historia de la mina de Yanacocha, la cual ha traído como consecuencia el enfriamiento de las relaciones con Francia al final del régimen de A. Fujimori y que concluyó gracias a un juicio en los Estados Unidos ganado por Francia, en el que acusaban a la compañía de procedimientos ilegales. Perú es también uno de los principales productores de plata y cobre, así como de gas natural, hierro, y de petróleo pero en menor cantidad. La explotación minera implica muchos conflictos en el Perú, impuestos, relaciones comerciales, nexos con la población local, problemas ecológicos...desafortunadamente, hoy la explotación requiere poca mano de obra no calificada, y las consecuencias directas hacia la población no son tomadas en cuenta.

«hay numerosos casos de familias enteras dedicadas a la fabricación de ropa, a la confitería, comercio al por mayor o al detalle [...] todos participan, desde niños hasta los ancianos» (Arellano & Burgos, 2010, p. 123). Además, la informalidad —como bien lo remarca F. Durand— a menudo bordea el delito; sin hablar del crimen organizado, la piratería campea en Lima: copias de libros, películas, etcétera.

En este contexto de informalidad es muy difícil medir bien la pobreza, pero los sociólogos se valen de diversos parámetros. En cifras absolutas, hay más miembros de la clase media en las periferias de Lima que en los barrios tradicionales (Matos Mar, 2004, p. 133; Durand, 2007, p. 49). Las estadísticas dadas por el sociólogo J. Matos Mar ilustran la situación: en 2004, en la barriada norte donde se moviliza el mayor capital, 25% de los habitantes no son pobres, 30% son pobres, 27% son muy pobres y el 17% son extremadamente pobres (Matos Mar, 2004, p. 135)³⁰. Las respuestas a los cuestionarios de los censos aportan también otros índices significativos: más del 80% de las viviendas cuentan con una nevera, 85% con televisor, 30% con servicio de cable. Como afirma R. Arellano, la capacidad de ahorro es homogénea en toda la capital, lo cual demuestra que «los habitantes de las zonas más pobres pueden gastar más de lo que creemos»³¹. Si bien la miseria está casi eliminada de la capital, sería absurdo pretender que la pobreza también haya desaparecido. Sin embargo, en este contexto de crecimiento donde visible y rápidamente la situación cambia, donde las «historias de éxito» ya no son excepciones, donde los medios,

³⁰ En 2010, el metro cuadrado es más costoso en el barrio Los Olivos, ocupado por migrantes, que en Miraflores, barrio tradicionalmente de media a pequeña burguesía. A principios de la década del 2000 se nota ya una actitud positiva de cara al futuro según una encuesta sociológica; «los habitantes de Los Olivos tienen una visión optimista del futuro, 74,2% piensan que sus hijos tienen o tendrán mejor situación económica que ellos; 14,5% creen que la situación futura será igual a la actual, es decir, no cambiará; y sólo el 9,6% cree que la situación será peor» (Pedraglio, 2003, p. 73).

³¹ Estos resultados se encuentran en el sitio de los censos INEI de donde han sido tomados y analizados por R. Arellano (Arellano & Burgos, 2010, p. 139).

para regocijo de los políticos, anuncian cifras de crecimiento impresionantes, los pobres tienen la esperanza de ver cambiar su situación. Ellos pueden proyectarse hacia un mañana mejor. Índice de esta esperanza ha sido la evolución de la popularidad del actual presidente de la República, O. Humala. En las elecciones de 2006, O. Humala, fue percibido como un candidato ligado al presidente H. Chávez, representando entonces la oposición al sistema neoliberal y como figura de quien podría encausar la economía actual: su popularidad tiene más auge en las zonas pobres, en el sur del país y en los Andes, que en Lima. En las elecciones de 2011, O. Humala se distanció de H. Chávez, con lo cual obtuvo mayor popularidad en Lima. En 2012, decidió seguir la política de su predecesor, A. García, y favoreció los contratos mineros. Esta actitud revirtió su base de apoyo tradicional haciéndolo más popular en Lima que en los Andes.

En este cuadro de cambios veloces y de esperanzas sobre un mejor porvenir, R. Arellano propone clasificar a los habitantes de la ciudad no solamente sobre la base de sus ganancias sino también de su estilo de vida, de manera que sus categorías correspondan a las actitudes frente a la vida, es decir, al trabajo, el ocio, al resto de la familia, categorías comunes a todas las clases sociales. Él distingue seis grupos distintos: los sofisticados 7,7% (pertenecientes a las clases elevadas (A,B,C), de buena educación, cosmopolitas, modernos, liberales, sobre todo jóvenes), los progresistas 20,8% (hombres de todas las clases sociales, capaces de innovar, de tomar riesgos, deseosos de cambiar rápidamente su situación), los modernos 25,3% (mujeres de todas las clases sociales que estudian, trabajan, buscan la realización de sus aspiraciones como madres o mujeres), los adaptados 19,8% (hombres trabajadores, abocados a sus familias, desean la preservación del *statu quo*), las conservadoras 19,1% (mujeres totalmente orientadas a sus familias, sobre todo piadosas y tradicionales), los resignados 7,2% (hombres y mujeres de las clases más bajas, C, D, E, en general personas maduras que no quieren tomar riesgos, migrantes de primera generación que añoran

su tierra natal) (Arellano & Burgos, 2010, p. 84)³². Estas categorías muestran que un porcentaje importante de la población es dinámico, orientado hacia el futuro y ávido de promoción social y financiera.

Además de las buenas condiciones económicas, el factor tiempo juega también un rol esencial. Ya no estamos en la época en la que los limeños tradicionales podían excluir y denigrar a los provincianos. Hoy día la capital pertenece más bien a esos migrantes que la han transformado. En efecto, después de las primeras invasiones a mediados del siglo XX, los migrantes se han instalado, y para sus hijos y nietos la provincia de donde es originaria la familia no representa ya un puerto de vuelta. Hoy 12,7% son limeños de origen (padres y abuelos) 7,6% (abuelos provincianos), 43,5% (padres y abuelos provincianos), 36,2% (migrantes) (Arellano & Burgos, 2010, p. 77)³³. Los migrantes y descendientes de migrantes forman la inmensa mayoría de la población. Se ha creado una cultura formada a partir de las distintas tradiciones que han evolucionado las unas en contacto con las otras. En Lima se ofrecen todos los platos regionales, y en el medio musical los ritmos se recomponen para crear danzas nuevas. Esta mezcla de géneros es también llamada «cultura chicha», un conjunto ecléctico, informal, amalgamado sin discriminación y fuera de contexto, formando una imagen que se ha hecho alegórica de Lima.

A pesar de la evolución de la ciudad, mucho menos señorial, donde la provincia está por todos lados y no produce el mismo rechazo de otros tiempos, el fenómeno de la exclusión no ha desaparecido, al contrario, ha tomado otras formas, en particular la forma de la desigualdad,

³² R. Arellano remarca que desde la primera edición de su libro en 1996 hasta el año 2010, en que se produce la segunda edición, él se ha visto obligado a cambiar las categorías para que sigan siendo pertinentes. En el espacio de una década la evolución se basa en un gran deseo de cambio y de adopción de actitudes innovadoras.

³³ R. Arellano apunta que según las barriadas, la proveniencia de los migrantes es distinta. Al norte se ubican los que vienen del norte del país, al sur aquellos provenientes del sur del país y de la sierra, y al este, aquellos provenientes de la sierra central.

que es una de las más elevadas en el mundo; pero en cambio, se duplica la dinámica social de enriquecimiento y movilidad³⁴. Por tanto, los cambios religiosos deben ser comprendidos en este contexto que no es solo de marginalización sino, además, de movilización social.

³⁴ Según la opinión de J. Larrain tomada por J. Matas, «la presencia de excesivas ilegalidades no permite una adecuada sociedad inclusiva» (Bastian, 2007a, p. 14).

CAPÍTULO 3

TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

P. Ricoeur presenta así su última obra de reflexiones sobre el reconocimiento social:

[...] la investigación ha sido suscitada por un sentimiento de perplejidad sobre el estatus semántico del término “reconocimiento” en el plano del discurso filosófico. Es un hecho que no existe una teoría del reconocimiento digna de tal nombre a pesar de existir una o varias teorías sobre el “conocimiento”. [...] Otorgando el título de “recorrido” y no de “teoría” a este discurso, intento subrayar la persistencia de la perplejidad inicial que ha motivado esta investigación y que no suprime la convicción de haber construido una polisemia ubicada a medio camino entre la homonimia y la univocidad (Ricoeur, 2004, p. 11)¹.

P. Ricoeur distingue tres perspectivas sobre el tema, a nosotros, sin embargo, nos interesa exclusivamente su tercer estudio sobre Hegel y A. Honneth, «El mutuo reconocimiento», el cual considera el reconocimiento en el sentido de reciprocidad. No es nuestro objetivo proponer

¹ Mientras que la noción de «reconocimiento» es apenas abordada en filosofía, ella ha sido recientemente objeto privilegiado de varios cursos y estudios; varias facultades ofrecen hoy día un curso sobre el «reconocimiento», interés que puede comprenderse en un contexto occidental de cohabitación con otras culturas.

un estudio filosófico sobre dicha noción, pero a partir de las reflexiones desarrolladas por algunos autores sobre el terreno de la filosofía ética social, pretendemos profundizar el fenómeno de conversión y, más generalmente, el motivo de la atracción que los grupos evangélicos ejercen sobre la población excluida.

3.1 Presentación de la teoría de A. Honneth

Hegel, en sus primeros escritos, sus primeros análisis semánticos, toma las intuiciones de Maquiavelo y Rousseau, y criticando la teoría de Hobbes, desarrolla un modelo de «lucha por el reconocimiento» (Honneth, 1997b, p. 240). Él quería reconstruir en términos filosóficos el proceso de identificación de una comunidad ética, concebida como el desarrollo gradual de una lucha por el reconocimiento (Honneth, 1997a, p. 80). En esta dinámica, primer borrador de la dialéctica del amo y del esclavo, lo negativo juega el rol motor que impulsa hacia la conquista progresiva de la igualdad concebida en términos institucionales; esta teoría se inserta en las perspectivas éticas y legales. P. Ricoeur afirma: «de la confrontación con Maquiavelo y Hobbes, resulta la intención de reorientar la idea de lucha, que Hobbes interpreta como lucha por la supervivencia, en el seno de una lucha por el reconocimiento mutuo. Como tal, la lucha por el reconocimiento ocupa el lugar de la desconfianza que aquel Galileo de la política colocó al centro de la trilogía de pasiones que alimentan la guerra de unos contra otros» (Ricoeur, 2004, p. 275). Esta perspectiva intersubjetiva fue abandonada por Hegel en favor de un sistema de filosofía de la conciencia. En sus últimos escritos el tema acaba siendo un elemento menor, particularmente en su filosofía del derecho.

El renacimiento del interés por este tema se debe a los trabajos de Axel Honneth. Afirma P. Ricoeur: «lo que Honneth guarda de Hegel es el proyecto de fundar una teoría social de tenor normativo», evitando «el monologismo de una filosofía de la conciencia donde es el motivo

que fundamentalmente se opone a sí mismo mediante la diferenciación» sobre la base experimental de la psicología y la sociología (Ricoeur, 2004, p. 294). Al igual que Hegel, A. Honneth percibe el reconocimiento como una dinámica de tres niveles: el amor, el derecho y la estima social, que se despliegan en una lucha contra la humillación. En consecuencia, A. Honneth considera al desprecio y a la humillación como ofensas morales que afectan psicológicamente e incluso destruyen a la persona que las sufre. «La vergüenza social representa aquel sentimiento moral en el cual se experimenta esta pérdida del respeto a sí mismo, que comúnmente conlleva a la aceptación pasiva de la humillación» (Ricoeur, 2004, p. 196). Aquello que nos amenaza juega pues un rol motor impulsando la evolución en la persona para poder escapar de la destrucción. Tomando las categorías de Hegel y desarrollándolas a partir de las búsquedas en la psicología, él delimita tres tipos de ofensas en contrapartida a los tres tipos de reconocimiento. La primera priva a la persona de su bienestar psíquico y físico (tortura, violación); la forma de reconocimiento que corresponde a esta amenaza es el amor. La segunda niega a la persona su responsabilidad moral, su capacidad de juicio (fraude, engaño, discriminación); la forma de reconocimiento que a esta corresponde es la legalidad. La tercera no valoriza las capacidades ni la existencia del otro; por el contrario, su forma de reconocimiento son la estima y la solidaridad social (Honneth, 1997b, p. 245, 1997a, p. 114).

3.2 Pertinencia de la teoría de A. Honneth

En el marco de un grupo pentecostal, llevando a la práctica las tres formas de reconocimiento, el «cholo» humillado, muchas veces caído en el alcoholismo, las drogas, la delincuencia, el asesinato o en el intento de suicidio, puede reconstruir su personalidad y convertirse en un elemento positivo y activo dentro de la comunidad. La exclusión, aunque afecte sobre todo a los niveles más bajos de la sociedad, también existe en otros espacios. El pastor M. Bardales lo ha comprendido bien.

Él ha realizado un estudio de mercadeo en un buen barrio donde pensaba establecerse, eligiendo como una de las directrices de pastoral a los «excluidos del barrio», los cuales son en este caso aquellos divorciados deseosos de volver a contraer matrimonio.

Las tres formas de reconocimiento del amor, el derecho y la estima social favorecen en conjunto las condiciones en las cuales los sujetos humanos pueden alcanzar una actitud positiva hacia sí mismos; sólo cuando ésta ha adquirido mediante la experiencia de las tres formas de reconocimiento una suficiente base de confianza en sí misma, de respeto y de estima de sí, es entonces cuando la persona está en la capacidad de comprenderse plenamente como un ser a la vez autónomo e individual, de identificarse frente a sus motivaciones y deseos (Honneth, 1997a, p. 202).

En estas comunidades, el reconocimiento del amor corresponde a la emotividad del culto, profusamente remarcada en la calurosa bienvenida que ofrecen los fieles destinados por ministerio a esa labor, y en el tema omnipresente del amor de Jesús. En la década de 1990, evangélicos y carismáticos se saludaban comúnmente con un «Jesús te ama». Esta forma de recibir afectuosamente a todos es una de las características del pentecostalismo tras su aparición. El teólogo A. Anderson, en su presentación de la teología pentecostal, afirma: «los pentecostales, con su apertura a todos, sin distinción de raza, clase o género, llevan a cabo una democratización del cristianismo, una protesta contra el *statu quo*. La manera en que William Seymour comprendía el bautismo en el Espíritu incluía la dimensión de una igualdad social, racial y de género dentro de la familia de Dios, y una dimensión de amor para todos» (Anderson, 2005, p. 603)². El reconocimiento del derecho

² A. Anderson matiza que en la práctica, los pentecostales no siempre han luchado activamente por la abolición del racismo. Por otro lado, la cuestión femenina es compleja: en los grupos pentecostales, las mujeres, quienes sufren humillación y exclusión en una sociedad marcada por el machismo, son reconocidas y juegan un rol importante; sin embargo, logran muy rara vez ocupar posiciones de mando. Para una discusión

corresponde a la posibilidad de convertirse en miembro, de poder contar con el apoyo del grupo y de Dios; y finalmente el reconocimiento de la estima de sí corresponde a la iniciativa de los fieles que son alentados a invitar a nuevas personas, a trabajar en la promoción del Reino de Dios y a sostener financieramente al grupo. Sin querer ni poder entrar en el tema de los milagros ya mencionado —que ameritan un trato particular—, en esta perspectiva, ellos forman parte del reconocimiento del amor, de la toma en cuenta de nuestras necesidades de un Dios padre y madre (padre con entrañas de madre según la expresión bíblica), atento y cariñoso.

Frente a la humillación de origen social, que tiene por efecto la destrucción de los individuos, los grupos religiosos ofrecen a miles de individuos una solución basada en la reconstrucción de su personalidad sobre otras bases. Incluso si las historias de conversión se formatean de manera que correspondan «a las normas del grupo y a su estilo discursivo», según afirma E. Cleary, es necesario que reflejen también un camino de vida real y una transformación innegable (Steigenga & Cleary, 2007, p. 22)³. En la investigación realizada por M. Marzal en la parroquia pobre de El Agustino en 1987, el principal motivo dado por los fieles de los grupos evangélicos para explicar su adhesión era el cambio de vida; otros motivos importantes citados eran el descubrimiento de la verdad de la Biblia, experiencia de Dios, sanación, fraternidad de la comunidad, todos los cuales juegan un papel en el proceso de reconstrucción (Marzal, 1998, p. 390). Las reflexiones de A. Honneth funcionan sobre la base de la oposición humillación/reconocimiento correspondiendo especialmente a la realidad limeña, y en muchos casos, permiten reestructurar en un proceso articulado de conversión

sobre el tema ver: B. Martin, «The Pentecostal gender paradox: a cautionary tale of the sociology of religion», en R. K. Fenn (2001, p. 52).

³ Para la importancia de la transformación véase: A. Corten, «Pentecotisme et néo-pentecotisme au Brésil» (1999, p. 169). A. Corten subraya la importancia de los problemas personales en el origen de la entrada en los grupos evangélicos.

las principales características aclaradas por los especialistas del tema: la emoción, los milagros y la solidaridad para sobrevivir, la comunidad para evadir la anomia, la experiencia sobrenatural para dar un sentido a la vida (Steigenga & Cleary, 2007, p. 16; Cleary, 1997, p. 2)⁴.

J. L. Pérez Guadalupe, sin hacer referencia a A. Honneth, sobre la base de una muestra de limeños conversos al evangelismo en la década de 1990, delimita tres etapas sucesivas del proceso de conversión intercaladas en las fases del reconocimiento publicadas por A. Honneth (Pérez Guadalupe, 2002, p. 329). La primera etapa, denominada «personal», corresponde a una experiencia de «conversión religiosa» que el sujeto experimenta como un encuentro con Dios, es decir, reconocimiento del amor de acuerdo con A. Honneth. Como bien remarca M. Marzal: «cuando las iglesias nuevas buscan adeptos no pretenden una conversión de la cabeza, sino una conversión del corazón» (Marzal, 1988, p. 418)⁵. La segunda etapa, denominada «comunitaria», corresponde a una adhesión a la comunidad religiosa que el fiel justifica por su convicción de que Dios está presente en tal grupo: reconocimiento del derecho. La tercera etapa, denominada «doctrinal», corresponde a la aceptación total de la doctrina del grupo, la cual representa para el fiel la verdad revelada por Dios en su totalidad. J. L. Pérez Guadalupe, interesándose en las diferentes fases de adhesión no continúa el razonamiento

⁴ De manera sintomática C. Tovar (2010, p. 213) filósofa, directora del proyecto «Reconciliación e Inclusión» del el Instituto Bartolomé de las Casas, retoma las teorías de A. Honneth que considera más pertinentes para abordar la situación social peruana. Sin embargo, su perspectiva de búsqueda no corresponde a la nuestra: su artículo es una comparación de las teorías de A. Honneth y del teólogo de la liberación G. Gutiérrez, mostrando cómo ciertos temas son comunes a ambos autores.

⁵ La relación entre experiencia religiosa y reconocimiento del amor puede no parecer evidente. En efecto, varios autores han estudiado la experiencia pero no la han descrito en tales términos; sin embargo, en los grupos evangélicos el acento es puesto sobre el trato afable, la atención al otro, todo un grupo de factores propicios para que el neófito se sienta aceptado. El reconocimiento del amor es por lo tanto un aspecto de la experiencia religiosa.

y análisis de esta tercera etapa; cuando el fiel acepta y hace suya la doctrina acaba convirtiéndose en miembro activo, es decir, un prosélito convencido: reconocimiento de la estima de sí.

M. Aubrée distingue también tres fases que corresponden a la progresiva inserción en el grupo hasta la definitiva integración del fiel. Ella denomina a la primera fase como «simbiótica», la comunidad es vivida como un «lugar de refugio» frente a las condiciones adversas que la rodean. En la segunda fase, «fase de competición», el fiel se reconoce a sí mismo como un «predestinado», «elegido por Jesús», se integra al grupo en cuyo seno forja su lugar dentro de la jerarquía, en función de su nivel de santificación, medido según el criterio de la manifestación de los dones del Espíritu Santo. La tercera fase corresponde a aquellos que han vencido la competencia interna y que son considerados como «más santos», ejerciendo un poder e instruyendo a otros dentro del grupo (Aubrée, 2002, p. 53). M. Aubrée se interesa particularmente en el proceso de integración y de formación de líderes evangélicos, no obstante, en estas tres etapas se encuentran implícitas las distinciones de A. Honneth; el reconocimiento de la estima de sí se situaría entre la segunda y la tercera fase.

3.3 Política y lucha por el reconocimiento

Con distintas terminologías, la teoría de A. Honneth da cuenta del proceso de conversión e integración, y permite recuperar las categorías propuestas por otros autores. Asimismo presenta el beneficio de una perspectiva más global sobre el sujeto, teniendo en cuenta las características de la sociedad peruana, y sobre todo propone una interpretación de la dinámica del proceso: la humillación como motor que impulsa al individuo a reencontrar la estima de sí. Además, sus reflexiones nos permiten considerar una articulación entre la perspectiva del creyente, las estrategias de los líderes de las iglesias y los juegos del poder político. El proceso de reconocimiento individual se engrana en cada quien dentro del grupo: los fines individuales que, en la relación de amor,

eran necesariamente limitados al estrecho campo de una relación primaria, son en la relación jurídica y dentro de la comunidad valores fundamentalmente accesibles a las generalizaciones sociales. A partir de esta generalización categorial podemos ya hacernos una idea básica del significado que la lucha social debe revestir en el marco de nuestras reflexiones: he aquí el proceso práctico en cuyo curso las experiencias individuales de desprecio son interpretadas como experiencias comunes a todo el grupo, de manera que se motiva a la reivindicación colectiva de relaciones de reconocimiento más amplias (Honneth, 1997a, p. 195).

El individuo identificado con la colectividad asume y hace suyos sus intereses. La dinámica individual de reconocimiento se inserta en la dinámica colectiva «desarrollando una identidad colectiva» (Honneth, 1997a, p. 195)⁶, según expresa A. Honneth. Pero el reconocimiento no es un simple logro obtenido automáticamente con la inscripción a un grupo; no es un estado definitivo, es un proceso, una dinámica movida por carencias —en cierta forma— imposibles de suplir, como justamente indica el título de su obra, *La lucha por el reconocimiento*. El mismo A. Honneth afirma, desarrollando sus ideas de manera más específica a fin de responder a las objeciones de N. Fraser, que «esencialmente mi idea corresponde a la hipótesis de que toda integración social depende de formas dignas de confianza, de reconocimiento mutuo cuyas deficiencias están siempre vinculadas a los sentimientos de marginación, que a su vez pueden ser considerados como el motor del cambio social» (Fraser & Honneth, 2003, p. 245).

El limeño despreciado al ser integrado a un grupo evangélico se solidariza con la colectividad. La identificación con el colectivo evangélico

⁶ La identificación y la inserción en la colectividad refuerzan el proceso de reconocimiento individual; afirma A. Honneth: el compromiso individual en la lucha política, la cual atestigüa públicamente que la capacidad del no ser reconocido es vista ya como una ofensa, devuelve al individuo una parte del respeto de sí que había perdido. A todo esto se añade, naturalmente, la experiencia de reconocimiento que suscita la solidaridad al interior del grupo político cuyos miembros gozan de una suerte de estima mutua (1997a, p. 196).

corresponde a una conjunción de factores, no solo es consecuencia de la progresiva adhesión al grupo, sino también producto de los discursos mediáticos de los líderes del grupo y de los hombres de política. Esta perspectiva permite comprender la articulación entre conversión religiosa individual y orientación política. En cada país de América Latina, con sus matices y formas de expresión diferentes, los evangélicos representan una fuerza política. No entraremos de momento en tal análisis, pues ya ha sido abordado en la obra, *L'Église catholique face aux groupes évangéliques* (Lecaros, 2012). Para ilustrar nuestro propósito tomaremos como ejemplo el rol jugado por los evangélicos durante las últimas elecciones generales en 2011⁷. Todos los partidos políticos incluyeron en su lista de candidatos a pastores evangélicos, quienes fueron situados casi sistemáticamente entre los primeros nombres. Estos, como hemos podido constatar, hacen campaña dentro de sus propias redes. Ciertos pastores no vacilan incluso en mezclar propaganda política y culto presentando al candidato de turno durante el oficio dominical. Teniendo todo esto en cuenta, actualmente en la política peruana el colectivo evangélico funciona de la misma manera como los colectivos de mujeres, empresarios, o incluso de indígenas en el mundo rural, representando de manera políticamente correcta a los evangélicos.

El análisis de A. Honneth nos permite comprender mejor porqué el discurso de reclamo de los líderes evangélicos puede tener un impacto movilizador entre sus miembros. A diferencia de otros colectivos,

⁷ La relación institucional entre grupos evangélicos y partidos políticos es compleja. Ciertos grupos, sobre todo los pentecostales, y entre ellos las Asambleas de Dios (el mayor grupo en el Perú, que afirma contar con un millón de fieles), rechazan de plano todo vínculo con la política. Por otro lado, los neo-pentecostales, muy presentes en Lima, consideran que la política es un campo de acción necesario para la promoción de una ética cristiana. En todos los casos, el voto es obligatorio en el Perú. Incluso si el grupo no adopta una posición oficial, los miembros votan al candidato con que se identifican, el cual cuida muy bien de no evidenciar el grupo al que pertenece sino que se presenta simplemente como un «evangélico», precisamente para limar las diferencias y distinguir a los evangélicos de otros grupos.

que representan un estatuto de reconocimiento pero también de reclamaciones concretas, el colectivo evangélico no puede traducirse en términos materiales y financieros⁸. Incluso para las personas relativamente pobres la cuestión no está en los pocos beneficios materiales sino en la necesidad de un mayor reconocimiento social. Los gestos de los políticos hacia los evangélicos, sobre todo en los momentos previos a las elecciones, corresponden a una intuición sobre esa necesidad de reconocimiento que anima al común de la colectividad.

La aplicación de las teorías de A. Honneth a la dinámica identitaria evangélica peruana conduce, sin embargo, a una paradoja: la del peruano que en busca de reconocimiento ingresa en un grupo que no es reconocido por el común de la sociedad. Este enfoque pareciera conducir a un callejón sin salida. El pastor de Agua Viva, G12 y congresista A. Lazo, en una conversación personal (en junio de 2010), nos contó sobre la sistemática oposición de su familia, perteneciente a una elite provincial, a su conversión al evangelismo; su padre incluso le dijo: «¿Cómo puedes unirme a los vendedores de menudencias de pollo?». Nótese que el empleo de la misma palabra «menudencia» tiene un carácter peyorativo y en cierto modo denigrante dentro de la frase. Esta aparente paradoja se entiende por la apertura de las denominaciones evangélicas a todas las clases sociales; son los únicos grupos que reciben a todos sin hacer ningún tipo de cuestionamiento inicial: la selección es un proceso posterior. Por otro lado, la similitud de las situaciones, de una parte el individuo en busca de reconocimiento, y de otra parte el grupo también en la misma búsqueda, facilita aún más el proceso

⁸ No pretendemos mediante esta observación entrar en el debate entre N. Fraser y A. Honneth ni minimizar la importancia de aquello a lo que N. Fraser llama «redistribución». N. Fraser ha criticado a Honneth acusándolo de considerar que el reconocimiento exime de la redistribución; he ahí donde A. Honneth se defiende, la redistribución juega un rol en el reconocimiento. En el caso preciso que nos ocupa, el deseo de reconocimiento rinde cuenta de la dinámica social pero sin olvidar que la inserción en un grupo evangélico corresponde también a un apoyo concreto y material proveniente esencialmente de la solidaridad de los miembros.

de identificación. Esta superposición de búsquedas de reconocimiento refuerza el movimiento colectivo evangélico y explica la exagerada importancia que toma el reconocimiento a los ojos de los electores que tienen poco que ganar materialmente.

3.4 Reconocimiento e identidad en los grupos evangélicos

Aplicar las teorías de A. Honneth a la dinámica evangélica, a pesar de las numerosas correspondencias existentes, implica una dificultad. En efecto, A. Honneth y el grupo de autores que han desarrollado las teorías del reconocimiento han trabajado sobre la base de colectivos ya existentes, sobre todo de las minorías o de las identidades marginalizadas, los grupos de migrantes, los homosexuales, las mujeres, las etnias, entre otros. Por su parte, el limeño despreciado asume en el proceso otra identidad distinta a la propia original, ahora es reconocido en tanto es evangélico, algo que él no era y en lo que se ha convertido. El homosexual, consciente de sus inclinaciones, se identifica con el movimiento gay, pero si el homosexual quisiera dejar de pertenecer a dicho movimiento no por eso dejaría de ser homosexual, ocurre lo mismo en el caso de las mujeres, de los hombres de color, de los indígenas. Esta dificultad podría ser considerada como un caso particular de la aplicación de la teoría a una perspectiva religiosa abogando sistemáticamente a la conversión⁹. Sin embargo, ella nos parece también reveladora de una dificultad en la teoría de A. Honneth.

⁹ La conversión es el pasaje de entrada en estos grupos. Según J. P. Willaime, ella constituye la esencia misma del pentecostalismo: «La experiencia emocional de la presencia divina y de su eficacia (a través de la glosolalia, la sanación, la profecía), la referencia privilegiada a la Biblia y la naturaleza del grupo religioso que se profesa —es decir, al estilo de la Believers Church que no admite sino a los conversos y espera que cada uno de ellos sea un evangelizador— nos parecen los tres elementos fundamentales de esta expresión del cristianismo que constituye el pentecostalismo» (Willaime, 1999, p. 9). Desde un punto de vista psicológico P. Y. Brandt presenta así la conversión: «corresponde a una suerte de cambio de identidad que puede ser experimentada subjetivamente como una ruptura repentina. Sin embargo, tal transformación supone todo

El proceso de reconocimiento transforma la persona. A. Honneth señala el fenómeno donde el reconocimiento conduce a la estima de sí que permite la plena realización del potencial del individuo, realización que era imposible en la situación inicial de desprecio; por decirlo en términos de A. Honneth, «se trata ahora de una persona capaz de comprenderse plenamente como un ser a la vez autónomo e individualizado, de identificar sus metas y aspiraciones» (Honneth, 1997a, p. 199). La transformación presentada sería esencialmente en el orden de la realización de un potencial¹⁰. Sin pretender desarrollar una crítica de A. Honneth en el marco de su obra, un estudio más profundo sobre el sujeto debería mostrar que la transformación, gracias al reconocimiento,

un proceso que articula una experiencia intrapsíquica y un reconocimiento por parte de los demás. Este proceso implica las reorganizaciones que se operan a ciertos niveles de la personalidad bajo la influencia de los factores sociales. [...] El sujeto reelabora la concepción de sí mismo y de los demás en referencia a un sistema de significados religiosos. Porque la identidad se construye a la interfaz de lo individual y lo colectivo. Hay que añadir que esta construcción necesita también de un lenguaje que la haga realidad. Una transformación identitaria, para ser efectiva en el cambio entre el individuo y la sociedad que lo rodea, debe ser expresada, hablada» (Brandt, 2009, p. 40).

¹⁰ La célebre investigadora canadiense del multiculturalismo C. Taylor, en un perspectiva cercana a A. Honneth, insiste también sobre la importancia del reconocimiento como «necesidad humana vital» (1994, p. 43). «Nuestra identidad está parcialmente formada por el reconocimiento o por su ausencia, o aún por la mala percepción de los demás» (Taylor, 1994, p. 41). Véase también el artículo de F. Tubino, «Ética y diversidad cultural» (en Espinosa de Rivero, 2008, p. 184). P. Ricoeur comenta así la tesis que C. Taylor presenta como política moderna: «los daños en cuestión atañen a la imagen que se hacen de sí mismos los miembros de los grupos afectados, imagen que ellos perciben como despreciativa y degradante. La gravedad de la falta de reconocimiento conlleva a que los miembros de estos grupos se crean víctimas; esto tiene su origen en la interiorización de una imagen distorsionada bajo la forma de autodesprecio» (Ricoeur, 2004, p. 332). C. Taylor no está interesada en la conformación de la identidad porque ella la aborda desde el punto de vista de la «autenticidad», tema eminentemente moderno: «podemos hablar de una identidad individualizada que la persona descubre en sí misma. Este concepto surge como un ideal de ser fiel a sí mismo y a la propia manera de ser». Por lo tanto propone «la identidad como un ideal de autenticidad» (Taylor, 1994, p. 45). La postura de C. Taylor sobre este aspecto particular en pues similar a la de A. Honneth.

es más que la simple realización de un potencial, y con mayor razón en el caso del reconocimiento. Ser reconocido en una religión implica un cambio de vida, asumir una nueva identidad, en el caso de una conversión, o asumir de manera nueva una identidad ya existente si la persona ha nacido en tal religión. Por ejemplo, una persona nacida en el seno de una familia católica que busca ser reconocida como católica debe en principio convertirse en un buen católico, adoptar el estilo de vida querido para ser aceptado como parte de la comunidad¹¹.

El reconocimiento no se produce en lo abstracto, es reconocimiento de la persona en concreto en tanto que asume una identidad particular y se adapta al molde que corresponde a tal identidad. Nos parece pues más justo concebir el proceso de reconocimiento bajo la forma de una doble dinámica o, más exactamente, de una dinámica amplificada y reforzada por un *feed-back*. La humillación es el motor inicial, el individuo bajo la influencia del reconocimiento del amor, mediante la inserción en el colectivo, adopta nuevos comportamientos acordes con el grupo que le permiten ser aceptado, ganándose por otra parte el reconocimiento de los demás; el reconocimiento renovado confirma en su camino al fiel y lo empuja hacia la toma de iniciativas, la realización de aquellas tareas que él puede asumir en coherencia con la lógica del colectivo gracias a la estima de sí mismo desarrollada

¹¹ Un evangélico o un católico podrían argumentar que para ser buen evangélico o católico deberían ser, en principio, ellos mismos, es decir, un ser humano plenamente realizado tal y como lo quiere el Creador. El proceso de conversión no implicaría entonces un cambio de identidad sino un ser «aquello que se es», con lo cual, paradójicamente, no sentirían que están siendo los *mismos*. No podemos en este momento profundizar en este debate sino que nuestra intención es hacer ver las implicaciones últimas de este tema. P. Y. Brandt (2009, p. 28) dice: «la palabra latina *conversio* ha servido para traducir dos términos griegos de distinto significado: *epistrophé* que quiere decir “cambio de orientación”; y *metanoia*, que significa “cambio de pensamiento”, lo cual implica la idea de una transformación, un renacimiento». Nótese que este debate no puede ser entendido sino en un contexto donde la verdad se concibe en términos de substancia. En la perspectiva budista donde el sujeto es parte de la impermanencia, la discusión no tendría lugar.

a través del proceso¹². El proceso de reconocimiento en el trabajo de los grupos evangélicos transforma al limeño «cholo» humillado en evangélico convencido, misionero activo y entusiasta, y eventualmente en líder respetado. En los testimonios, los términos empleados expresan la misma realidad pero desde el punto de vista del individuo: «yo era un borracho o un drogadicto, un ladrón o un asesino, agresivo contra mi mujer y mis hijos, o un suicida, adorador de imágenes (“crimen” refiriéndose a cualquier infracción) y hoy yo conozco a Dios, ya no he vuelto a beber, etc» (Marzal, 1988, p. 400)¹³. El reconocimiento inicial no corresponde con el reconocimiento final; el «cholo» humillado, hijo de Dios, potencial evangélico, no goza del mismo reconocimiento que el líder que guía a las almas perdidas: el primero es considerado como un advenedizo, mientras que el segundo es estimado. Cuando en el dominio político y legal surge la cuestión del reconocimiento y de la inserción social de los evangélicos, no se aborda el reconocimiento de los «cholos» humillados sino el de los «cholos» convertidos en evangélicos formando un colectivo y gozando de la reputación de personas honestas¹⁴. El estudio concreto del proceso de integración debe permitir una mejor comprensión de la dinámica de integración.

¹² N. Fraser, en la perspectiva de una discusión de género y de raza, aborda la cuestión de manera indirecta. Ella considera que el reconocimiento de género engendra una múltiple fijación de las diferencias, constituyendo finalmente una cadena que deviene en una forma de identidad impuesta y produce, de manera paradójica, lo contrario del reconocimiento. N. Fraser defiende una deconstrucción de las identidades que en el caso particular excede la oposición binaria entre géneros y favorece la creatividad del individuo (Fraser, 1997, véase en particular el primer capítulo, «Redistribución y reconocimiento»).

¹³ Personalmente hemos recogido numerosos testimonios más o menos dramáticos que presentan la conversión en estos mismos términos, sobre todo cuando se acusan de haber sido asesinos o personas al borde del suicidio (Pérez Guadalupe, 2004, p. 81).

¹⁴ Sin querer salirnos del tema nos parece que la toma en cuenta del fenómeno de transformación y de *feed-back* permitiría comprender mejor las integraciones exitosas o los fracasos en este terreno, y que esta dimensión debe ser incluida en las teorías de A. Honneth.

SEGUNDA PARTE
RECONOCIMIENTO EN EL CONTEXTO EVANGÉLICO

En esta segunda parte, en la perspectiva de la teoría del reconocimiento, nos proponemos analizar las características más resaltantes y más extendidas entre los grupos evangélicos. Todos los grupos, sin excepción, insisten sobre la centralidad de la Biblia, en ello se mantienen fieles a la tradición protestante. Todos demandan una contribución económica, al menos el diezmo, independientemente de los recursos de los fieles. Además de esto, después del año 2000 se ha impuesto poco a poco el sistema de células en el común de los grupos.

Los grupos evangélicos están concebidos de manera que permitan a los fieles una experiencia de reconocimiento. La estructura de estos es tal que el fiel se siente desde el primer momento bienvenido y muy rápidamente aceptado, lo cual contrasta con el universo «hostil» de su cotidianidad, según afirma M. Marzal (1988, p. 411). Nuestro análisis se basa en un estudio sobre el modo de funcionamiento en Lima de los grupos más numerosos y los más importantes, para lo cual hemos entrevistado a los dirigentes y/o líderes de cada uno de estos grupos y asistido a los cultos. También tenemos a nuestra disposición los resúmenes de los cursos del pastor D. Cauracuri llamados «manuales» por él, destinados a la formación de líderes o pastores. Ellos no tratan sobre estudios bíblicos sino sobre la manera de comportarse como pastor o líder religioso.

Están presentados como folletos impresos y estaban en uso en el año 2003, fecha en que los adquirimos en la librería evangélica¹. Estos textos son relevantes y pueden ser aprovechados con las precauciones debidas, ya que el pastor es una autoridad en la materia². En 2010, él enseñaba en cinco seminarios evangélicos de tendencias muy diversas, desde las denominaciones de tipo neo-pentecostalista como Camino de Vida, fundada por el pastor estadounidense D. Barringer, o la Iglesia Bíblica Emmanuel, fundada por el pastor y político H. Lay, hasta el protestantismo histórico con el seminario presbiteriano, pasando por el pentecostalismo de las Asambleas de Dios y de la Iglesia de los Peregrinos. Por otra parte, él fundó y dirige la Asociación Cristiana Bíblica del Perú, reconocida por el Ministerio de Educación. En el marco de esta entidad, él garantiza todos los sábados la formación de pastores que ejercen sin el beneficio de una educación formal y que, por otro lado, continúan ejerciendo otra profesión. Estos manuales tienen por objetivo facilitar las reglas de vida, y sobre todo, ofrecer las indicaciones precisas sobre la manera de transmitir el mensaje, de tocar a los otros; en este sentido, uno de los títulos es revelador: *Características de un ministerio eficaz*.

¹ Después del año 2003 estos folletos no han aparecido más en las librerías. También estaban destinados a hacer conocer al pastor mediante ofertas de cursos. El pastor, que adquirió notoriedad por este medio, no tuvo necesidad posterior de seguir distribuyendo tales manuales.

² Dichas precauciones consisten en la utilización de los textos como indicadores significativos sin considerarlos solamente como argumentos.

CAPÍTULO 4

PRESENTACIÓN DE UN CULTO EVANGÉLICO

A diferencia del catolicismo, no existe un conjunto de normas que fijen como tal el desarrollo de un culto evangélico. Por lo tanto, no es posible hacer una descripción general aun cuando en los grupos pentecostales y neo-pentecostales las etapas son similares. La primera parte del culto (entre media hora y una hora) está destinada a preparar a la audiencia, es decir, a exaltar el fervor de los participantes mediante cantos repetitivos y rimados; esto permite dar tiempo a que lleguen todos, especialmente a los que llegan tarde. La segunda parte está consagrada a la predicación: el pastor lee un corto pasaje de la Biblia, el cual puede o no, según el caso, estar coordinado con los demás pastores del grupo, y en seguida se dedica a predicar, introduciendo eventualmente otros pasajes bíblicos. El culto concluye con una oración por aquellos que asisten por vez primera y también por los que sufren alguna dolencia. Salvando estas líneas generales, cada grupo se distingue por su propio carisma. Por otro lado, más allá de las diferencias en el mensaje o en el estilo, todos los grupos desarrollan una acogida calurosa y personalizada a los asistentes: esta es propiamente una de las principales características del evangelismo.

4.1 Acogida y participación en los templos evangélicos

El curioso o el interesado que asiste por primera vez a un culto evangélico es cordialmente recibido. La acogida en el templo es personalizada. El recién llegado es identificado y rodeado por los miembros a cargo de ese servicio. Ellos hablan con él, tratan de sondear su situación religiosa, ofrecen algunas recomendaciones, aportan sus testimonios y, finalmente, como hacen los ujieres de un teatro, lo conducen hasta un asiento escogido de acuerdo a sus disposiciones, lo que en este contexto es un gesto eminentemente simbólico. En los folletos del pastor D. Cauracuri (*El sentido de ser un discípulo de Cristo*), el autor ofrece unas «recomendaciones prácticas para amar a nuestros hermanos», las cuales son una invitación a volverse hacia el otro, a recibir a los nuevos, a tomar las iniciativas para formar una comunidad unida. Consejos tales como ser el primero en saludar o esforzarse por hablar con todos los hermanos no son en realidad originales, pero es significativo que el pastor insista en ellos. La particular atención hacia los recién llegados por parte de los miembros del comité de acogida está apoyada por la importancia que les otorga el pastor saludándolos al inicio y al final de la prédica, y pidiéndoles acercarse a fin de poder orar por y sobre ellos¹. Los visitantes son enseguida llevados a parte y cada uno es colocado a cargo de un miembro que le invita a volver. En la denominación Agua Viva G12, los pastores y líderes reciben la recomendación específica de hacer sentir al visitante que es una persona valiosa.

En el culto, todo está estructurado de manera que cada quien pueda integrarse y los recién llegados no se sientan desorientados. Muchas denominaciones ofrecen cultos en quechua, particularmente las Asambleas de Dios situadas en los barrios de inmigrantes. El servicio comienza con cantos alternados con oraciones que llegan a prolongarse poco menos de una hora. Los ritmos musicales suelen ser pegadizos y usualmente son

¹ Esta llamada a acercarse para que el pastor ore por ellos ocupa un lugar particular en la liturgia, véase M. Marzal (1988, p. 412).

préstamos de la música popular. Las letras de los cantos son comúnmente sencillas y repetitivas, lo que permite unirse fácilmente al coro. La prédica es concebida en función de las necesidades del auditorio, de manera que cada quien pueda sentirse aludido y pueda así participar. El pastor D. Cauracuri —en *La oratoria, el arte de hablar en público*— insiste sobre la necesidad de conocer de antemano al público y de escoger un léxico de acuerdo a los asistentes.

Es difícil hacer un estudio sistemático y significativo sobre los temas abordados en las prédicas, sin embargo, los métodos retóricos y la manera de articular los discursos son parecidos. La prueba es que el pastor Cauracuri puede enseñar en los seminarios de varias denominaciones cuyos dirigentes usualmente compiten los unos contra los otros. El predicador debe mantener activo al auditorio. Él puede echar mano al recurso de las preguntas retóricas; estimula las reacciones, pide los aplausos, las repeticiones de consignas o los intercambios de saludo entre los vecinos. Cauracuri pide que los pastores sean físicamente dinámicos en el estrado. Estos actúan como buenos actores, pero a diferencia de una representación teatral los pastores incluyen sistemáticamente a su auditorio mediante el juego de miradas y de gestos, de manera que cada persona presente no se sienta como un espectador sino que llegue a estar convencida de que el discurso está dirigido personalmente a ella. En su manual sobre el arte de hablar en público, el pastor D. Cauracuri ofrece una presentación de los métodos retóricos clásicos otorgando importancia a la presentación física y a los gestos; él insiste particularmente sobre la «mirada», su expresión «afectuosa y dulce», su dirección bien orientada hacia el público con una mención particular del blanco de los ojos que «no debe estar muy visible ni hacia arriba ni hacia abajo, ni a izquierda o derecha», en pocas palabras: los ojos no deben hacer preferencia alguna hacia un sector particular del público.

En última instancia, el objetivo está en asegurar que el público asuma el discurso. El predicador ilustra sistemáticamente los textos bíblicos mediante ejemplos muy concretos de la cotidianidad extraídos

de su propia experiencia y del testimonio de otros creyentes². El pastor D. Cauracuri insiste en el acento de veracidad que debe tener el testimonio: «no se debe comenzar con “escuché por ahí que...” sino con “en tal circunstancia ocurrió que...”». Muchas prédicas que hemos escuchado consisten en una breve presentación de un pequeño pasaje evangélico y la puesta en escena de un caso ejemplar mostrando cómo ese pasaje debía vivirse en la cotidianidad; los efectos gratiosos son hábilmente requeridos (consejo del pastor D. Cauracuri)³. Por ejemplo, un pastor de la MMM dedica todo un sermón a la invitación de un perfecto evangélico que nunca bebe alcohol a una reunión familiar para festejar el cumpleaños de su madre, situación conflictiva que afrontan todos los creyentes divididos entre las reglas de vida en familia y los principios evangélicos⁴. El contenido de la prédica misma se construye por el principio de una dinámica entre el texto bíblico y los ejemplos extraídos de la vida ordinaria. El pasaje escogido suele ser corto, dos o tres versículos a penas. La contextualización es inmediata. La aplicación a lo cotidiano se hace a partir de una interpretación literal e inmediata, de manera tal que el texto pareciera hablar directamente a los peruanos reunidos allí. En las conversaciones personales que hemos sostenido con los conversos evangélicos, una expresión sintomática apareció con mucha frecuencia: «Dios me habló en este lugar».

El «yo» del pastor, que es un hombre (o más raramente una mujer) casado, padre de familia, se dirige al «tú» del fiel que puede identificarse con él, lo percibe como un hombre cercano y capaz de comprenderlo.

² Para la importancia de los testimonios véase A. Andersen (en Ford, 2005, p. 602).

³ En las librerías de las denominaciones se encuentran libros, a menudo traducidos del inglés, destinados a ayudar a los predicadores a preparar sus discursos, como por ejemplo el del reverendo K. Silva, *Bosquejos para predicadores* (1991), los planes propuestos siguen exactamente este esquema.

⁴ Teniendo en cuenta la importancia de la madre y de las relaciones familiares, esta situación concentra todos los potenciales conflictos interiores del creyente, lealtad a los suyos o a sus convicciones.

Cuando el pastor propone un testimonio personal, él escoge las situaciones que vive la mayoría de las personas en el auditorio. La adhesión al discurso ocurre sobre la base de una identificación y de un reconocimiento mutuo: el recién llegado es recibido (reconocimiento del amor), él escucha su lenguaje y oye hablar de sus preocupaciones (asimilación al grupo, reconocimiento del derecho). Estos criterios igualitarios se combinan con un factor jerárquico. El pastor es un hombre igual que el fiel, pero el pastor es además una autoridad que se basa en la Biblia y que pone de manifiesto su conocimiento; visualmente el estrado marca una distancia; los pastores citan constantemente la Biblia. No dudan, por ejemplo, de citar el texto original y de hacer algunas reflexiones sobre el griego o el hebreo. El pastor Cauracuri aconseja también buscar referencias científicas o datos estadísticos, una manera de adquirir conocimientos que impresiona y que no domina la mayor parte de la asamblea⁵.

En el organigrama de la comunidad, cuando el fiel es ubicado encuentra fácilmente su lugar: portero, guardián, vendedor, músico, cantor, colector de limosna, dirigente del rezo o colaborador en la imposición de manos; a cada función está asociado un uniforme, y algunos grupos como la Iglesia Fuente de Bendición (IFDB) tienen una decena de uniformes de formas y colores diferentes⁶. Nuevas perspectivas de prestigio y de honor se abren para el fiel. El sueño de promoción que en sí era difícil de realizar socialmente se hace factible en el seno de la comunidad y puede incluso salirse del limitado ámbito del grupo.

⁵ En casi todas las prédicas que he escuchado las referencias al griego o al hebreo eran sistemáticas, cosa que no es así en el catolicismo. El pastor D. Cauracuri da algunas referencias en griego que están siempre presentes en los planes preparados por los predicadores (Silva, 1991). Podemos imaginar el impacto de este tipo de referencias en un país donde los profesores de griego seguramente pueden contarse con los dedos de la mano. De acuerdo a nuestra experiencia, los datos estadísticos y las referencias están siempre presentes en las prédicas.

⁶ Iglesia Fuente de Bendición, sitio del Perú, antena a los EE.UU. (www.ifdb.ws). Consultado el 20/2/2009. A. Anderson considera que el «pentecostalismo ofrece un mayor compromiso a sus miembros ordinarios que otras iglesias» (2005, p. 601).

El pastor es un hombre como el fiel, casado, padre de familia, que tras años de esfuerzos asiduos, alcanzó ese puesto de autoridad; así, en teoría al fiel nada le impide llegar al mismo nivel⁷. Cada comunidad de cierta importancia ofrece a sus miembros una formación, una serie de cursos o sesiones, al término de los cuales el fiel puede aspirar a convertirse en pastor o al menos en animador pastoral; en ocho meses un fiel puede llegar a convertirse en líder en Agua Viva, G12⁸. En todos los casos, los miembros se transforman en misioneros a tiempo completo; son felicitados públicamente cuando traen fieles nuevos al templo: el culmen de la integración que consiste en jugar un rol activo, en vestir el uniforme, gesto identitario altamente simbólico, corresponde a la tercera forma de reconocimiento, estima de sí, que propulsa al sujeto en una acción valiosa para la comunidad y que por ende otorga valor al fiel.

4.2 Comparación con la Iglesia católica

Para comprender el impacto de un culto evangélico son necesarios algunos puntos de comparación con la misa, el equivalente católico. En una iglesia católica nadie acoge a los fieles. Además, dado el tamaño reducido de los locales en comparación al aumento de la población, muchos deben permanecer de pie o apretados en los bancos⁹. J. L. Pérez Guadalupe, en un libro de reflexiones pastorales, y cuyo título resulta evocador: *Bajar a Dios de las nubes, una alternativa católica al incremento de las llamadas "sectas" en América Latina*, utiliza la expresión «sentimiento de invisibilidad» para referirse a la sensación de los católicos

⁷ J. P. Bastian considera que los grupos evangélicos «ofrecen a los sectores subalternos una capacidad de convertirse en líderes que les es negada por la sociedad» (1997a, p. 210).

⁸ Muchos pastores no han trascendido a un nivel elevado de formación, poco menos de la mitad no han llegado más allá de los estudios de secundaria (AMANECER Perú, 2004, p. 105). La formación suele tener un lugar bastante posterior como lo demuestran los cursos de D. Cauracuri.

⁹ En el caso del templo evangélico lleno durante el culto, un miembro de acogida es quien se encarga de buscar sitio o aconseja amablemente llegar más temprano.

en su propia iglesia: «¿Qué pasa cuando un laico entra en una iglesia católica? Absolutamente NADA; he ahí el problema. Por lo general los laicos ordinarios no sienten que la Iglesia católica en la cual han sido bautizados sea su iglesia. Sin embargo, no sólo se forma un sentimiento de “invisibilidad”, sino también de “exclusión”: lo laicos no se sienten “reconocidos” y mucho menos acogidos en su propia comunidad eclesial» (Pérez Guadalupe, 2004, p. 84; el subrayado de “reconocidos” es nuestro).

En completa oposición, mientras que en los grupos evangélicos el pastor es el único que no viste un uniforme de autoridad y los miembros activos son quienes se visten de acuerdo a su función, en la Iglesia católica el sacerdote es el único que viste un hábito distintivo y ninguno de los laicos que lo secundan viste algún uniforme, o lo hacen con raras excepciones los ministros extraordinarios de la eucaristía, cantores, acólitos, lectores, y con excepción de los niños del coro —«invisibilidad» de los participantes laicos según la opinión de J. L. Pérez Guadalupe—. El recurso del vestuario anula la distancia en los grupos evangélicos mientras que en la Iglesia católica la refuerza. El uniforme de los miembros activos en las denominaciones evangélicas valoriza el trabajo de los fieles comprometidos pero no los separa de los demás, debido a que ellos están prestando un servicio y el uniforme es una manera práctica de identificarlos ante cualquier eventualidad; por su parte, el pastor, como personaje principal, mitiga las aparentes diferencias con los asistentes. En el lado católico, las vestimentas del sacerdote lo distinguen entre los demás y los laicos activos se confunden con el resto de la concurrencia; de todos modos ellos desempeñan un rol en la liturgia, no un servicio ante la comunidad. J. P. Bastian comenta a propósito de esta diferencia: «mientras que el poder del sacerdote católico se nutre de la oposición y la diferenciación entre el clero y el laicado, el líder pentecostal no se distingue de los fieles por su nivel educativo, su estilo de vida o su manera de vestir sino por su autoridad natural, su carisma» (Bastian, 1997a, p. 141).

Si los fieles pueden reconocer al pastor como uno de ellos, esto no ocurre en el caso del sacerdote. Se trata de un hombre que ha sido formado durante años lejos de su familia y que no vive como el resto de los mortales con una mujer e hijos. Tampoco suele provenir del mismo nivel social que sus fieles, dado que muchos clérigos son extranjeros, no obstante, aún cuando él pertenezca al mismo nivel social, seis años de seminario lo habrán transformado en un hombre aparte. Por otro lado, los sacerdotes no han sido formados de manera tan sistemática en cuanto a la retórica y al arte de la comunicación: saben escribir homilias bastante ortodoxas pero no homilias provocativas y al alcance del público. Muchos mantienen una postura hierática durante la prédica, y no puede ser de otra manera, dadas las vestiduras litúrgicas. Tampoco utilizan el recurso de los testimonios ordinarios ni de las experiencias personales. Se expresan en nombre de un «nosotros» que amalgama a todos los fieles sin que quede lugar para el «tú»¹⁰. Es necesario, claro está, y con más razón en este terreno, cuidarse de las generalizaciones. Muchos sacerdotes son cercanos y establecen con su grey relaciones muy cordiales. Sin embargo, de una parte, los estilos de vida, en gran medida debido al celibato, son diferentes, y por otro lado, las ceremonias religiosas, a pesar de los cambios posteriores al Vaticano II, delimitan el espacio entre el sacerdote y los laicos.

¹⁰ Poco antes de la Navidad de 2007 hemos tenido la oportunidad de escuchar en un mismo día una prédica en Miraflores a cargo de un pastor y luego otra a cargo de su sacerdote. El primero invitaba a considerar a Dios como el gran médico que sana todos los males, como la pobreza; el segundo pedía no dejarse absorber por la compra de regalos ni perder de vista el sentido espiritual de la Navidad. Él sabía que en entre la audiencia la angustia estribaba sobre todo en la dificultad para poder comprar los regalos. Estas diferencias que hemos presenciado corresponden a oposiciones clásicas: por un lado un cristianismo tradicional que desconfía de la riqueza, y por otro lado un evangelismo marcado por la teología de la prosperidad que hace del bienestar una promesa divina al alcance de todos los que crean en Dios. Véase, A. Corten (1995, p. 164). A tales cuestiones teológicas se añaden la sensibilidad y el conocimiento del público, así como una formación sobre la comunicación. Ciertos sacerdotes son excelentes predicadores de manera espontánea, pero queda claro que no están verdaderamente formados para esa función.

CAPÍTULO 5

BIBLISMO EN UNA CULTURA ORAL

El analfabetismo ha disminuido considerablemente en el Perú y prácticamente ha desaparecido en Lima¹. Sin embargo, la cultura se mantiene de manera «predominantemente oral», según una evaluación de C. Romero (2008b)². La socióloga muestra el funcionamiento de esta cultura a partir de la observación del tránsito en Lima. «En la década de los 90, nos preguntábamos si el Perú era una sociedad de manera predominantemente oral o escrita, debido a las consecuencias sociales que podrían entrañar para el país. La comunicación de manera oral establece el contexto y las situaciones mientras que el lenguaje escrito permite una estandarización, la proyección más allá del tiempo y del espacio». Los conductores y los peatones limeños no hacen mucho caso de las indicaciones y de los avisos. Ellos reaccionan en función

¹ El presidente A. García, en 2006, anunció que el analfabetismo sería erradicado durante su mandato. En Lima un porcentaje ínfimo de la población (1 al 2%) no han acabado los estudios primarios (Arellano & Burgos, 2010, p. 118). Sin embargo, el nivel educativo sigue siendo muy bajo. Terminar la primaria no es garantía necesaria de saber leer o de comprender lo leído.

² El artículo está publicado en el portal de la PUCP. Véase también al respecto: G. Nugent, *El orden tutelar, sobre las formas de autoridad en América Latina*, en especial el capítulo «Estado laico» (2010, p. 73 y siguientes).

a situaciones concretas, están en continuo estado de alerta esperando ver a un transeúnte despistado o a un auto atravesado. El uso del claxon permite evitar sorpresas desagradables. Cuando el semáforo está en rojo las personas no se detienen si las calles aparentemente están vacías.

El sentido de estos ejemplos es subrayar la heterogeneidad de las comunidades que viven en Lima y la presencia homogeneizante que puede ejercer una cultura que es predominantemente oral, tanto en la gestión física del territorio como en la comunicación en el espacio público. Los símbolos que orientan la circulación en la ciudad deben “leerse” de forma clara, pero si no existe el hábito de leer entonces se pierde el esfuerzo por interpretar esos signos. [...] Debe quedar claro que esta oralidad no es propia de aquellos que no leen sino que se trata de una característica general de la sociedad. Además, se acucia dado el hecho de que las autoridades locales y los funcionarios públicos no se preocupan en colocar los signos escritos para que el público se informe, ni de cambiar estos mismos signos cuando ya se han vuelto obsoletos. Por este motivo, el público que intenta leer los signos deja de hacerlo pues si bien a veces ofrecen una información adecuada, otras veces o no son válidos o son contradictorios (Romero, 2008b).

La conducta de los choferes representa un buen ejemplo de la situación, y las conclusiones de C. Romero podrían también ser aplicadas a otros ámbitos, en particular el legislativo. Los decretos y las leyes son numerosas en el Perú y la mayoría de las personas no las conoce realmente ni las aplica. El parlamento se comprometió hace algunos años a eliminar varias centenas de ellas.

5.1 Apropiación de la Biblia en una cultura oral

A pesar de que en este contexto de oralidad dominante haya enclaves de letrados e intelectuales en ciertas empresas y universidades, sigue resultando paradójico que una religión centrada en la Biblia tenga tal éxito,

sobre todo en zonas donde la oralidad roce el analfabetismo funcional³. Ciertamente, la teología que manejan los evangélicos es una «teología oral». Según el diagnóstico de J. P. Bastian, «se trata de una teología del Espíritu, de tradición oral no sistematizada, formada sobre el capítulo 2 del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, y ligada a un fundamentalismo y literalismo bíblico que rechaza toda relación cognitiva y crítica con la tradición religiosa cristiana» (1997a, p. 143). En esta cultura de la oralidad, J. P. Bastian y A. Corten consideran que la glosolalia como alabanza ocupa un lugar privilegiado en el culto y que es además un factor de igualdad. «No hace falta ser instruido ni pertenecer a un nivel del clero para “hablar en lenguas”». Por su puesto no todos los pobres «hablan en lenguas», pero el fenómeno está suficientemente extendido pues aparece «como una experiencia y un testimonio popular, como un movimiento popular» (Corten, 1995b, p. 66)⁴. Es cierto que en el contexto lingüístico peruano, donde se mezclan el quechua, el aimara y el español, la glosolalia ofrece un acceso igualitario a la palabra inspirada por el Espíritu.

A pesar de ello, en nuestras visitas a los diferentes grupos peruanos, hemos podido observar que la glosolalia ocupa un lugar marginal. Es posible que los grupos limeños sean diferentes a los observados por J. P. Bastian y A. Corten, pero nosotros pensamos que ha habido una evolución de los grupos evangélicos: A. Corten publica en 1995 y J. P. Bastian en 1997 (Corten 1995b, p. 98)⁵. El estilo de los cultos está en constante evolución, reflejo de los modelos e innovaciones traídas de afuera.

³ El protestantismo centrado en la Biblia nace y se desarrolla en una Europa esencialmente oral. Esta comparación podría aportar elementos de reflexión. Sin embargo, este dato histórico, sin duda interesante de ahondar, nos conduciría muy lejos de la América Latina actual y de nuestro propósito.

⁴ Para un estudio teológico de la glosolalia véase la tesis doctoral de G. Tchongang, dirigida por M. Deneken: *Le Christ et la salut dans le pentecôtisme* (2006, p. 141). Tesis publicada en 2009 en L'Harmattan (Paris) con el título: *L'essor du Pentecôtisme dans le monde; une conception utilitariste du salut en Jésus Christ*.

⁵ «También hay un cambio en la forma de enunciación», A. Corten parece sentir un cambio pero no insiste en el tema.

En los grupos pentecostales más tradicionales, las Asambleas de Dios, la glosolalia prolonga el canto de oración sobre las enfermedades y se limita a ese momento particular del oficio. En los grupos neo-pentecostales, la glosolalia está prácticamente eliminada de los oficios, aunque debe continuar existiendo en los grupos de oración. Por su parte, en los cultos carismáticos católicos masivos, en Lima en todo caso, la glosolalia ocupa un lugar cada vez más reducido, casi residual, de a penas algunos minutos al final de las oraciones sobre los enfermos. Por otro lado, la Biblia está siempre muy presente, un buen evangélico no la deja nunca y su libro debe estar abundantemente subrayado a color o garabateado como evidencia de que la utiliza.

En el contexto de la oralidad, ¿cuál es el rol de la Biblia? La respuesta reside en la manera de presentarla: es posible apropiarse de la Biblia, este es el reto de los evangélicos, porque ella no es propuesta solo como un libro para ser leído. Según afirma J. P. Willaime, se ha desarrollado en América Latina «un uso puramente material de la Biblia como un objeto que no se lee» (1999, p. 14). Este uso consiste en reemplazar por el libro de la Biblia o sus pasajes a las imágenes de santos o de objetos benditos de los que gusta rodearse la mayoría de los católicos: en los taxis, por ejemplo, en lugar de las imágenes piadosas o del santo protector, los choferes evangélicos colocan en lugares visibles, como el cristal del parabrisas, adhesivos con versículos bíblicos. No obstante, esta manera de usar la Biblia en tanto que libro/objeto sigue siendo relativamente periférica. Si un buen evangélico lleva consigo siempre la Biblia es precisamente para consultarla. Mercedamente, J. P. Willaime subraya la importancia de una verdadera apropiación de la Biblia: «hay un verdadero biblicismo pentecostal mediante una apropiación de las Escrituras que, aunque emocional, no excluye diversas racionalizaciones doctrinales» (Willaime, 1999, p. 13)⁶.

⁶ J. P. Willaime invita a realizar un estudio al respecto: «el análisis sistemático de la relación entre la Biblia y el mundo pentecostal sería un tema muy interesante de abordar» (1999, p. 14). Nosotros no pretendemos proponer tal estudio sistemático sino algunas reflexiones al respecto.

En su reflexión sobre la religión oral, W. Hollenweger, teniendo en cuenta el proceso de formación de la Biblia, considera que esta se presta a la apropiación por parte de los fieles poco instruidos⁷. La mayoría de los textos bíblicos concebidos para ser fácilmente memorizados provienen de las tradiciones orales fijadas por escrito luego de muchos siglos de transmisión por parte de los cuentistas y predicadores. Sin hacer violencia al texto, ellos retoman pues la forma oral inicial, particularmente mediante la recitación de las aventuras de los personajes del Antiguo Testamento, las parábolas y los dichos proverbiales. En contraste, argumentos teológicos como los desarrollados en la *Carta a los Romanos* se mantienen impenetrables para la cultura oral. En la mayoría de las homilías evangélicas las referencias a la Biblia toman un estilo cercano a la tradición oral, con representaciones puestas en escena por el pastor y citas de los proverbios. Precisamente, los libros de Proverbios y Salmos, las parábolas de los Evangelios, así como las fórmulas lapidarias de San Pablo o sus exhortaciones, ocupan un lugar privilegiado en el repertorio de los pastores⁸.

Sin embargo, la apropiación de la Biblia por los evangélicos no se limita a una reformateo del texto en versión oral. En efecto, las referencias usualmente funcionan como índice: tal palabra citada en tal o cual

⁷ W. Hollenweger desarrolla «un método que pretende volver a la tradición oral como modo principal de comunicación, con una particular insistencia sobre la experiencia concreta del creyente» (Tchonang, 2006, p. 174).

⁸ W. Hollenweger, siguiendo el hilo de esta reflexión, hace referencia al modo en que las tesis marxistas se transforman en eslogan fácilmente asimilables por la población revolucionaria poco instruida (1979). W. Hollenweger puede estar haciendo referencia a la Revolución china donde se han formado los líderes del grupo terrorista peruano Sendero Luminoso. El pensamiento del fundador, Abimael Guzmán, tomado como la cuarta «espada» después de Marx, Lenin y Mao, es muy reducido y puede fácilmente fragmentarse en consignas. Sin embargo, A. Guzmán era doctor en Filosofía por la Universidad de Ayacucho, el tema de su tesis era la noción del espacio en la obra de E. Kant. La pobreza intelectual de su teoría no puede más que sorprender: ¿se trata de una falta de formación intelectual, o más probablemente de una táctica mediática aprendida por él en China (1965)?

lugar de la Biblia. Estas listas son distribuidas a los fieles, o bien, el pastor invita a todos a apuntar en cascada el conjunto de referencias sobre un determinado tema. Este método de apropiarse de la Biblia es acorde con la *Sola Scriptura* de la reforma, reforzada en una perspectiva pentecostal (Tchonang, 2006, p. 187)⁹. Algunas veces las referencias se reducen a algunas palabras colocadas fuera de contexto, pero claras y precisas. El pastor Cauracuri, para invitar a los líderes a la lectura, echa mano de la cita de 1 Tim 4,16: «Dedícate a la lectura», o también, para convencer de que «un orador que busca el éxito debe preocuparse por su presentación física» cita la misma epístola, 1 Tim 4,16: «Ten cuidado de ti mismo»¹⁰. En la perspectiva de W. Hollenweger, el texto bíblico se convierte en tradición oral y así, en última instancia, el soporte escrito deja de ser necesario. Por otro lado, en este intento de convertir la Biblia en un «índice», el texto se mantiene indispensable en tanto que es referencial; sin embargo, sigue siendo utilizado según las distinciones de C. Romero en un contexto de comunicación mayormente oral: las referencias son insertadas en situaciones concretas, al mismo estilo que los dichos o proverbios populares.

⁹ «El pentecostalismo pone un acento particular sobre el principio de la *Sola Scriptura*, y lo eleva a un nivel de radicalidad tal que lo hace fácilmente vulnerable al fundamentalismo y al literalismo en todas sus expresiones». El pastor presbiteriano P. Arana nos ha confirmado que en el Perú no existe un medio evangélico de presentación crítica de la Biblia. Una misionera alemán, pastora luterana, Uta Ihrke, está desarrollando un proyecto con la ayuda de su comunidad de origen para establecer un centro de estudios teológicos que ofrezca una alternativa de formación que no sea fundamentalista. En 2012 el proyecto estaba aún en borrador.

¹⁰ La referencia [*Oratoria, el arte de hablar en público*] del pastor corresponde a una trozo del versículo que cambia de sentido cuando se lee fuera de contexto. Las citas del pastor están tomadas de la lista de recomendaciones dadas a Timoteo. El versículo completo 1 Tim 4,13: «hasta que yo llegue ocúpate de la lectura, de la exhortación y de la enseñanza»: la importancia de la lectura es secundaria. En cuanto a 1 Tim 4,16 («ten cuidado de ti mismo y de la doctrina; persiste en ello, pues haciendo esto te salvarás a ti mismo y a los que te oyeren»: se trata de la conclusión del conjunto de recomendaciones a Timoteo), la cita de esta manera sacada de contexto se presta a una mala interpretación.

Los creyentes poco instruidos en la lectura pueden así hacer suyo el texto bíblico. Según afirma A. Anderson en su estudio de teología pentecostal,

[...] la mayor parte de los pentecostales desarrollan una comprensión experimental en vez de literal de la Biblia. [...] Esta interpretación experimental, que es orada, cantada, danzada, profetizada y predicada en el culto pentecostal implica una comprensión bíblica desde la perspectiva de sus propias experiencias y luchas. [...] Ellos creen que la Biblia tiene las respuestas a las necesidades concretas que padecen, tales como la enfermedad, la pobreza, el hambre, la opresión, el desempleo, la soledad, los malos espíritus o la hechicería (Anderson, 2005, p. 595)¹¹.

En esta misma perspectiva, el texto bíblico utilizado en la prédica siempre es un texto breve, fácil de retener y puesto en contexto rápidamente por los testimonios y ejemplos extraídos de la cotidianidad¹². Según la evaluación de A. Corten, «en su citación continua de versículos bíblicos, el pentecostalismo funciona en referencia al corpus escrito de la Biblia. Incluso si las citas son aleatorias o rituales, estas influyen en una parte de los creyentes estimulando su voluntad de aprender a leer que luego se traduce en una baja de la tasa de analfabetismo en los medios pentecostales más desfavorecidos. Hablar de oralidad es hacer referencia a un tipo de enunciación que no está dentro del argumento» (Corten, 1995b, p. 67)¹³.

¹¹ Según M. Marzal «La interpretación literal de la Biblia lo convierte en un libro de recetas religiosas» (1988, p. 414).

¹² Nosotros hemos comprobado la eficacia de este método. Recordamos bien las historias y testimonios escuchados durante las prédicas evangélicas, así como los versículos que las ilustraban. Los textos bíblicos y los temas de predicación están escogidos de acuerdo al auditorio de manera que aborden temas esenciales siguiendo una secuencia repetitiva. En contraste, la elección de textos en la liturgia católica obedece a una lógica de comunicación escrita, es decir, «estandarizada más allá del tiempo u del espacio», en palabras de C. Romero.

¹³ El calificativo «aleatorio» no nos parece justificado. Nuestras observaciones nos condujeron más bien a comprobar lo contrario.

La lista de citas bíblicas que los fieles conocen de memoria, las referencias precisas a versículos conocidos, así como la recitación de historias y parábolas, forman el sustrato de la espiritualidad evangélica. La mayoría de cantos de alabanza en los cultos consisten en trozos de versos bíblicos repetidos constantemente (Corten, 1995b, p. 67)¹⁴. Muchos fieles escuchan estos cantos o los sintonizan en una radio evangélica como fondo sonoro para acompañar sus actividades. Los trozos de la Biblia usados así funcionan también como un remedio contra la ansiedad debido a las referencias que hacen de las promesas divinas. El uso que los evangélicos hacen de la Biblia, particularmente del libro de los Salmos, acompaña en tanto que oración individual al creyente en sus sufrimientos, dudas y alegrías, y juega un rol de exorcismo, expresándose mediante el llanto y afirmando la bienaventuranza de Dios contra toda desesperanza (Lacocque & Ricoeur, 1998, p. 287; Wenin, 2001)¹⁵. Estos versículos cortos, convertidos en alabanza, tienen una virtud cuasi mágica. Según expresa A. Corten, el lamento proveniente «de los males sociales vividos individualmente, se funde con el lamento de los salmos, proporcionando un arquetipo colectivo» (Corten, 1995b, p. 98).

Esta forma de oraciones con base en la Biblia, sean cantadas o no, es mucho más práctica y eficaz que la glosolalia. En efecto, es imposible hablar en lenguas mientras se cocina o se conduce un taxi, o incluso en familia después de cenar. Además, en una asamblea la glosolalia no es accesible a todos, en ese sentido no es seguro que ella contribuya

¹⁴ A. Corten subraya el rol de los cantos «en la tradición pentecostalista, la importancia dada al canto y a la música merecería por sí misma ser objeto de estudio. El culto pentecostal se presenta como una alternación de palabras y cantos».

¹⁵ No es nuestro fin entrar en el complejo debate de los especialistas sobre el libro (o los libros) de los Salmos. Si bien no hay un consenso sobre su formación, sobre el significado de sus personajes o temas, los especialistas están de acuerdo sobre su función como texto de oraciones que acompañaba la liturgia del Templo y la vida cotidiana. En ese sentido, desde un punto de vista teológico, el pentecostalismo representa una intuición y comprensión bastante justa sobre la Biblia.

a igualar a los miembros, de hecho, solo un quinto de los creyentes afirma haber tenido este tipo de experiencia (Corten, 1995b, p. 66). Por otro lado, el canto basado en la Biblia es accesible a todos y deja además un impacto perenne. Uno puede llevar el canto donde quiera, sea con las palabras o sea con el simple tarareo, mientras que en el caso de la glosolalia solo puede guardarse el recuerdo de tal fenómeno¹⁶.

La práctica de usar la Biblia a modo de índice no le abre camino a aquello que J. P. Willaime llama «una nueva monopolización clerical de las Escrituras basada en una división del trabajo religioso: la eferescencia emocional para las masas, la ciencia de las Escrituras para los pastores que administran la emoción de la grey» (Willaime, 1999, p. 14)¹⁷. Esta «puesta en índice» por parte de los pastores es una manera muy eficaz de controlar la entrada a la Biblia dando la impresión de fundamentar sus palabras en ella. Las colecciones de referencias bíblicas permiten tener a la mano respuestas ya preparadas frente a cuestiones difíciles, como la homosexualidad, el alcohol, la veneración de los santos, fiestas, etcétera. Por ejemplo, a propósito del uso alcohol, la referencia obligatoria es la desventurada historia de Noé que, embriagado, acaba tendido desnudo en la tienda familiar (Gn 9, 20-27);

¹⁶ El pentecostalismo está concebido como un segundo Pentecostés. En esta perspectiva es interesante notar que sigue, *nolens volens*, una evolución paralela a la de los primeros tiempos de la Iglesia. San Pablo (1Co 14, 1-19) expresa ya sus reservas sobre la práctica de la glosolalia que no necesariamente es edificante: «Si yo oro en lenguas desconocidas, mi espíritu ora, pero mi entendimiento queda sin frutos» (1Co 14,14). También es posible que el texto de san Pablo juegue un rol en la evolución del estilo de las oraciones pentecostales.

¹⁷ No estamos afirmando que los evangélicos no leen la Biblia, más bien nos preguntamos cuántos la leen de manera continua, intentando comprender el texto en su complejidad y notando sus contradicciones. M. Marzal hace referencia a la noción de «solidaridad mecánica» que une a los miembros de los grupos en una misma perspectiva, echando mano al mandato de san Pablo (1Co 1,10) (Marzal, 1988, p. 421). «Así, la libre interpretación de la Biblia, que era una de las reivindicaciones del protestantismo histórico, se ha transformado en una uniformidad de ideas y sentimientos, base de la solidaridad mecánica».

sin embargo, es curioso que el consejo de san Pablo a Timoteo (1Tim 5,23) no figure en los índices: «ya no bebas agua, sino bebe un poco de vino a causa de tu estómago y de tu continuo malestar»¹⁸. La Biblia, presentada como una colección o lista de citas, es un pretexto para justificar ciertas reglas de vida como si fueran voluntad de Dios.

5.2 La Biblia como instrumento («arma») de conversión del catolicismo al evangelismo

¿En qué consiste entonces la «estrategia pastoral bíblica» de los evangélicos que tanto temía monseñor N. Strotmann y contra la cual reclamaba una contra-estrategia durante el sínodo de los obispos dedicado a la Palabra de Dios en octubre de 2008? (Zenit, 2008)¹⁹. De hecho, en la conversión del catolicismo al evangelismo, la Biblia juega un papel esencial. En efecto, tomadas como autoridad, verdad absoluta, las Escrituras se transforman en argumento polémico imparable para refutar las doctrinas y prácticas católicas. La técnica consiste en desestabilizar al católico mostrándole la incoherencia entre lo que cree y lo que la Biblia dice. Los evangélicos están literalmente preparados para este tipo de diálogo basándose en argumentos y citas bíblicas fácilmente memorizables. El pastor D. Cauracuri, en el manual *Apologetica*, destinado a la misión frente a los católicos, los testigos de Jehová y los adventistas, propone un modelo estándar ampliamente utilizado, como nosotros hemos podido constatar en el diálogo con algunos evangélicos que querían convertirnos²⁰.

¹⁸ Desde principios del siglo XIX hasta nuestros días, pasando por el periodo de la prohibición en EE.UU., el uso del vino es un recurso polémico y de militancia exacerbada en algunas corrientes evangélicas (Plunkett, 2009, p. 247; Fath, 2004, p. 94).

¹⁹ Monseñor Strotmann invita al sínodo a desarrollar «una contra-estrategia pastoral que mejore la acción bíblica dirigida hacia aquellos que disponen de una estrategia pastoral bíblica que hace difícil nuestra acción pastoral».

²⁰ El modelo propuesto es muy original, fácil de recordar y adaptable a todas las situaciones. Por todos estos motivos resulta interesante. Esta técnica de acercamiento a los

La escena propuesta por el pastor D. Cauracuri ocurre en casa del católico al cual el misionero evangélico pretende visitar²¹. El propósito de la visita es «presentar el mensaje de las Sagradas Escrituras y hacer patente ciertas verdades que se encuentran en ellas». Se aconseja además utilizar la Biblia católica. En el caso en que el católico pregunte la religión del visitador, se les enseña a explicar que «no somos proselitistas de alguna religión sino que predicamos y comunicamos el evangelio de Jesucristo». El pastor continúa: «como estrategia, se recomienda mencionar que el Nuevo Testamento contiene los escritos de los santos apóstoles y que fue escrito hace muchos siglos (lo cual deberá impresionar, sic.). Si la conversación no ha tocado aún un tema doctrinal, es entonces el momento de mostrar con el texto bíblico la autoridad de las Escrituras». Llegados a este momento del diálogo el pastor aconseja hacer una referencia a san Jerónimo («ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo») o al Papa Pío XII para reforzar el argumento escriturístico. En el debate, previendo una eventual discusión fuerte entre el católico y el evangélico, se pide «dejar en claro que el desacuerdo no es con el visitador evangélico que se oculta tras la Biblia, sino que “el desacuerdo es con el texto bíblico mismo”». Finalmente, el pastor recomienda:

católicos con miras a sacudir su fe no es en absoluto algo propiamente peruano o latinoamericano: tiene su origen en los Estados Unidos, donde algunos predicadores y sus adeptos se especializan en este tipo de «misión» K. Keating ofrece allí varios ejemplos de diálogos (Keating, 2008, p. 97). El autor es el fundador del grupo Catholic Answer, cuyo objetivo es aprender a contrarrestar los argumentos evangélicos.

²¹ Esta visita con la Biblia en la mano está lejos de ser un mero acercamiento misionero. Otro procedimiento consiste en abordar a las personas en un parque y proponerles un cuestionario donde figura la pregunta: si murieras hoy, ¿a dónde piensas que irías? Otras posibilidades: jóvenes en un parque que ofrecen oraciones por los transeúntes. Si bien la entrada en materia puede ser diversa, el proceso de persuasión siempre tiene lugar con la Biblia en mano. O. Favre, en un contexto europeo, nota también la importancia del contacto con una persona convincente al comienzo del proceso de conversión: «se trata de la aparición de un individuo que constituye el catalizador de la conversión y por lo tanto de la puesta en contacto con la nueva comunidad religiosa. En este sentido, nos parece que el establecimiento de tal contacto es la condición previa a la conversión» (Favreen Brandt & Fournier, 2009, p. 184).

«se debe combatir el error con las verdades bíblicas. Durante la conversación no se desvíe de las Escrituras, son el arma eficaz para convencer y convertir a los católicos»²². Además, el pastor ofrece una serie de referencias para hacer entrar en contradicción a los católicos con la Biblia²³.

Las dos principales críticas, tomadas de los grandes temas del protestantismo son la prohibición del «politeísmo» y la adoración de representaciones sensibles (Marzal, 1988, p. 409)²⁴. No puede comprenderse el alcance de estas críticas sino en el contexto del catolicismo popular poco articulado en cuanto al conocimiento de la fe. En efecto, los católicos de a pie veneran las epifanías de Cristo o de la Virgen que están ligadas a ciertos prodigios y representadas bajo la forma de pinturas, estatuas o dibujos en la roca. El Señor de los Milagros, patrón de Lima, es un fresco pintado sobre una pared por los esclavos angoleños que sobrevivió «milagrosamente» a un terremoto que destruyó todos los edificios de la ciudad²⁵. En el sentido literal del término, el Señor de los Milagros es una imagen. Por metonimia, los peruanos se declaran «devotos de tal o cual imagen»; en esta expresión o en otras similares,

²² El texto también está lleno de recomendaciones sobre urbanidad y buena educación para no alterar al católico ni molestarlo, como evitar criticar frontalmente a la jerarquía católica, o para hacer que acepte una segunda visita.

²³ Este tipo de predicación masiva tiene un impacto sobre los católicos y los fuerza a definirse frente a la Biblia. En 1987, M. Marzal (1988, p. 160) reunió muchos testimonios de católicos de a pie que se sienten obligados a dar cuenta de sus devociones frente a las prédicas de los evangélicos. Uno de ellos afirmaba: «los evangélicos critican porque ellos leen la Biblia y la interpretan a su manera, pero ellos no saben lo que leen». En los testimonios que hemos recogido también encontramos este mismo fenómeno.

²⁴ En el documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre los nuevos movimientos religiosos de 2004, los obispos remarcan: los nuevos movimientos religiosos «expresan sus críticas agresivas contra los católicos, atacando la veneración de los santos y rechazando las imágenes». Para un estudio de la posición de Calvino sobre el uso de las imágenes, véase J. Cottin (2009). Pueden consultarse también los escritos de J. A. Mackay, fundador de escuelas en 1920 en Perú, *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo* (2004, p. 54).

²⁵ Para una presentación del Señor de los Milagros, véase M. Rostworowski, *Pachacamac y el Señor de los Milagros*, (1992).

el término «imagen» hace alusión a Cristo o a la Virgen; así, el término «imagen» es presentado como sinónimo de «Cristo». Otra confusión reveladora entre la representación y aquello que representa se hace evidente en la utilización del término «santo». Así lo presenta M. Marzal: «la palabra santo tiene dos sentidos [...] Se llama “santo” tanto a la persona a quien se rinde culto para que interceda ante Dios, como a la representación simbólica de esa misma persona. En este segundo sentido, son “santos” las imágenes de cada uno de los santos canonizados, pero esto engloba también a las imágenes de Cristo y la Virgen María» (Marzal, 2002a, p. 320). Este uso particular del término «imagen», específico en el Perú —y puede que en América Latina— junto a la confusión entre representación, santos, Virgen y Cristo, explican la facilidad con la cual el evangélico, pertrechado con el Decálogo, es capaz de confundir al católico mostrándole que es un adorador de imágenes, un pagano desobediente a Dios²⁶.

La Biblia es considerada, por lo tanto, como el arma más eficaz para conducir a los católicos hacia el evangelismo. Esta actitud permite reconsiderar la importancia de la doctrina y cuestionar parcialmente la tesis de J. L. Pérez Guadalupe. La primera fase del proceso de conversión no es, como afirman los pastores evangélicos, la recepción y aceptación de Dios en el corazón del hombre, o en términos de J. L. Pérez Guadalupe, una «experiencia de Dios», sino un tambalear la adhesión al catolicismo con lo cual se hace posible la «experiencia de Dios» en un templo evangélico. La confrontación con la Biblia y la puesta en tela de juicio de la autoridad, crean un vacío, una falta que debe suplirse. Es precisamente porque existe tal inquietud espiritual, esa duda, esa fisura en un mundo hasta ahora «teo-ontológicamente seguro»,

²⁶ El libro de K. Keating (2008) es en este sentido sintomático. Escrito en los Estados Unidos, primera edición 1990, insiste sobre temas que para los católicos peruanos no tendrían ningún sentido: el bautismo de niños, los siete sacramentos, la confesión, la presencia real, y que no suelen ser muy citados por los misioneros evangélicos en América Latina. Por otro lado, el texto no menciona el «culto a las imágenes».

siguiendo la expresión de G. Vincent, que el católico acepta la invitación a un culto evangélico con cierta expectativa (Vincent en Bastian & Messner, 2007, p. 80)²⁷. La doctrina no representa pues la realización de un proceso sino más bien un acompañamiento y una estimulación del mismo: ella sirve para crear una expectativa al principio que es totalmente asimilada al final.

Si el contacto con la Biblia representa la primera fase en el abandono del catolicismo, esta fragilidad en los creyentes podría comprenderse como consecuencia de la ignorancia religiosa. En ese sentido, la respuesta del episcopado, alentando las clases de Biblia, o las reflexiones de Monseñor Cipriani sobre la importancia del catecismo son pertinentes, incluso si los cursos no logran alcanzar masivamente al pueblo como ellos esperan. Si bien la ignorancia juega seguramente un rol, ella no es la única responsable; en todo caso, esta ignorancia no puede disiparse con algunos cursillos ni con algunas fórmulas²⁸: la estructura misma de la adhesión religiosa está en juego.

5.3 Biblia y autoritarismo; Biblia y reconocimiento

El sociólogo y profesor universitario G. Nugent desarrolla una perspectiva sobre la estructura social peruana y latinoamericana, en general, que resulta pertinente a nuestro propósito (Nugent, 2010). A partir de una genealogía de las formas de autoridad él muestra cómo el tutelaje que se instaura con la institución colonial perdura hasta nuestros días, con ciertos modelos, asumiendo como ideales a la jerarquía militar y católica. Como entrada en materia, G. Nugent parte de una

²⁷ G. Vincent caracteriza así el impacto de la reforma: «la reforma es un sismo en el mundo percibido como cercano, la irrupción de una extrañeza sin igual en un mundo que hasta entonces era considerado familiar, un mundo teo-ontológicamente seguro, a pesar de las grandes catástrofes y epidemias. La reforma trastorna el paisaje relacional y afectivo».

²⁸ Si la ignorancia fuera el único responsable, harían falta solo algunas palabras para poner todo en orden. El factor novedad en esta utilización de la Biblia juega también un rol. Cabe preguntarse si en seis años el impacto será el mismo.

constatación, la ausencia de espíritu crítico en sus estudiantes y su apatía, observación que nosotros confirmamos incluso en el nivel de las maestrías, que él interpreta así:

[...] nosotros no estamos de cara a una situación que podría ser definida como de censura, en la cual se manifiesta una prohibición explícita contra cualquier “ideología extranjera”, por ejemplo. Se trata de una forma de autoridad que asume como normal que haya personas que no pueden hacerse cargo de sus propios intereses y que deben ser guiados por aquellos que son líderes naturales. Esta disposición puede ser vista en muchos escenarios, pero hay dos ambientes en los que es particularmente notoria: el patriotismo o heroísmo virtuoso, referido a lo militar y moral, y en el ámbito de los hombres de iglesia y de administración de la fe. Las fuerzas armadas y la Iglesia católica son las organizaciones jerárquicas y cerradas donde el espacio para la creación y la superación de las normas no está en la conversación entre iguales. Es en este orden tutelar en donde ocurren efectivamente nuestras actividades cotidianas (Nugent, 2010, p. 19)²⁹.

Este tutelaje no significa que la autoridad de la Iglesia católica se ejerza enteramente sino que ella corresponde a una manera de situarse, de depender en los otros para orientar su vida.

Para nuestra intención poco importa si los católicos conocen exactamente las prescripciones de la jerarquía católica o si las aplican, solo cuenta la relación que pueden tener con la autoridad. Mientras el católico no asuma la defensa de su religión, no estará habituado a reflexionar ni argumentar al evangélico, vecino o familiar, que le abordan en la calle o vienen a visitarlo³⁰. ¿Se trata, como lo afirma J. P. Willaime,

²⁹ No se debe concluir que los católicos peruanos obedecen como un solo hombre a la jerarquía católica en todo lo referido a la vida cotidiana: la transgresión también va asociada a cierta forma de autoritarismo.

³⁰ No olvidemos que la defensa de los méritos de una religión no tiene sentido sino en un contexto multi-religioso; en ese sentido, el católico nunca ha tenido que «defender» su posición.

«de un pentecostalismo que toma a su manera la vena protestante devolviendo la Biblia al pueblo mediante una apropiación emocional que produce un cortocircuito en las mediaciones doctrinales de los dispositivos eclesiásticos?» (Willaime, 1999, p. 13)³¹. Más que de vena protestante sería justo hablar de un cambio de religión como transferencia de autoridad: según el argumento implícito del prosélito evangélico, Dios está por encima de la jerarquía católica, y la Biblia es su palabra; como tal, la Biblia está entonces encima de la jerarquía católica, por lo tanto, la Biblia es la autoridad suprema. Equipado con la Biblia, el evangélico se convence y convence a otros de estar en la verdad. Sin embargo, el acceso directo y personal a la Biblia, siendo que no es abordada sino gracias a los índices preparados por los pastores, en cierta manera no es más que una especie de señuelo; es a través de los índices que se realiza la «mediación de los dispositivos eclesiásticos». Después del pionero en la materia, C. Lalive d'Épinay, todos los autores han subrayado la estructura jerárquica, piramidal y autoritaria de los grupos evangélicos. De acuerdo a la apreciación de J. P. Willaime, «el liderazgo pastoral, en las comunidades pentecostales fluye particularmente bien en los modelos culturales de dominación de los diferentes países» (Willaime, 1999, p. 17)³². Para retomar la expresión de G. Nugent, la entrada en el evangelismo no significaría más que un cambio de tutela bajo la égida de la Biblia convertida en índice por los pastores.

³¹ J.P. Willaime, hablando sobre la emoción, hace sobre todo referencia a la situación vista en los cultos, pero puede considerarse que esta observación suya tiene un carácter general.

³² J. P. Willaime cita otros autores como S. Pédrón-Colombani, quien considera que «las iglesias pentecostales han puesto en marcha un sistema de supervisión de sus conversos extremadamente eficaz». Para J. P. Bastian, «el pentecostalismo rompe con la jerarquía católica pero restaura el modelo corporativo de control multiplicado por decenas de pastores, patronos, obispos "naturales" del movimiento que ellos han creado» (Bastian, 1997a, p. 147). En nuestras visitas a los templos evangélicos hemos notado también hasta qué punto los pastores imparten estrictas consignas de vida en sus homilías; en comparación, los sacerdotes católicos son mucho menos incisivos y precisos, y dejan un mayor margen de opción.

Pensar el catolicismo y el evangelismo en términos de autoridad conlleva a anular las diferencias entre ambos y a hacer tomar a la Biblia roles accesorios de garante de la verdad, de palabras de alabanza, ente otros; la perspectiva de reconocimiento que proponemos permite ir más allá de la aporía. Del catolicismo al evangelismo, la diferencia no debe ser entendida en términos de autoridad sino de reconocimiento. El acceso a la Biblia y a la verdad confiere dignidad al evangélico. La Biblia le abre acceso a la palabra³³. Dios necesita de él para convertir y salvar las almas —reconocimiento de la estima de sí—. Muchos sacerdotes nos han señalado con asombro la audacia de los evangélicos; algunos, poco letrados, no dudan en discutir sobre cuestiones de fe y mantenerse firmes hasta el final. Esta manera de abordar la Biblia, incluso en un contexto autoritario tradicional, anula las distinciones entre cultura oral popular y cultura escrita académica e iguala a los creyentes: no es necesario saber leer, escribir, o ir a la universidad para poder tomar la palabra y merecer ser escuchado³⁴. Esta manera de apropiarse de la Biblia la hace, en efecto, accesible a todos. El libro mismo se convierte en motivo de orgullo: mediante él, el semi-analfabeta penetra en el mundo de lo escrito que hasta entonces le era negado y le parecía incomprendible. Si la entrada en la Biblia es facilitada, ella requiere a pesar de todo un esfuerzo; hay varios grados de apropiación de la Biblia.

³³ J. P. Willaime anota: «decididamente, el pentecostalismo autoriza prestar atención a la palabra de cada quien, cualquiera que sea su condición y sus capacidades intelectuales» (Willaime, 1999, p. 16). Sin embargo, en el texto, J. P. Willaime asimila el «tomar la palabra» con el «hablar en lenguas» (al menos en ese párrafo), tomar la palabra no se limita a la glosolalia sino que el evangélico habla «a tiempo y a destiempo» de acuerdo con el modelo paulino.

³⁴ El testimonio, en terreno católico o evangélico, abre la posibilidad de hablar, pero se mantiene individual. Mientras tanto, el evangélico, armado con su Biblia crítica al clero y se hace pasar por juez capaz de juzgar las prácticas religiosas. La posibilidad de estudio no queda descartada pues cada grupo evangélico propone la formación a sus fieles. Es posible llegar a ser pastor tras formarse tardíamente en la Asociación Cristiana Bíblica del Perú, fundada por el pastor Cauracuri.

Un evangélico que ha estudiado bien puede literalmente transformar su discurso en un mosaico de citas muy apreciadas y valorizadas por sus compañeros. La Biblia así puesta a disposición de los pobres, de los «cholos» semi-analfabetas, representa un medio de promoción y de reconocimiento social³⁵. En pocos meses, un evangélico se siente preparado para disputar con cualquiera sobre doctrina y verdad.

En otra dimensión, el evangélico que era considerado como un «cholo inútil», se integra no solo en una comunidad sino además en el universo. Por su oración enraizada en la Biblia, palabra divina, el evangélico se transforma en un agente al servicio de Dios en la lucha cósmica entre el Bien y el Mal. Desde esta óptica se puede comprender mejor la fácil adopción de la teoría de la «guerra espiritual» que ha sido propagada a Latinoamérica desde los Estados Unidos. El limeño, considerado como una persona insignificante en su ambiente cotidiano, juega ahora un rol esencial en la salvación del mundo en calidad de «soldado de Cristo» (Bastian en Stolz, 2008a, p. 183)³⁶. La apropiación de la Biblia

³⁵ V. Boyer, estudiando las conversiones en la Amazonía brasileña, una población marginalizada, desarrolla comentarios cercanos a los nuestros sobre la apropiación de la Biblia por una población semi-analfabeta: «el saber evangélico, que se evidencia por el soporte utilizado en el repertorio erudito, no está, sin embargo, ligado con el registro de la oralidad, modo habitual de transmisión de la experiencia por la mayoría de la población: el libro es único y remite al texto, dominado por la repetición de los enunciados bíblicos. Se puede pensar entonces que la posibilidad de apropiarse del libro en tanto que signo de estatus social ejerce un fuerte poder de seducción sobre todos aquellos que son comúnmente calificados como ignorantes por la clase media» (Boyer, 2007, p. 182).

³⁶ El texto de M. Ocaña (2002, p. 69); en el cual el autor consagra muchas páginas al tema de la guerra espiritual) es revelador sobre la dignificación de los orantes que implica esta perspectiva teológica. «Si de algo se trata esto es de vencer a los principados y potestades, para ello es necesario el poder absoluto de Dios». Este poder es entendido como la capacidad de invocar a Jesús y de dominar los espíritus malignos, en pocas palabras, de dominar el mundo espiritual. Aunque en este mundo existan personas con poder económico y político el verdadero poder es el espiritual, y solo lo tienen los consagrados a Dios, los santos a pie de guerra, los «soldados de la oración». Son ellos quienes ostentan el «verdadero poder» en el mundo. El poder y la dignidad humana se invierten: aquello que es magnificado en el mundo no es nada en el terreno espiritual,

no conduce a la autonomía pero sí a la dignidad, a la estima de sí en cuanto a ser útil en el plan de Dios y militar en la milicia divina³⁷. La Biblia para los evangélicos es un todo: colección de cantos y oraciones, regla de vida, compañera de camino y presencia tangible de Dios en el mundo.

La Biblia desempeña un papel esencial en el mundo evangélico, siendo al mismo tiempo garante de la verdad —y por lo tanto, fundamento de la autoridad de los pastores—, «arma» contra los católicos, sostén espiritual y divino del pobre, signo y esperanza de su promoción social. La Biblia es por lo tanto el quicio sobre el cual gira la vida del evangélico. Esto se evidencia además en los nombres de los grupos recientemente conformados en el Perú: Iglesia Bíblica Emmanuel (fundada por el pastor H. Lay), Iglesia Bíblica La Molina (fundada por el pastor M. Bardales), Misión Bíblica Carismática (fundada por la apóstol A. Estremadoyro); algunos toman expresiones o imágenes bíblicas como en el caso de: Agua Viva, Aposento Alto, El Sembrador, etcétera. Para responder a la pregunta de monseñor Strotmann sobre la necesidad de formular una contra-estrategia bíblica, ¿cómo podría considerar

y viceversa, los grandes del poder espiritual no son visibles en el mundo terrenal. Un «cholo» de las barriadas puede entonces desempeñar un rol esencial en la salvación del mundo. En el templo La Hermosa de las Asambleas de Dios, situado en un barrio pobre, los guerreros de la oración se reúnen una vez por semana y, como hemos podido constatar, están bastante orgullosos de lo que son. El éxito de esta concepción de lucha cósmica podría también explicarse por su similitud con las prácticas y creencias precolumbinas según las cuales la actitud del hombre y sus sacrificios son importantes a la hora de mantener el equilibrio cósmico. Para un estudio sobre la guerra espiritual véase, J. García-Ruiz (2006).

³⁷ A. Corten (1995b, p. 147) retomando las reflexiones de H. Assmann concluye de manera similar: en la alabanza, el pobre entra en el halo de la gloria de Dios. Ante tan gran gloria las desigualdades parecen diminutas, especialmente siendo que el universo entero se encuentra presente para alabar a Dios. La alabanza magnifica la pobreza y en cierto modo la anula. Nuestra perspectiva completa este argumento: no hemos analizado cómo la realidad es transformada de manera más o menos ilusoria, pero en el caso del creyente, su realidad acaba dignificada de alguna manera por el lugar privilegiado que ocupa en el universo como soldado de Dios.

su opción teniendo en cuenta toda esta perspectiva? Los cursos, tal como los proponen las parroquias, no son suficientes. Un contra-índice que muestre las contradicciones de los evangélicos sería una táctica relativamente compleja y sin garantía de ser eficaz. De cualquier manera, la Biblia es eficaz precisamente porque está en el núcleo de un estilo de culto, de alabanza, y en el contexto general del reconocimiento, del *empowerment* del cual habla E. Cleary. Una eventual contra-estrategia no podría limitarse solamente a la Biblia, aunque la deba incluir.

5.4 Biblicismo y catolicismo popular: del «ver» y «tocar» al sentido de la escucha

La familiaridad con la Biblia es considerada como la característica evangélica más popular, a tal modo que la iglesia le concede cada vez mayor importancia frente a la demanda de sus fieles. Como tal, la Biblia no tiene un papel relevante en el catolicismo popular tradicional; a la hora de la implantación del catolicismo y de la formación de las tradiciones populares la Biblia fue vista pero no leída por los fieles católicos. Sin embargo, si la Biblia es aceptada fácilmente por los evangélicos, además de su carácter inspirado y divino, puede decirse que ella reemplaza las prácticas del catolicismo popular. Dada su omnipresencia, nosotros sugerimos que ella ocupa en el mundo evangélico el mismo rol que en el mundo católico ocupan los santos y las imágenes.

Los católicos, sin importar la clase social, mantienen un contacto constante con lo divino mediante la vista y el tacto: ellos se rodean de imágenes piadosas, lo cual explica el éxito de una técnica comercial muy común en el Perú: cuando los vendedores quieren aumentar sus ventas ofrecen a la clientela como obsequio alguna imagen piadosa —en Francia, hace un siglo, algunas empresas, como la chocolatería Aiguebelle, utilizaban el mismo método—. No existe un hogar católico donde al menos no haya una cruz, y sobre todo, una imagen del Sagrado Corazón o del Señor de los Milagros. Los limeños gustan de tocar las imágenes no solo en las iglesias, donde los santos tienen

los pies desgastados o ennegrecidos, sino también en su cotidianidad, las imágenes siempre acompañan al católico, sobre todo en su billetera. Ellos profesan devoción al santo que consideran adecuado para sus necesidades. En los lugares públicos, no solo los institutos sino también los parques, siempre está presente una representación del santo patrón del sitio o de alguna advocación mariana. La eliminación de estas imágenes o estatuas es una de las reivindicaciones evangélicas hoy día, especialmente las que se encuentran en los establecimientos del Estado. Por su parte, los evangélicos llenan la ausencia de los santos protectores mediante el uso particular que ellos hacen de la Biblia: frente a la costumbre de recurrir a un santo, los evangélicos recurren a la Biblia en busca de soluciones o alivio, sea utilizándola como índice o bien abriéndola al azar y leyendo el primer versículo que salte a sus ojos como si este expresara la voluntad divina. Además, como ya hemos dicho, la letra de los cantos basados generalmente en textos bíblicos apenas adaptados acompañan al evangélico donde quiera que vaya, sea en la radio, en CD o por lo menos tarareándolos³⁸. Mientras que un conductor de taxi católico se rodea de las imágenes de su devoción, el conductor de taxi evangélico escucha cantos religiosos en la radio. En el mundo evangélico la relación con lo divino cambia de sentido, del «ver» y el «tocar» se pasa al «escuchar», manifestado a través de los cantos o en la lectura de versículos. Esta manera de integrar en la propia vida los textos bíblicos puede ser considerada como un reemplazo de la piedad de capilla, las repeticiones absorben y pacifican el espíritu elevándolo al más allá. Curiosamente, los evangélicos han revertido una situación cuyo origen se remonta a la Edad Media, donde el pueblo iletrado había adoptado devociones como el rosario para suplir el oficio divino que rezaban los monjes y al que los laicos no tenían acceso porque no sabían leer; hoy en día los evangélicos vuelven sobre la oración de los Salmos haciéndola asimilable.

³⁸ Se trata en realidad de poner en práctica un tema muy común en las prédicas: la exhortación de san Pablo a orar siempre y sin cesar (1Tes 5,17).

CAPÍTULO 6

OFRENDA Y EVANGELISMO EN UN CONTEXTO DE POBREZA

Los detractores de los evangélicos son incisivos en criticar de manera particular la importancia de las ofrendas pedidas a los fieles. Puede parecer paradójico que en un contexto de pobreza los fieles católicos se alejan de su Iglesia cuando esta no les pide nada, para irse a aquellos grupos que ejercen una fuerte presión monetaria. Quizá sea necesario invertir la problemática: las ofrendas, en vez de alejar a los fieles, los atraen.

6.1 ¿Colecta o extorsión?

Retomamos en este título uno de los subcapítulos del libro de A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil (El pentecostalismo en Brasil)*, que comienza diciendo: «Ya se trate de la lucha cotidiana contra la miseria o contra el conjunto de conflictos afectivos que la anomia social engendra, las Iglesias aportan un discurso de consolación. Tal estado de emoción es propicio para recoger dinero y para crear también una atmósfera de presión e intimidación psicológica» (Corten, 1995b, p. 88). En todos los cultos el momento de la colecta siempre está revestido de una particular solemnidad; usualmente este momento tiene lugar cuando la emotividad del auditorio está al tope, después de la prédica o después

de una oración especialmente emocionante. La colecta se desarrolla siempre de manera ritual. De manera más sobria, en las Asambleas de Dios, el pastor acostumbra a orar sobre las ofrendas para que los fieles se vean bendecidos. En otros grupos, la colecta implica una movilización de danzantes, cantores y personas con un uniforme especial. El aceite bendito puede ser vertido sobre el papel de compromiso de ofrendas —como lo hacen en Aposento Alto—, aunque también, la oración y la bendición pueden hacerse de manera individual. La creatividad está a la orden del día en este terreno.

Por otro lado, en el momento del diezmo, que se presenta como un mínimo obligatorio, se juntan, sobre todo en los grupos neo-pentecostales, diversas colectas: en casos extremos han llegado a realizarse hasta ocho colectas en apenas dos horas de culto en ciertos grupos brasileños. En otros grupos se añade apenas una colecta más al acostumbrado diezmo. Con referencias bíblicas que las justifiquen —repetidas siempre en todos los cultos— estas colectas se desarrollan en un marco de amenazas y promesas. Los pasajes (Lv 27,30; Dt 14,22) que presentan el pago del diezmo de manera más serena, es decir, como una obligación entre otras, no son mencionados, al menos raramente; el texto referencial suele ser el de Malaquías (3, 8-11), que presenta la palabra de «Yahvé de los Ejércitos», asociando al pago regular del diezmo con la bendición. Para la segunda colecta, también llamada «ofrenda», se utiliza el texto paulino (2Co 9,6-9), poniendo en relieve la fórmula: «Dios ama al que da con alegría»¹. Estos textos suelen ir acompañados de testimonios. Además, el tema del diezmo y de la generosidad suele ser tocado en algunas prédicas un poco como *leitmotiv*.

¹ A estos pasajes mencionados pueden añadirse otros pasajes, por ejemplo: Prov 11,25, o a propósito de las deudas: Dt 28, 8-12, Rm 13, 7-10. Forzando un poco su interpretación, otros textos pueden, sobre todo aquellos que prometen bendición al justo, siendo el justo aquel que paga el diezmo. En el templo de las Asambleas de Dios, La Hermosa, se apuntan a la entrada los nombres de quienes pagan el diezmo y la cantidad aportada. Esta transparencia financiera es también un modo de ejercer presión.

Este tema es sensible y representa el talón de Aquiles de los grupos evangélicos, objeto de las críticas de la prensa y de la Iglesia católica. También representa uno de los principales motivos por los cuales los miembros abandonan estos grupos². Sin embargo, todos los líderes evangélicos en el Perú procuran guardar distancia frente a aquellos grupos donde este estilo de predicación es más evidente: los originarios del Brasil, la IURD y Dios es Amor³. En 2009 la IURD estuvo implicada en un escándalo, no solo de evasión de impuestos y transferencia de fondos al Brasil, si no fue acusada de estafa por varios miembros (El Comercio, 2009)⁴.

² Los sacerdotes con quienes hemos conversado nos informaron que muy pocos miembros de las iglesias evangélicas las abandonan para volver al catolicismo, sin embargo quienes lo hacen invocan invariablemente el tema financiero. Véase Gómez (1996).

³ En ciertos grupos evangélicos el candidato a ingresar debe llenar un cuestionario donde, entre otras cosas, se le pregunta si ha formado parte de la iglesia Dios es Amor. Estos grupos, que en Brasil se presentan como luchadores contra el paganismo, son considerados en Perú como paganos. Todos los pastores evangélicos con quienes hemos hablado los consideran nocivos para la imagen natural de un pastor. Dada la mala fama adquirida sobre este tema, hemos notado que ente 2006 y 2010 ha habido una evolución en los programas radiales y televisivos de estos grupos, incluso en los últimos programas de la IURD en junio de 2009, donde la mención al dinero y las colectas han pasado a ser mucho más discretas.

⁴ A. Corten menciona en 1995 las dificultades de este grupo frente a la justicia (Corten, 1995b, p. 91). Para una presentación completa sobre la IURD véase A. Corten, J. P. Dozon y A. Pedro Oro (2003). En 2010 los principales templos de la IURD en Lima fueron cerrados. El conjunto de la iglesia optó por una presencia más discreta, probablemente hasta que el escándalo fuera olvidado.

La IURD figura en un lugar destacado en el sitio de la Red Iberoamericana de Estudios de las Sectas RIES, (<http://ries-sectas.tk/>). Para un acercamiento a las acusaciones véase: <http://info-ries.blogspot.com/search?q=iurd> consultado el 31/10/10. La IURD continúa funcionando a escala internacional.

Las críticas sobre la utilización de los fondos no son escatimadas por los otros grupos; hemos escuchado muchos rumores al respecto pero ¿hay algún grupo humano donde no se maneje nunca el dinero sin caer en los excesos?; por otro lado, el espíritu corporativo nos parece sintomático; los pastores, conscientes del impacto de tal revelación, son discretos sobre este asunto y no acusan a sus colegas de otros grupos salvo en situaciones escandalosas. Solo algunos escándalos difíciles de disimular son expuestos

Por otro lado, como hemos observado, los asistentes no participan de todas las colectas. Parecería que ellos seleccionan la colecta en la cual participar en función a sus propias necesidades, un poco como un católico que enciende un cirio para determinado santo de la Iglesia. Si bien hemos escuchado muchas veces la historia de personas que han vendido su casa y han dado todo el dinero a la IURD, esta situación no existe (o raramente) en las demás iglesias. Aunque queda fuera de duda que los evangélicos donan generosamente, no es cierto que ellos donen desmedidamente. Si fuera el caso de que, generalizando, todas las iglesias funcionasen sobre la base de la extorsión, los reclamos se multiplicarían seriamente y todas estarían en la misma situación que la IURD.

Paradójicamente, a pesar de las ofrendas, desde un punto de vista estrictamente económico, la entrada en un grupo evangélico no es sinónimo de empobrecimiento. Por un lado el estilo de vida del recién llegado cambia: no más alcohol, ni cigarros, ni fiestas o amantes; la familia vuelve a centrarse y se reestructura. Por otro lado los beneficios colaterales son numerosos: las recreaciones ocurren en el templo, hay quien se ocupe de los niños, educación privada, cursos de religión; los evangélicos tienen una reputación de honestidad que incluso les ayuda a la hora de ser contratados. Las denominaciones forman redes de solidaridad: no se trata solamente de asistir a los más desposeídos sino también de ayuda mutua. Cada quien desde el puesto que ocupa privilegia a sus correligionarios: el hermano recibe en su casa al hermano, emplea al hermano, concede un préstamo al hermano, vota a favor del hermano. Curiosamente, lo que para un extraño que visita una comunidad evangélica puede parecer extorsión, corresponde un relativo mejoramiento de las condiciones de vida. Según comenta A. Corten, «muchos estudios convergen en afirmar que el pentecostalismo aporta las soluciones reales a las situaciones de pobreza y de marginación social.

a la luz pública. M. Ocaña (2002, p. 39) ofrece el ejemplo de un pastor que convenció a los miembros de su iglesia de darle todas sus joyas prometiéndoles que Dios les devolvería el céntuplo, y luego huyó con el botín.

El pentecostalismo ofrece la posibilidad de formar redes de relaciones primarias y confiere a los creyentes la reputación de trabajadores confiables que los patronos buscan y prefieren ante otros» (Corten, 1995b, p. 161)⁵.

Si la ofrenda en los grupos evangélicos no es (o no siempre es) una extorsión, solo queda explicar la paradoja de aquellos pobres tan generosos que donan su tiempo y dinero indispensables, porque si a largo plazo el fiel evangélico no se empobrece, a corto plazo, el don implica de todos modos privaciones. Estos dones y ofrendas refuerzan o crean nuevas desigualdades: gracias a ellos ciertas personas se enriquecen. Si algunos pastores o líderes evangélicos viven modestamente y continúan ejerciendo una profesión aparte, los pastores principales de las grandes denominaciones tienen un nivel de vida mucho más elevado que el del común de su feligresía. Las denominaciones mismas son en realidad grandes prósperas empresas. Agua Viva G12 comenzó como un grupo de oración carismática católica en un salón de casa, a principios de la década de 1980; para el 2010 se había convertido en la más grande denominación individual, con alrededor de 200 000 miembros, siendo necesario comprar un estadio para reunir a sus fieles.

6.2 Ofrenda (don) y religión

La lógica de la ofrenda en el contexto de los grupos evangélicos no puede ser entendida, salvo casos excepcionales, en el sentido de una hábil y fraudulenta extorsión. Ella ha de ser considerada, en una perspectiva más amplia, no como un defecto de funcionamiento sino como

⁵ Algunos pastores evangélicos, críticos frente a la teología de la prosperidad, nos han confirmado este fenómeno. Véase también, D. Miller & T. Yamamori (2007, p. 33). Los autores constatan también el fenómeno de un relativo mejoramiento de las condiciones de vida en relación con la conversión al pentecostalismo. Ellos plantean incluso la posibilidad de que los pastores neo-pentecostales ayudan a sus fieles a ser buenos comerciantes para recibir más beneficios de su parte. Véase también, J. P. Bastian (1997a, p. 202) «Este conjunto de mediaciones articuladas con el rigorismo producido por las doctrinas facilita un mejoramiento relativo del nivel de vida [...] Se trata más de una transición de la miseria a la pobreza que de una suerte de “cambio radical”».

un factor esencial en la dinámica religiosa. He aquí una situación paradójica: los pobres dan dinero, se sienten felices dando dinero, y además se adhieren a un grupo donde se les pide dinero. Tras un estudio de campo en la parroquia pobre de El Agustino, en las periferias de Lima, M. Marzal llega a la misma conclusión: «incluso, aunque parezca irónico, el cobro del diezmo contribuye a la larga a fortalecer el vínculo entre los miembros y sus respectivas iglesias» (Marzal, 1988, p. 422).

Desde diversas disciplinas, muchos autores señalan la intrínseca relación entre ofrenda y religión. Partiendo de un estudio etimológico inspirado en el lingüista Benveniste, la psicoanalista J. Kristeva señala cómo el lenguaje guarda memoria y transmite esta asociación (Kristeva, 1997, p. 50)⁶.

Revisando las diferentes interpretaciones etimológicas, Benveniste constata desde el origen, la convergencia entre un sentido religioso y un sentido económico en el *credo/srad-dha*: se trataría de un acto de confianza basado en la retribución, de confiar una cosa la certeza de recuperarla, religiosa y económicamente. La correspondencia entre la creencia y la deuda es en realidad una de las correspondencias más antiguas del vocabulario indoeuropeo. El hombre veda deposita entonces su deseo, su promesa, su fuerza mágica (más que su corazón), en los dioses. Él confía en los dioses y por tanto espera su recompensa: Indra es el dios de la ayuda, Srad-dha es la diosa de la ofrenda. Se podría decir que la religión veda se resume en tres términos: fe —ofrenda— alegría del dar. Habiendo recibido el *sradd*, dios presta a los fieles su protección: la confianza en un dios se convierte en un toma y dame, en resumen, la fe implica la certeza de la remuneración (Kristeva, 1997, p. 53)⁷.

⁶ La referencia a E. Benveniste pertenece a su libro *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969, p. 175).

⁷ J. Kristeva se plantea la cuestión de la universalidad de esta perspectiva: «una tal configuración de la fe no puede ser universal; por lo tanto, la noción de *don del corazón* y de *recompensa* no parece dominar la creencia china, sin embargo esta fue introducida por el budismo». El debate es complejo; en lo que nos concierne, la discusión podría

Si un estudio etimológico subraya un parentesco intrínseco ente fe y ofrenda, que por comprender y precisar el sentido que esto adquiere en el preciso caso de los grupos evangélicos peruanos hoy día.

J. P. Willaime desarrolla una reflexión sobre este tema a partir de los trabajos de C. Tarot, discípulo de M. Mauss cuyos estudios fundamentales se encuentran en el origen del debate (Willaime, 2003, p. 264). C. Tarot dice,

[...] ese eminente especialista en Mauss ha formulado en efecto un punto de vista que da singularmente qué pensar. He aquí lo que él escribió: Todos los grandes sistemas de lo religioso parecen articular, más o menos de manera parecida, tres sistemas del don. Un sistema del don y de la circulación vertical, entre el otro-mundo y aquel que va de la inquietante extrañeza de las alteridades inmanentes al Sapiens, a la búsqueda de la trascendencia pura. Un sistema del don horizontal, entre pares, hermanos, correligionarios, oscilando del clan a la humanidad, porque lo religioso influye en la creación de la identidad de grupo; un sistema del don longitudinal, según el principio de transmisión a los descendientes o de deuda a los ancestros del grupo, o de la fe; en resumen, como breves intercambios entre los vivos y los muertos. Es en el modo en que cada sistema religioso despliega o limita tal eje, y sobre todo los entreteteje, en las dimensiones y en la importancia relativa que atribuye a cada uno, que dichos sistemas se distinguen entre sí (Tarot, 2000, p. 146).

Camille Tarot añade: «finalmente, con el don podemos captar algo de la dinámica del movimiento, de la acción de los sistemas religiosos, que sigue estando aún fuera de los estudios de historia o sociología de las religiones. La religión sería pues un sistema del don en tres dimensiones: vertical, horizontal y longitudinal». Para precisar el sentido del don, J. P. Willaime apela a A. Caillé: «la propuesta sobre la cual se basa

contextualizarse en la tradición de la América precolombina. En todo caso, en el Perú actual, como resultado de la imposición cristiana o no, el tema de la ofrenda es central.

el paradigma del don es que el don constituye el motor y configurador por excelencia de las alianzas» (Willaime, 2003, p. 265)⁸.

La dinámica del don se articula a la del reconocimiento en cuanto a tener en cuenta la existencia del otro y de existir el uno por el otro, formar una «alianza». M. Mauss, analizando los mitos donde sistemáticamente el personaje excluido del proceso del don, y por tanto de la comunidad, genera desorden y ruptura, había ya enfatizado en el nexo existente entre don y reconocimiento: «el potlatch, la distribución de los bienes, es el acto fundamental del reconocimiento militar, jurídico, económico y religioso en todo el sentido de la palabra. Se reconoce al jefe o sus hijos, y se es reconocido por él» (Mauss, 2007, p. 153).

Teniendo en cuenta por un lado este vínculo entre religión y don, y por otro lado la dinámica entre el don y el reconocimiento, intentaremos comprender mejor el lugar que ocupa el don (ofrenda) en la espiritualidad evangélica. Para ello tomaremos los tres tipos de dones distinguidos por J. P. Willaime.

6.3 «Dimensión longitudinal» del don, relación con los ancestros y los descendientes

La «dimensión longitudinal», correspondiente a la relación con los ancestros y los descendientes, no existe en la perspectiva evangélica. Diferenciándose de los católicos en este punto, como mucha acritud, los evangélicos rechazan la eficacia de las oraciones ofrecidas por los difuntos. En su presentación de la doctrina, criticando el catolicismo, este es el primer tema que aborda el pastor D. Cauracuri (folleto *Apologética*): «por los muertos no hay nada que podamos hacer porque ellos ya no participan de este mundo (Qo 9, 6-10)»⁹. No es sorprendente

⁸ El texto referido por J. P. Willaime es: A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (2000, p. 19).

⁹ La referencia al Qohelet es increíble dado el carácter provocador y poco doctrinal de este texto. El tema de la oración por los muertos, en el folleto, es inmediatamente seguido por su consecuencia: la existencia del purgatorio, rechazada por la línea de la reforma.

que este tema sea uno de los primeros en ser abordados, precisamente porque es uno de los más sensibles. En el Perú, la fiesta de los Fieles Difuntos no forma parte de grandes celebraciones familiares donde se mezclan ritos precolombinos y cristianos tal como ocurre en México; sin embargo, toda una serie de rituales, más o menos importantes según la región, rodean el tema de la muerte y los difuntos (González, 1987, p. 375)¹⁰. La eliminación del purgatorio confiere una dimensión dramática e irrevocable a las acciones de la vida presente: esto proporciona a los predicadores un arma poderosa, el miedo al infierno, que ellos manejan hábilmente.

En relación con los descendientes, dado que la conversión es la puerta de entrada a los grupos evangélicos, la fe puede ser presentada en los cursos de religión pero no puede ser impuesta de ninguna manera ni ser transmitida, ya que la adhesión del corazón es exigida. Según A. Anderson, «las diferentes expresiones del pentecostalismo tienen en común una experiencia y un tema distintivo: el encuentro personal con el Espíritu de Dios, formando a las personas y otorgándoles el poder de servir» (Andersen, 2005, p. 591). El bautismo de niños no es practicado sino que es reemplazado por una presentación del bebé en la comunidad junto a una bendición del pastor y una plegaria colectiva¹¹. En cuanto a los niños, la obligación consiste en ser buenos prosélitos a fin de que puedan introducirse a futuro en la fe.

¹⁰ El autor presenta algunas costumbres, en ciertas regiones, como el servir la mesa por los muertos. Los ritos y creencias actuales guardan la marca de los ritos mortuorios precolombinos más desarrollados, como la momificación y las ofrendas. Véase, M. Marzal (2002a, p. 369). Según M. Marzal, la muerte de un parente es uno de los momentos privilegiados donde los católicos se acercan a los sacerdotes para pedirles la celebración de misas. La costumbre de la «corona de misas» es algo que está de hecho muy extendido. Para un acercamiento al tema del purgatorio sugerimos ver J. Le Goff (1981).

¹¹ Esta forma de reemplazo es probablemente una respuesta a las expectativas de las familias peruanas, dado que el bautismo es uno de los sacramentos más respetado, considerado como una protección hacia el niño y como un acontecimiento social importante.

6.4 «Dimensión vertical» del don, relación con el más allá

6.4.1 Don como alianza

El momento de la ofrenda en los grupos evangélicos siempre es magnificado. La importancia otorgada al momento (o momentos) de la colecta debe ser entendida no solo como para estimular la generosidad —a veces mercantilista— sino también como representación de lo trascendente. El fiel es inducido a percibir que los factores: Dios, sus bendiciones y la vida misma del creyente están en juego; para ello se despliega una escenografía peculiar que implica siempre un movimiento, desde la sala donde el fiel deposita un sobre que desaparece y pasa por un saco o una caja, para finalmente reaparecer en el escenario bajo la luz de los proyectores. El pastor los bendice entonces, y les transmite el Espíritu divino que retorna al fiel por medio de estos mismos sobres cerrados.

Se trata pues, en esta «ofrenda generosa», a veces más generosa de lo que debería ser, de un «compromiso en persona», según el término usado por M. Hénaff¹². Para decirlo en palabras de P. Ricoeur, «el compromiso en cuanto a la ofrenda (don) constituye el gesto que pone en marcha el proceso entero» (2004, p. 373). El fiel toma la iniciativa. Este don que lo compromete apela a un don en retorno, un compromiso en retorno, una «alianza», «reconocimiento recíproco». M. Hénaff presenta claramente esta dinámica.

¿Acaso podemos pensar que el don ceremonial que se practica en las sociedades tradicionales obedece al imperativo de dar en respuesta a lo ya recibido? ¿Se trata entonces de buscar un equilibrio de intereses? Esto sería incomprensible. Lo que está en juego es el reconocimiento

¹² M. Hénaff opone muchos tipos de relaciones ligadas al don y a la compra. En el binomio compra/venta, la relación es contractual y recíproca. «¿Será que me comprometo a *mí mismo*, como ser humano no sustituible, a través de aquello que vendo o compro? Precisamente esto no debe ser, o al menos no debe ser muy posible. Hay que mantenerse en una cierta neutralidad que asegura la tranquilidad. Por otro lado, en la ofrenda generosa es claro que soy yo mismo quien se compromete *en persona*» (Hénaff, 2010, p. 18).

Gracias al don que los pastores llaman «asumir responsabilidades en la administración de los bienes de Dios» (es decir, mayordomía), el pobre adquiere una dignidad, un lugar en el mundo, una parte de responsabilidad. Todos los evangélicos se sienten orgullosos de pagar el diezmo, ellos lo comentan sin dificultad, abiertamente, como si se tratara de un suceso personal. Es este don que ofrecen lo que los eleva de un simple ámbito de supervivencia hacia otra dimensión existencial. Mientras que antes de entrar en estos grupos ellos se encontraban en la búsqueda de ayuda, ahora se han convertido en personas necesarias. Decir a un pobre: «da dinero», es tan incongruente que este sin duda se sentirá conmovido¹⁶. Ahora, no es nuestra intención pretender afirmar que salir de la pobreza solo es cuestión de buena voluntad. Los grupos evangélicos proporcionan un marco, una red de relaciones a partir del cual el fiel puede rehacer su vida. Es solo en un contexto tan estructurado que podría comprenderse cómo un drogadicto, un asesino, o un ladrón pueden construirse otro modo de existencia.

6.4.2 Deriva neo-pentecostal

El proceso del don, circulación de dinero, puede ocasionar abusos en ciertas formas de neo-pentecostalismo. El don se transforma ahora en una especie de «pacto». El creyente es invitado no a comprometerse, como se supone debe ser el sentido primario del don, sino a comprometer a Dios. A. Corten describe así el proceso:

[...] el dinero adquiere en este nuevo ámbito religioso un carácter paradójico. Es a la vez sacrificio y desafío. Sacrificio en tanto que el dinero aportado debe ser visto no sólo como privación de

¹⁶ F. Weber en su prefacio, comentado a M. Mauss, *Essai sur le don* (2007, p. 50) subraya: «la crítica de la limosna constituye el principal obstáculo político del *Essai sur le don* (*Ensayo sobre el don*)». La limosna es el tipo de don sin retorno, humillante en cuanto que el pobre recibe sin tener la capacidad de devolver. La caridad es incluso hiriente para aquel que la acepta, y todo el esfuerzo de nuestra moral tiende a suprimir el papel inconsciente e injurioso del que es capaz de dar, el «limosnero».

una necesidad sino también de lo necesario (de bienes absolutamente necesarios); se convierte en la expresión de la dependencia a toda costa de Dios. Desafío, en el sentido en que el dinero dado a Dios demanda a su vez que Dios cumpla con su parte del trato: tomar la ofrenda y devolver una lluvia de bendiciones. En este juego se establece una relación inmanente con lo divino, y tal relación se basa en la conjugación sacrificio/desafío de los creyentes (Corten, 2006, p. 143)¹⁷.

Este gesto se inserta en la lógica de la «confesión positiva», es decir, la certeza de tener el derecho a recibir las bendiciones prometidas por Dios en la Biblia, bendiciones entendidas en un sentido especialmente material. Según A. Corten,

[...] la transacción se realiza sobre la base de la convicción proclamada del creyente de ser merecedor de tal derecho; este tipo de fe es llamada *confesión positiva*. De este modo, en lugar de ser una mecánica espantosa aplastando a los marginados, el dinero se transforma en aquello que gracias a la fe deviene en la certeza de tomar lo que por derecho a uno corresponde. Más allá de su aspecto monetario, el dinero confiere a los fieles un valor modal, una capacidad de poder hacer y querer, en definitiva, una confianza en sí mismos. Ciertamente, siempre hay la sospecha de charlatanería, y el carácter escandaloso de la manipulación del dinero por las Iglesias es la piedra de toque para una intervención siempre posible al estafador, (quien sólo espera al momento adecuado para hacer pasar al feligrés como una víctima). Pero este solo representa un desafío inherente al manejo del dinero. Sin riesgos no puede haber prueba de fe. La Iglesia maneja la creencia según la cual el creyente puede exigir a Dios, mientras que ella es quien a un mismo tiempo otorga el acceso a lo sagrado (Corten, 2006, p. 144).

¹⁷ Para ahondar en el tema de la teología de la prosperidad véase: A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil* (1995b, p. 163 y sucesivos) y G. Tchonang, *Le Christ et le salut dans le pentecôtisme* (2006, p. 233).

De manera apropiada, A. Corten no utiliza el término «don» porque entiende que el proceso conlleva otro orden. Esto es un desafío, una provocación, una llamada a Dios a que cumpla sus promesas. Este desafío no funciona sino basado en la confianza: corresponde a una forma de autosugestión. Y si no se trata del don, ¿se trata todavía de una religión? A. Corten evita el término y prefiere utilizar el de «lo sagrado». ¿Se trata pues de sagrado o de mágico?¹⁸. Sin querer entrar en un debate que nos llevaría muy lejos, podríamos concluir que no se trata de que el creyente se comprometa sino que, aplicando el mismo término que utiliza A. Corten, él «apuesta» su dinero. El creyente pues, mediante este ardid pretende hacer «torcer el brazo a Dios»¹⁹.

¹⁸ A. Andersen (2005, p. 600) evalúa así a la confesión positiva y a la teología de la prosperidad llevando su lógica hasta las últimas consecuencias: «el Espíritu Santo está relegado al rango de un poder casi mágico por el cual el éxito y la prosperidad son alcanzados y la eficacia del mensaje queda determinada en virtud de resultados concretos». Para describir esta situación, J. P. Bastian (2007b, p.42) utiliza el término «don» pero definiendo el proceso como mágico: «según los apóstoles de la teología de la prosperidad, es por el poder del intercesor y la importancia del don que, en la lógica del *do ut des*, el fiel puede esperar recibir el céntuplo de lo que había invertido originalmente. La correlación es mágica y no pasa por la inversión personal en una ética de trabajo». M. Marzal (1988, p. 189) define así la magia: «podría considerarse que los fenómenos que implican la utilización de lo sagrado realizado con meros fines utilitarios, para controlar ciertas fuerzas morales o cósmicas sin ninguna referencia al comportamiento personal, tienen una orientación mágica».

¹⁹ Esta práctica confirma las reflexiones de P. Bordieu que hemos citados presentadas por F. Weber (2007, p.24): «Para Bordieu, es el lapso de tiempo entre don y contra el don el que permite a su vez al oferente hacer violencia al destinatario —obligándolo a permanecer como deudor durante un tiempo— y disfrazar esta violencia bajo una aparente generosidad sin cálculos. Bordieu se sitúa además en una de las pistas abiertas por Mauss, aquella de la ficción y de la mentira social. Es también este intervalo de tiempo el que enlaza el don con la deuda: el destinatario entra en la dinámica de dependencia al donador, se convierte en su deudor». El desliz del vocabulario es significativo, el don se convierte en deuda, es decir, en medio de presión. Se pasa del ámbito del reconocimiento al de la manipulación. La frontera es usualmente tenue pero existe.

Este proceso, sea que Dios responda o no, no es sostenible dado que su lógica, forzada hasta las últimas consecuencias, conduce a una dramática ruina. Muchos testimonios oídos en la televisión peruana de personas que han frecuentado la IURD narran cómo el primer desafío corresponde al ofrecimiento de una suma razonable según sus ingresos; si el milagro esperado llega a ocurrir, la persona aporta una cantidad mayor; si no ocurre ningún milagro, la persona se juega el todo por el todo, algo parecido a lo que haría en un casino para recuperar su inversión, ofreciendo pues casi todo lo que tiene (por ejemplo, el precio de su casa en venta)²⁰. Es por este motivo que un grupo como la IURD no puede sino acabar en escándalos y decepciones, al menos en el caso de Perú²¹. En los grupos peruanos, desde la IFDB, la Iglesia Fuente de Bendición (grupo relativamente pequeño) hasta Agua Viva G12, pasando por la Iglesia Bíblica Emmanuel, hemos podido observar que esta lógica se encuentra presente pero no es llevada a sus últimas consecuencias, de tal manera que la dinámica del don es preservada y sigue siendo fundamental. Si hay un pacto, este no ocupa el lugar principal; por su parte, la «confesión positiva» impregna la mayoría de las prédicas: de manera muy explícita en Agua Viva G12, de forma más implícita en las denominaciones pentecostalistas como las Asambleas de Dios donde se hace patente la influencia del núcleo neo-pentecostal.

²⁰ No lo hemos podido verificar pues sería difícil: hemos oído decir que la IURD a veces manda a un fiel misteriosamente una considerable suma de dinero (milagro organizado), sin hablar de los testimonios «ensayados».

²¹ Según el testimonio de muchos especialistas brasileños, la IURD habría comenzado a producir también decepciones en Brasil donde estaría perdiendo adeptos, información difícil de confirmar en un grupo que se caracteriza por la confidencialidad de su gestión.

6.5 «Dimensión horizontal» del don, relación con los miembros

6.5.1 Relación con el pastor

La pregunta podría plantearse del siguiente modo: ¿debe incluirse la relación con el pastor o las autoridades del grupo en la dimensión vertical, relación con el más allá, o más bien en la dimensión horizontal de relación con los otros miembros? El paso por la pequeña caja negra hace su efecto: ¿vive el pastor de los dones ofrendados a Dios? No está muy claro. Copeland, un famoso pastor neo-pentecostalista estadounidense tiene, a propósito, una expresión curiosa que da buena cuenta de tal confusión. Él se rebela contra las investigaciones hechas a sus finanzas por el servicio de impuestos en estos términos: «el enemigo no robará lo que el Señor se ha ganado gracias a su ministro» (USA Today, 2008). El Señor gana dinero, ¿pero quién lo gasta en su nombre?

Algunos pastores viven muy modestamente pero muchos viven mejor que la mayoría de sus fieles. La lógica dista mucho de aquella de Sócrates o san Pablo, quienes afirmaban en circunstancias distintas que no se beneficiaban de la verdad que ellos predicaban. Según la expresión de M. Hénaff, «en ambos casos la gratuidad del mensajero comprueba la veracidad del mensaje» (2010, p. 21)²². Su pobreza o sus esfuerzos personales son señal de la autenticidad de su doctrina. Esta lógica de la pobreza que puede impresionar en Europa, en un contexto de carencias, como el caso de Perú, no tendría sentido.

Retomando las posiciones de la teología de la prosperidad, particularmente en los grupos neo-pentecostalistas, el enriquecimiento del pastor (relativo o no) puede ser interpretado como signo de que esta teoría funciona (Corten, 1995b, p. 88 y ss.). Los pastores o líderes se presentan siempre como personas de éxito. Sin embargo, en el Perú, ningún pastor ha hecho fortuna verdaderamente de manera excepcional.

²² Véase además, el capítulo «Le prophète» del libro de M. Weber, *Sociologie de la religion* (2006, p. 155).

Por otro lado, los pastores intentan mantener cierta discreción evitando mostrar sus riquezas en formas que pudieran resultar escandalosas y provocar envidias o eventuales investigaciones.

Más allá de la caja negra o de los argumentos perversos de la teología de la prosperidad, la situación relativamente privilegiada del pastor se justifica por otros motivos. En esta sociedad jerarquizada, de «orden tutelar», según la expresión de G. Nugent, el pastor juega el rol del patrón, cacique, protector, aquel que sabe y a quien las personas se remiten (Nugent, 2010)²³. Desde esta perspectiva, la posición económica del pastor es aceptada: estando a la cabeza de la jerarquía su relativo bienestar económico es considerado como algo normal. Gracias al don —como participación en un sistema de alianzas—, se fundamenta la relación con el pastor y se tejen los vínculos de lealtad. Habiéndose dado la escenografía de la ceremonia del don, la confusión entre Dios y el pastor se mantiene, el compromiso es con uno y con otro, con aquel que revela al otro. Aunque J. P. Bastian no haya abordado la dinámica del don en la perspectiva de las teorías del reconocimiento, él llega a la misma conclusión, mostrando cómo el don cimienta el orden jerárquico sobre el cual domina el pastor. El don forma parte «del mecanismo de estructuración del conjunto corporativo». El don se manifiesta a través el sacrificio económico de los fieles, elemento clave en los cultos pentecostales en tanto que es reconocimiento del poder carismático del dirigente²⁴. El don es en primer lugar el reconocimiento del poder carismático del que es portador el dirigente religioso, capaz de asegurar la reciprocidad o incluso de responder al «exceso de fe» (Gisel) bajo la forma de bendición espiritual o material. En una frase lapidaria, Rouquié resume la lógica de este mecanismo de poder: la política del don es ante todo

²³ G. Nugent no se interesa directamente en las equivalencias entre igualdad de estatus y desigualdad financiera, pero ambas van de la mano.

²⁴ En este sentido J.P. Bastian se sitúa en la perspectiva de M. Mauss, sin embargo el reconocimiento no toca solamente al pastor sino también al «más allá»; es cierto que la expresión «pastor carismático» incluye el «más allá».

una política de la escasez y se inscribe en la necesidad de la intercesión. Es la escasez de los bienes vitales y la mediación necesaria para tener acceso a los mismos quienes fundamentan y mantienen a la vez la sensación neo-comunitaria del pobre movilizadо por el pentecostalismo y el mecanismo corporativo de dominación política y religiosa de los pastores/patronos (Bastian, 1997b, p. 106).

En este contexto, los retiros espirituales organizados sobre todo por los grupos neo-pentecostales desde hace una década para acelerar el bautismo y la adhesión de los miembros, toman todo su significado y representan una evolución moderna y urbana del reconocimiento del pastor como hombre carismático e investido de poder. Estos funcionan como ritos iniciáticos o ritos de paso, volviendo así sobre uno de los sentidos originales del bautismo. Es muy difícil saber lo que en tales retiros ocurre: los miembros guardan cierto silencio al respecto. El pastor O. Amat y León, sociólogo a cargo de investigaciones realizadas para el grupo AMANECER, nos ha dicho que ha intentado averiguar algo más sobre estos fines de semana, pero sin mucho éxito. Es probable que se trate de una predicación intensa sobre el sentido de la vida, la muerte, la salvación, con efectos especiales y dramáticos (música, dramatizaciones, «milagros», etcétera). Según los términos irónicos del pastor O. Amat y León, «los pastores se lucen»²⁵. Este retiro, diseñado para impresionar al postulante al introducirlo en el grupo, bajo la dirección de un pastor que hace demostración de un gran poder, asegura sin duda alguna la conversión. El retiro culmina con el bautismo, y así acaba el fin de semana.

Mientras que en la década de los noventa el prestigio de los pastores consistía sobre todo en sus capacidades personales, sus diversos dones de persuasión y en sus milagros, para la siguiente década su prestigio provenía de su éxito al exterior del grupo: porque otros los han reconocido,

²⁵ «Lucirse» proviene de «luz». Se trata de una demostración de valor mediante un acto excepcional y llamativo. W.M Betran Cely menciona estos retiros espirituales a propósito del G12 en Colombia. Véase Beltran Cely (2006, p. 267 y ss.)

sus propios miembros los valorizan. Un éxito político puede también contribuir a engrandecer el aura de algunos personajes. Son pocos los que han alcanzado la suficiente notoriedad pública sin haber estado implicado en situaciones turbias. El pastor M. Bardales ha logrado llegar a ser el organizador del Culto de Acción de Gracias durante Fiestas Patrias en virtud de sus relaciones con M. Cabanillas, persona cercana al presidente A. García; de hecho, M. Bardales suele mencionar este título de honor de vez en cuando durante sus homilías. Los miembros de la Iglesia Bíblica Emmanuel están orgullosos de que su denominación haya sido fundada por el pastor H. Lay, un hombre político que goza de cierta popularidad. El pastor principal de Agua Viva G12, A. Lazo, vicepresidente del Congreso en 2010, también presenta orgullosamente su labor parlamentaria como un éxito de su grupo.

En este contexto, la principal fuente de prestigio y de diversas ayudas, raramente en forma monetaria sino más bien en términos de información, proviene del extranjero²⁶. J. García Ruiz describe así la situación actual:

[...] el pastor, para dinamizar y dar visibilidad a su institución debe, por una parte, insertarse en las redes globales. Este recurso a las redes se convierte en un componente institucional porque es a la vez el lugar de legitimización de su persona y de su institución. Por otra parte, esta pertenencia le permite incluir de manera sistemática a los actores globales más prestigiosos como actores de su comunidad local. En efecto, él puede reclutar para actividades puntuales a un orador de prestigio que vendrá a participar del culto de su iglesia o a cualquier otra actividad importante (congresos, etc...).

²⁶ Las denominaciones pentecostalistas clásicas tales como las Asambleas de Dios que se avocan sobre todo a las personas más pobres y que pertenecen a una estructura internacional, participan poco o nada de este movimiento. Dígase lo mismo de la Alianza Cristiana Misionera, pero en su caso ocurre una rotación de pastores donde algunos son enviados de misión al extranjero. Por otro lado, todos los grupos neo-pentecostalistas siguen esta misma lógica; aunque tienen miembros en la clase baja, ellos se dirigen más a la clase media emergente.

Esta inserción en las redes permite al pastor local ser invitado también por otra iglesia, convirtiéndose a su vez en un actor global. Fundadas sobre las relaciones de interdependencia, estas redes transnacionales han sido desarrolladas por una nueva generación de líderes (García Ruiz, 2008).

En todos los grupos que hemos visitado hemos podido observar la importancia que revisten estos nexos internacionales. Grandes pancartas anuncian la próxima venida de algún famoso pastor extranjero. Por otro lado, en las entrevistas que hemos tenido con los pastores, ellos siempre resaltan orgullosamente sus vínculos con otros países: todos, sin excepción, nos han hablado de sus viajes. En cuanto a las redes, estas están en constante transformación: las afiliaciones se hacen, o deshacen para reformarse de otra manera, en función a los intereses del momento. Los fieles con los cuales hemos podido conversar no se notan preocupados por una situación que ellos consideran normal²⁷.

A estas relaciones en redes se añaden las formas de reconocimiento que conciernen exclusivamente al pastor, en general al fundador de la denominación. El pastor R. Barriger nos ha contado estar relacionado con estrellas mundiales de la misión que se reúnen periódicamente para discutir sobre la evolución del mundo: se trata de un grupo informal al cual pertenece el célebre Sunday Adelara, pastor nigeriano que ha fundado «la mayor denominación evangélica de Ucrania»²⁸. El pastor R. Barriger participa en estas reuniones en calidad de misionero.

²⁷ Uno de los personajes con quienes hemos conversado, observando los videos de los pastores de Miami, nos contó que anteriormente su iglesia (un pequeño grupo; los grupos grandes como Agua Viva son más sólidos en sus relaciones de alianza) estaba vinculada con tal red, mientras que ahora el vínculo ha cambiado a otra. Ellos reciben videos de esta nueva red y los estudian con entusiasmo.

²⁸ El pastor R. Barriger afirma tener una gran admiración por Sunday Adelara. Esto nos lo ha contado durante un retiro al que hemos asistido con él, sin embargo, fue difícil obtener mayor precisión al respecto. Para una presentación breve sobre Sunday Adelara, véase el libro de O. Roy, *La sainte ignorance* (2008, p. 214 y sucesivos) (Fath, 2008, p. 121).

A esta forma de reconocimiento discreto se adjunta aquella del movimiento apostólico originario de los Estados Unidos²⁹. Volviendo a la Biblia a través de una lectura literal, las categorías jerárquicas de los primeros tiempos son recuperados: el texto referencial es Efesios 4,11: «Es él [Cristo] quien ha dado a unos el ser apóstoles, a otros el ser profetas o evangelistas, pastores o doctores». J. García Ruiz define así su concepción renovada del ser apóstol: «en muchos estudios el apóstol es descrito como aquel que es capaz de ejercer un liderazgo general sobre cierto número de iglesias con una autoridad excepcional sobre los asuntos espirituales, autoridad que le es reconocida espontáneamente» (García Ruiz, 2008)³⁰. La expresión «reconocimiento espontáneo» es muy acertada, precisamente es en estos términos que Alicia Estremadoyro, fundadora de la Misión Bíblica Carismática, narra su proceso: «en 2002, Benny Hinn, luego de una visita al Perú, me ha reconocido como pastora, y en 2008 J. Eckhardt me reconoció como apóstol». Esta distinción le ha valido un cierto prestigio internacional y un aumento de invitaciones a diversas comunidades. El estatuto de su denominación ha cambiado poco, pero por otro lado la comunidad se beneficia de este prestigio. Nosotros hemos percibido la importancia de esta distinción en la reacción sintomática del portero de su iglesia: cuando hemos pedido hablar con la pastora Alicia Estremadoyro, este nos ha corregido diciendo: «querrán decir, la apóstol Alicia Estremadoyro, ¿no?». Es difícil saber cuántos apóstoles hay en el Perú. Según la evaluación del pastor O. Amat y León, de AMANECER, su número rondaría la veintena. Los apóstoles no se mantienen en el anonimato, más bien son reconocidos al interior de sus redes y, evidentemente,

²⁹ «la influencia de las corrientes evangélicas norteamericanas es, ciertamente, manifiesta y continua» (Bastian, 1997b, p. 100). En este movimiento apostólico pareciera que los estadounidenses continúan siendo los líderes indiscutibles.

³⁰ Algunos grupos como la Iglesia Ríos de Agua Viva, grupo individual de mediana importancia (4000 miembros), funcionan según una estructura «apostólica» pero de manera interna. Ser un apóstol es un escalón en la jerarquía propia del grupo.

su prestigio deriva de los fieles; aun así, su reputación, a diferencia de A Estremadoyro, no rebasa más allá de los límites de sus círculos de acción. El movimiento apostólico no está integrado por la mayoría de los pastores peruanos, ni siquiera en el seno del movimiento neo-pentecostalista. El pastor H. Lay cuenta con cierto orgullo cómo rechazó la oferta del apóstol J. Eckhardt: su intención era regalarle una bolígrafo de oro y de paso nombrarlo apóstol, sin embargo, H. Lay no aceptó ni lo uno ni lo otro³¹.

6.5.2 Relación con los otros miembros

En cuanto a los miembros, el diezmo y los dones contribuyen a la cohesión del grupo³². El templo, la escuela y el conjunto de las actividades son asumidos por todos los miembros en común. Las actividades siempre son organizadas: usualmente en forma de «polladas» —venta de pollo rostizado o de algún otro plato típico— donde también pueden tener lugar otros elementos como la tómbola o diversos juegos. En este caso el don tiene dos formas: dinero y tiempo; los miembros trabajan mucho y de manera gratuita por el bien del grupo. Todas las organizaciones, incluso las de mayor tamaño como Agua Viva, organizan regularmente actividades que contribuyen también a fortificar los vínculos amicales. El progreso de la denominación es pues conseguido gracias al esfuerzo común. La identificación con el futuro del grupo se fortalece de esta manera. Como bien afirma M. Marzal, «el diezmo tiene como efecto social el aumento de la solidaridad del donante con su iglesia la cual

³¹ F. Guerrero e Y. Bonilla publicaron una denuncia en la edición evangélica del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) acusando al movimiento de promover la búsqueda personal del poder en vez del servicio, además de promover a líderes implicados de manera ambigua en la política y la religión (Guerrero & Bonilla, 2005, p. 72).

³² Solo en un templo ubicado en una zona pobre, Asambleas de Dios, La Hermosa, hemos observado que los montos pagados en el diezmos son publicados: por una parte obedece a una intención de transparencia, por otro, de se trata de estimular la generosidad, de reforzar la cohesión del grupo.

es percibida como una empresa de la cual él es socio sobre todo desde que tiene acceso a la información acerca de los gastos y puede decidir sobre los mismos» (Marzal, 1988, p. 422)³³. El éxito del grupo es un signo de esperanza visto por los miembros como una labor personal.

6.6 Diezmos evangélicos y promesas católicas

Esta dinámica del don recuerda y a la vez reemplaza las promesas del catolicismo popular³⁴. Estas funcionan de manera parecida. La promesa consiste en comprometer a un santo o a una aparición de Cristo o la Virgen mediante un sacrificio, usualmente relacionado con su culto, lo cual implica una suerte de inversión financiera si se alcanza el fin propuesto (curación de una enfermedad, por ejemplo). Las promesas pueden ser de diversas formas: desde organizar las fiestas del santo en calidad de «mayordomo», lo cual representa una inversión económica muy importante, hasta el realizar peregrinaciones o acompañar una procesión. Estas promesas pueden ser temporales, sin embargo muchas se prolongan durante el resto de sus vidas. Así pues, se teje un profundo vínculo con el santo (o imagen de Cristo o la Virgen), en el que se fundamenta el significado básico del «ser devoto» a tal o cual santo. Esta relación no está pensada en términos de amor o de perdón sino más bien de obligación: a un poder superior se le pide ayuda a cambio de alguna cosa, pero si el compromiso no es cumplido por parte del fiel, Cristo, la Virgen o los santos no olvidarán la falta castigando severamente mediante accidentes o la muerte. Hemos recogido el testimonio de un hombre que creía haber sido víctima de un accidente porque había tardado en pagar su promesa; M. Marzal recoge el caso

³³ W. Hollenweger (1979, p. 126 y sucesivos) cita el ejemplo de dos grupos fundados por hombres de pueblo y subraya el valor y la identificación de las personas que se unieron a ellos y lucharon por formar una iglesia. El autor considera que el proceso permite una «toma de conciencia de la dignidad humana» por parte de los adeptos.

³⁴ Para una presentación de la dinámica de la promesa en el catolicismo popular, véase M. Marzal (1988, p. 150, 2002a, p. 377).

de una mujer convencida de que la muerte de un joven estaba relacionada con su negación a participar, a petición de sus padres, en las fiestas de la Virgen (Marzal, 1988, p. 149). La promesa es un rasgo característico del catolicismo popular. En la encuesta de terreno exhaustiva de M. Marzal en El Agustino, el 79% de las personas entrevistadas afirmaron haber realizado al menos una vez en su vida una promesa; aquellos que no la han hecho se excusan aduciendo que tuvieron miedo de no haber podido cumplirla, evitando así un eventual castigo divino.

Existe una diferencia aparente entre la dinámica de la promesa católica y la dinámica del don en los grupos evangélicos que puede ser resaltada: la promesa parece estar más interesada en funcionar según el principio del *do ut des*. En realidad, no se trata de una apariencia porque la promesa particular que corresponde a un «milagro» (salud recobrada, problema resuelto, etcétera) se inserta en una especie de todo, el todo de la devoción. Esto implica un compromiso continuo, durante toda una vida, una forma de acompañamiento, de protección por parte de la entidad espiritual. La promesa funciona de acuerdo al principio de la alianza, del reconocimiento recíproco y del compromiso mutuo. El milagro inicial, a partir del cual se desarrolla un conjunto de oraciones y ritos, representa el signo tangible del reconocimiento sobrenatural; él sella la alianza. En términos de M. Marzal,

[...] la devoción [al santo] está basada sobre la fe y la confianza, es una relación profunda entre el devoto y el santo gracias a la cual el uno sabe que puede contar con el otro. El santo no es un modelo de vida, en efecto, el devoto no conoce muy bien su biografía, pero sí es un intercesor ante Dios y por tanto un motivo para actuar correctamente. La devoción se expresa mediante las promesas que el devoto ofrece al santo y que no exigen siempre un cumplimiento de lo que se pide, también se expresa en las fiestas y peregrinaciones que son además eventos de carácter social. El santo puede corresponder a través de los milagros y las ayudas que van más allá de las posibilidades reales del devoto sobre las cuales él realiza una

lectura religiosa puesto que representan una suerte de hierofanía. Pero el santo también puede responder con castigos, los cuales son una lectura religiosa de las malas cosas que hace el devoto (Marzal, 2002b, p. 32).

La dinámica entonces es similar a la del don en los grupos evangélicos en los que el fiel espera también recibir signos concretos de bendición. Por otro lado, la fe no es un fenómeno etéreo ni una simple creencia, sino que aporta puntos de referencia muy concretos en la cotidianidad. Las exigencias evangélicas aparecen como más importantes, sin embargo, ciertas promesas católicas implican a veces un compromiso mayor: el «mayordomo» de las fiestas populares comienza a ahorrar varios años antes de asumir tal cargo. En ambos casos, el don que implica sacrificio se realiza en un contexto ritual cargado de un profundo sentimentalismo: las fiestas, las peregrinaciones para los católicos populares y las ceremonias de colecta. M. Marzal apunta precisamente que la promesa tiene sus orígenes en las estructuras tradicionales: en general, se trata «de una aplicación al campo religioso del sistema de reciprocidad que constituye el lenguaje específico y la columna vertebral de la organización de la sociedad tradicional» (Marzal, 2002b, p. 154). Estas estructuras corresponden a aquellas que analiza M. Mauss y que se encuentran en los grupos evangélicos.

Las similitudes explican la facilidad con la cual el católico popular se convierte al evangelismo y, eventualmente, el impacto de las fiestas populares sobre el ritual de los cultos evangélicos, sin embargo, estas similitudes no disimulan las diferencias. Hablando de la dimensión longitudinal, retomando así las distinciones de J. P. Willaime, en el catolicismo popular, la transmisión a los descendientes o nuevas generaciones es esencial. Los niños participan de las promesas y son involucrados en los ritos: al igual que los adultos, los niños visten hábitos morados durante el culto al Señor de los Milagros y siguen las procesiones. Los cargos se transmiten, particularmente en las cofradías, de padres a hijos. En la dimensión horizontal, relación con los iguales,

la promesa no implica construcción con los otros: puede haber solidaridad, pero esta solo es vivida durante un corto tiempo, algo parecido a esas grandes alfombras de flores elaboradas durante las fiestas religiosas que representan un gran esfuerzo y que acaban destruidas por el paso de las procesiones. Participar implica gastar en unos cuantos días, o incluso en cuestión de horas, los ahorros de varios años con otros participantes; con esto se espera que los vínculos ente los fieles se hagan cada vez más estrechos, además de que es una forma de evitar el desarrollo de desigualdades sociales. No obstante, no se hace realmente visible un efecto más tangible al respecto.

CAPÍTULO 7

ESTRUCTURA EN CÉLULAS

Después del año 2005, una nueva estructura, el llamado sistema de células, ha comenzado a imponerse como elemento esencial en todas las denominaciones, cada cual asignándole un nombre en particular: células, comunidad, grupo, vigilia, red, culto doméstico. La organización es la misma para todos pero con ciertas variaciones. Esta fórmula no es una invención peruana. Según la apreciación de Sebastián Fath: «los *small groups* funcionan en principio en todas las iglesias evangélicas americanas» (Fath, 2008, p. 85). De acuerdo a los resultados de su encuesta, «50% de las mega-iglesias interrogadas subraya que el *small group* constituye un elemento central en su estrategia de liderazgo religioso, permitiendo al individuo un seguimiento personalizado» (Fath, 2008, p. 40)¹. En el Perú, en la Alianza Cristiana y Misionera, los pequeños grupos, destinados al seguimiento de los miembros ya bautizados, existen desde 1985 (Marzal, 2002b p. 285). Si estos pequeños grupos de fieles existen desde hace varias décadas en el Perú, la fórmula desde 2005 es utilizada de manera sistemática en vistas a un rápido crecimiento.

¹ Fath, subrayando la importancia de estos grupos, remarca que sería necesario emprender un estudio sistemático al respecto.

7.1 Funcionamiento del sistema de células

El pionero en la aplicación sistemática a nivel mundial del principio de las células ha sido el pastor coreano Paul Yonggi Cho, fundador en la década de 1960 de la Iglesia del Evangelio Completo (Yoido Full Gospel Central Church), y autor de muchos *best-sellers* religiosos (de Plunkett, 2009, p. 103)². En 1955 Yonggi Cho, joven budista de 19 años, se convirtió al evangelismo. En 1958 tiene lugar el primer culto en su salón. Gracias al sistema de células, en las cuales los dirigentes usualmente son mujeres, una novedad sobre todo en esa región, el grupo creció rápidamente: en 1968 contaba ya con 8 000 miembros, y a principios del siglo XXI contaba con 900 000. La planificación del crecimiento se lleva a cabo de manera racional: los cultos y reuniones en células son complementados por los mega-oficios religiosos: en Seúl, el Yoido Church, un enorme coliseo para tales fines, cuenta con un aforo de 12 000 personas. En 1997, Paul Yonggi Cho ha predicado en Sao Paulo ante un millón y medio de personas.

Los grupos evangélicos son extremadamente flexibles, a la vez que están bastante bien interconectados, de tal manera que las iniciativas exitosas se propagan velozmente: estas nacen en un país, se transforman en otro, se exportan y tornan nuevamente al lugar de origen. De acuerdo con la fórmula de J. P Bastian, esto no sería sino la aplicación de «la lógica actual del Networking» evangélico (2008a, p. 179)³. El pastor peruano H. Lay, fundador en 1987 de la Iglesia Bíblica Emmanuel (que cuenta con unos 5000 miembros) y hombre político, ex-candidato a la presidencia de la República en 2006 y congresista en 2011, escribe en un pequeño libro destinado a la formación de líderes de su grupo dando las directrices para el establecimiento de células: «estos últimos años, la iglesia cristiana ha redescubierto la importancia de las células para su propia vida y edificación, así como para su propio crecimiento numérico.

² Véase también A. Andersen en D. Ford (2005, p. 602).

³ J. P Bastian utiliza la fórmula a propósito del fenómeno de la Guerra Espiritual.

Los grupos pentecostalistas y carismáticos constatan actualmente la eficacia de estos pequeños grupos para hacer crecer las iglesias» (Lay, 2006)⁴.

El principio de las células consiste en formar grupos conformados por una decena de personas que se suelen reunir en la casa del líder. Cuando el número de miembros aumenta se divide el grupo. El líder, al igual que el apóstol Pablo, debe formar a su Timoteo para que sea capaz de hacerse cargo de la nueva comunidad. Esta justificación bíblica de la estructura es particularmente puesta en práctica por la apóstol Alicia Estremadoyro, de la Misión Bíblica Carismática, que nombra a sus líderes «Pablo» y a sus vice-líderes «Timoteo», tal como nos ha contado en privado; en los demás grupos la referencia bíblica permanece implícita (Lay, 2006, p. 107)⁵. El líder del primer grupo continúa supervisando a los líderes de los grupos que han sido formados a partir del suyo. Así pues, acaba convirtiéndose en un líder de líderes. El éxito del sistema está fundamentado en la importancia de las redes de proximidad en las conversiones y la consolidación de las mismas. Según el trabajo del grupo AMANECER, destinado a aconsejar a los dirigentes evangélicos, «las estadísticas muestran que el 95% de las personas que se acercan a los pies de Cristo lo hacen gracias a la relación cercana de un pariente o de un amigo» (AMANECER, 2004, p. 35)⁶.

⁴ En este contexto, «carismático» tiene el sentido de neo-pentecostal. D. Miller y T. Yamamori (2007, p. 191) concluyen su estudio sobre las diversas denominaciones en los distintos países del mundo en estos términos: entre las iglesias que nosotros hemos estudiado, son numerosas aquellas que tienen mayor dinamismo, cuyo rápido crecimiento se debe a la adopción del modelo de las células para organizar a sus miembros.

⁵ H. Lay utiliza también el nombre «Timoteo». D. Millar y T. Yamamori (2007, p. 192) describen de la siguiente manera el funcionamiento habitual de las células: «el número ideal en un grupo es de 7 a 10 personas. Cuando la célula alcanza las 15 personas esta se divide conformando así otro grupo. La mayoría de las células tienen un líder y un miembro en formación. Las personas en formación son escogidas con el fin de favorecer el proceso de multiplicación».

⁶ Véase también el artículo de E. Cleary, «Shopping around: questions about Latin American conversions» (2004, p. 50).

7.2 Aplicación de la fórmula en Lima

El sistema es bastante fructífero, de ahí que tenga tanto éxito; el mismo cumple una doble función. De una parte, el sistema permite cohesionar a los miembros impidiendo así las posibles deserciones. En efecto, el líder no se contenta con organizar simplemente una reunión semanal, él está a cargo de las almas y durante la semana se dedica a organizar el progreso espiritual de sus protegidos. De otra parte, el sistema está estructurado de manera que pueda asegurar un crecimiento continuo y sostenido. Todos los miembros que así lo desean son motivados por la perspectiva de llegar a ser algún día líder, alcanzar el grado de líder de líderes. El G12, denominación de origen colombiana, conocida en este país bajo el nombre de Misión Carismática Internacional, a la cual está afiliada Agua Viva, aplica la fórmula de manera bastante sistemática y racional. Se supone que ella ha sido revelada al fundador, el pastor colombiano César Castellanos, quien habría discernido su inspiración gracias a la formación recibida del pastor coreano Yonggi Cho⁷. La afiliación consiste en la venta de una franquicia que permita la aplicación de la fórmula y otorga un acceso al material destinado a la misión. La fórmula está dirigida a producir resultados espectaculares: este es el motivo por el cual Agua Viva, cuyo crecimiento se vio estancado tras el escándalo de adulterio por parte de su fundador, el pastor Capurro, entonces esposo de la apóstol Alicia Estremadoyro, se ha convertido en miembro del G12 desde 1999 (Agua Viva, 2010).

En la cúpula se encuentra un grupo de pastores colombianos que preside a un grupo de 12 parejas de pastores, cada cual a cargo de un país. En Perú son los Hornungs. A su vez, cada pareja a nivel nacional dirige 12 parejas de pastores principales en su denominación, y así sucesivamente conformando una pirámide de 12 en 12. Se prefiere el sistema de parejas, aunque también puede haber excepciones.

⁷ Para una presentación de este grupo en Colombia, véase W.M Beltran Cely (2006, p. 267 y sucesivas).

El prestigio de los líderes y avance en la jerarquía son proporcionales a su capacidad para integrar nuevos miembros en la iglesia. Si bien se les exige seguir las pautas que han aprendido, no es necesariamente por una formación intelectual que un miembro puede aspirar a convertirse en pastor, si no en función a sus cualidades como misionero. En 2007 era requisito dirigir a 500 miembros para alcanzar el nivel de pastor. Esta cifra está sin duda calculada también en función a los recursos financieros necesarios para sostener el salario de un pastor. En tanto que líder, cada miembro es absorbido por las reuniones con aquellos que él dirige, con aquellos que lo dirigen a su vez, y por los servicios generales en el templo. Un líder intermediario nos ha afirmado recibir cada día tres o cuatro llamadas de su superior y tener que telefonar, por su parte, a aquellos que están a su cargo. El crecimiento es planificado dividiendo la ciudad en barrios según el modelo de Paul Yonggi Cho. Las reuniones en pequeños grupos se alternan con los grandes oficios religiosos que reúnen a varios miles de personas. En Lima, Agua Viva G12 adquirió en 2009 el coliseo Amauta, pudiendo reunir allí hasta 20 000 personas⁸. Agua Viva G12 afirma contar con 100 000 miembros en Lima y 10 000 grupos de células, constituyéndose así como la iglesia individual más grande.

⁸ El paralelismo entre deporte y religión es uno de los temas básicos de la sociología, véase D. Hervieu-Léger (2008, p. 82). Como apunta D. Hervieu-Léger, el deporte suele estar pensado en términos de religión, o en algunos casos, se observa un fenómeno inverso: la religión se apropia simbólicamente de las referencias deportivas. En América Latina, el deporte practicado en equipo, particularmente el fútbol, juega un rol esencial en la sociedad; todos los jóvenes, sobre todo los chicos, y algunas chicas, lo practican y participan en él: es una actividad de ocio y relax, una manera de juntarse entre varios e identificarse con un equipo. El deporte se enlaza al nacionalismo y constituye para algunas clases sociales una de las pocas posibilidades de movilidad social. Su vocabulario impregna la cotidianidad, particularmente en la política, la cual es concebida como una lucha entre diversos equipos por alcanzar el poder. Todos los hombres políticos, así como los periodistas, hacen referencias frecuentemente a las jergas del fútbol. El G12 maneja hábilmente el imaginario del fútbol, las referencias están relacionadas: juventud, promoción social, esfuerzo, éxito, como también, unión, ocio, placer.

Coincidencia o fruto lógico del proceso, el crecimiento se acopla a una implicación en la política vista como una voluntad de cristianizarla. En Colombia, la pastora Claudia de Castellanos, esposa del líder supremo del G12, César Castellanos, participa en la política desde 1990: ha sido elegida senadora, y aunque ha perdido varias elecciones entre las cuales estaban las presidenciales y la municipal, su militanismo durante el mandato del presidente Uribe le valió el cargo de embajadora de Colombia en Brasil. En el caso de Perú, es la esposa del pastor principal de Agua Viva G12, Alda Lazo de Hornung, quien ha desplegado una carrera política con tanto o mayor éxito que Claudia de Castellanos: elegida congresista en 2006, fue nombrada vicepresidenta de la Asamblea en 2010 (Beltran Cely, 2006, p. 206)⁹. En ambos casos estas mujeres, pastoras y políticas, apoyan a los partidos de tendencia conservadora (Matas, 2007, 24)¹⁰.

El crecimiento de Agua Viva G12 representa un desafío para las otras denominaciones. Entre ellas el Movimiento Misionero Mundial (MMM), que en su sitio web hace feroces críticas a esta denominación acusándola de herejía, aunque por motivo de política religiosa ambas denominaciones forman parte de la misma asociación, UNICEP, lo cual implica una relación por lo menos cordial entre sus dirigentes¹¹. La mayoría de las otras denominaciones limeñas importantes optan por adoptar el sistema de células. La Misión Bíblica Carismática, fundada

⁹ ¿Ocurre lo mismo en otros países? No hemos podido constatarlo, pero es una pista interesante por investigar.

¹⁰ El autor considera que hay «un movimiento a favor de las posiciones conservadoras» debido a «la hegemonía de los sectores evangélicos».

¹¹ Hemos intentado concertar una entrevista con los dirigentes de la MMM pero no tuvimos éxito. Es un grupo muy hermético. Por otro lado, la apóstol A. Estremadoyro y la pastora congresista A. Lazo de Hornung nos han hablado de un acuerdo con la UNICEP. Para los críticos del G12, véase: http://www.foroswebgratis.com/foro-Mensajes.php?id_foro=50201&id_tema=821472&id_mensaje=2751698&NumPage=1. También: http://www.salvacioneterna.com/iglesias_latinoamerican.pdf, ambos consultados el 29/11/2009.

por la apóstol Alicia Estremadoyro, funciona bajo este principio desde su fundación en 1999. Las Asambleas de Dios, el grupo más importante con alrededor de un millón de fieles en el Perú, ha adoptado el mismo sistema en 2006; su instauración fue muy criticada y desembocó en un conflicto que se solucionó mediante una reorganización completa de la dirección¹². El pastor Bardales, cinco o seis años después de conformar la iglesia Bíblica de La Molina, instauró en 2008 el sistema de células para poder seguir creciendo¹³. La Alianza Cristiana y Misionera comenzó a reunir a sus miembros en células a partir del año 2000, en su localidad de Pueblo Libre, en una especie de plan presentado como «plan piloto». Después, el sistema se ha generalizado y reforzado. Entre los años 2005-2006 se ha exigido a todos los miembros integrarse a las células y se les ha invitado a participar activamente en el reclutamiento de nuevos adeptos. La Iglesia Bíblica Emmanuel, fundada por el pastor H. Lay, estableció también el mismo sistema. Desde 2009, el equipo dirigente, según nos han informado algunos de sus ejecutivos, ha estado esforzándose por convencer a los miembros a reunirse en grupos pequeños. La aplicación del sistema ha sido dificultosa, desde la casa matriz se ha tenido que enviar funcionarios encargados de asegurarse de que las medidas han sido bien puestas en práctica.

Sin aplicar de manera sistemática la fórmula de las células, los dirigentes de las iglesias tradicionales reconocen que el principio de las pequeñas reuniones bajo la guía de un líder local atrae a los fieles

¹² La cifra de miembros ha sido objeto de críticas, debido a que incluye a todos los que pasan por las Asambleas; sin embargo, no se niega que estas sean la denominación más importante del Perú.

¹³ Una excepción que confirma la regla: la Iglesia Evangélica del Perú (IEP), muy presente en las provincias, no funciona de acuerdo a este sistema y se encuentra en pleno estancamiento. Particularmente en Lima ha experimentado más bien un retroceso visible. Camino de Vida, fundada por el pastor californiano Barriger, grupo en el cual congregan personas de alto nivel económico, funciona según el principio de los grupos de afinidad, más cercano a la *mega-church* de Chicago, Willow Creek. Esta es una fórmula que permite formar pequeños grupos pero con mayor flexibilidad.

y les ofrece un espacio en el cual puedan sentirse cómodos para implicarse religiosamente. El pastor anglicano Jaime Siancas, ex fraile franciscano converso al anglicanismo tras haber mantenido «ciertas diferencias con la jerarquía católica», nos ha comentado que desde que la Iglesia anglicana organiza regularmente reuniones de oración en los hogares de fieles voluntarios, encargándose los dueños de la casa en convocar a personas interesadas, el número de anglicanos ha aumentado de manera espectacular, pasando de una centena a ser mil. Esta es una manera de retomar, adaptándolo al Perú, los cursos alfa, con resultados importantes.

7.3 Estructuras paralelas en el catolicismo popular

El éxito de la organización de los grupos evangélicos en células, sobre la base de la repartición de las tareas, solo puede explicarse en virtud a una iniciativa que corresponde a una costumbre ya preexistente. En efecto, el catolicismo popular se estructura de manera similar ofreciendo a los fieles un espacio de reconocimiento. Según afirma el historiador J. Klaiber, desde la época de la colonia «la unidad básica que confería pertenencia estaba constituida por los grupos de asociados, las cofradías o las asociaciones piadosas» (Klaiber, 1996, p. 35 y 38). «La verdadera práctica religiosa se encuentra en las cofradías, las asociaciones piadosas, las procesiones y las devociones populares. En la hermandad popular se reunían personas del mismo estrato social o de la misma profesión. En el modelo más privado y exclusivo de cofradía puede encontrarse un mayor sentido espiritual que en el culto oficial» (Klaiber, 1996, p. 38)¹⁴. El catolicismo popular, practicado por el común de la población peruana con sus diferencias por parte de la elite

¹⁴ Las cofradías, estructura importada de España, han jugado a principio de la Colonia un rol esencial en el establecimiento social de los indígenas y los esclavos africanos marginalizados y desorientados: «las cofradías fueron aceptadas porque ellas eran muy funcionales en una sociedad indígena desestructurada, en tanto que medio de reforzar la solidaridad» (Marzal, 1983, p. 416).

más educada, se caracteriza por el respeto a los sacramentos de iniciación y de paso, bautismo, comunión, matrimonio y ritos mortuorios, y por la importancia de la devoción a las manifestaciones o apariciones locales de Cristo, la Virgen o los santos, celebrados en las fiestas patronales preparadas a lo largo de todo el año en las cofradías. La misa no forma parte esencial en las prácticas culturales, la ausencia crónica de sacerdotes desde la época de la independencia no lo hace posible¹⁵. M. Marzal formula así la situación: «el dinamismo religioso y el sentido de pertenencia a la Iglesia por parte de los católicos populares no pasa por la parroquia como comunidad religiosa, ni por el párroco como dirigente nato de la comunidad. El dinamismo pasa por las cofradías y hermandades, es en ellas donde los católicos populares funcionan como comunidad religiosa» (2002a, p. 332)¹⁶.

En estas comunidades religiosas tradicionales, que se insertan en el equilibrio general de la comunidad, no existe la exclusión, salvo casos particulares. Por ende, el problema del reconocimiento no está a la orden del día. A. Honneth considera la hipótesis de un estado inicial donde precisamente las tres formas de reconocimiento se fusionan. Siguiendo las tradiciones y las herencias familiares y de clanes, al individuo se le asigna un lugar en el cual él se reconoce y es reconocido. La lucha por el reconocimiento no tiene ya sentido en este contexto.

Esta misma tripartición se basa sobre las diferenciaciones que sólo aparecen en las sociedades modernas y que se encuentran retrospectivamente transportadas a una hipotética edad inicial. Nuestro análisis ha mostrado en efecto que la relación jurídica no se ha podido liberar del cuadro ético de la estima social a partir del momento en que se encontraba sumisa a las exigencias de una moral post-convencional.

¹⁵ En 1820 había alrededor de 3000 sacerdotes en el virreinato del Perú para una población de dos millones de habitantes; en 2007 el número de sacerdotes no es superior para una población de 28 millones (Marzal, 1991, p. 235).

¹⁶ J. P. Bastian califica la situación de «catolicismo sin curas» (1997a, p. 204).

Por lo tanto, existe la tentación de admitir una forma primitiva de interacción social en la cual los tres modelos de reconocimiento estaban aún indisociablemente intercalados, y que habría dejado el proceso que intentaba describir. Esto que parece confirmar por otro lado la existencia de una moral de grupo arcaica en la cual ciertas características de solicitud dependían todavía de los derechos ligados a la pertenencia tribal y a la estima social que gozaban los individuos (Honneth , 1997a, 202)¹⁷.

Las cofradías forman comunidades sólidas que se organizan de acuerdo a la rotación de cargos. Algunos miembros se preparan durante años, no solo para adquirir experiencia, sino también los recursos financieros para ejercer el tan disputado y respetado puesto de mayordomo, organizador principal de la fiesta patronal. Los miembros son solidarios entre ellos, comparten los gastos relacionados a las actividades culturales y se socorren los unos a los otros en la adversidad. En los pueblos pequeños todos los habitantes participan en la organización de las fiestas religiosas y el cargo de mayordomo pasa de una familia a otra. Mientras que en el campo, todos los habitantes participan del culto al santo patrón, a tal punto que los alcaldes evangélicos han sido obligados a renunciar a sus creencias; por otro lado, en las ciudades, la inserción no es automática y la presión social suele ser mucho más flexible, dando espacio a la elección personal.

En Lima, los migrantes venidos del campo que constituyen el grueso de la población han reformado espontáneamente las comunidades, las cofradías informales, bien sea sobre la base del culto típico de la provincia a la cual pertenecen, o bien reagrupándose entre vecinos o barrios alrededor de la devoción a determinada advocación mariana o cruz. En estas comunidades la norma es la solidaridad. M. Marzal nota que de 64 cultos a las cruces desarrollados en la parroquia de El Agustino,

¹⁷ No es nuestra intención pretender que este estado inicial sea paradisíaco, porque la tensión y exclusión aún afectan a ciertos individuos diferentes de otros.

solo 20% tienen por origen las devociones provinciales, mientras que el resto se ha ido generando espontáneamente reagrupando a los habitantes de un barrio o de distintas calles (Marzal, 1988, pp. 23 y 105)¹⁸. El único nexo entre la parroquia y sus comunidades, por otro lado autosuficientes, es la misa celebrada el día de la fiesta; sin embargo, M. Marzal remarca que muchos no participan en ella y son pocos los que comulgan (Marzal, 1988, p. 134)¹⁹. Varias —por no decir la mayor parte— de estas cofradías se desarrollan al margen de las parroquias y del clero, en general. J.L. Pérez Guadalupe, a cargo de la pastoral en la diócesis de Chosica, apunta: «No sabemos cuántas de estas asociaciones existen en nuestra diócesis pues son gestionadas paralelamente a la pastoral regular de la Iglesia» (Pérez Guadalupe, 2004, p. 124). El patrón en que estas asociaciones se forman y multiplican en Lima corresponde al de las células evangélicas. Por afinidad, los parientes, los vecinos o migrantes provenientes de una misma región se agrupan espontáneamente alrededor de una devoción; del lado evangélico, se conforman células donde incluso el más hábil o más carismático transforma su garaje en templo evangélico.

Además, en la Iglesia católica existen muchos otros tipos de grupos que comprometen a sus miembros sin entrar en el ámbito particular de las congregaciones o institutos religiosos. Algunos, como los grupos carismáticos, funcionan de manera parecida a las cofradías o a las células evangélicas, con una fuerte cohesión, iniciativa en la misión y liderazgo abierto. El padre Manuel, conocido sacerdote carismático,

¹⁸ M. Marzal calcula que la parroquia cuenta con la participación de aproximadamente 94 000 personas, por lo que es difícil articular tal cifra con las cofradías y cultos. Algunos migrantes, sobre todo aquellos con ingresos estables, retornan a sus pueblos. Con el fenómeno del crecimiento en las ciudades, las fiestas de los pueblos han adquirido un brillo nuevo. Véase A. Diez Hurtado (2008) y F. Durand (2007, p. 50). *Mutatis mutandis* la misma proporción puede observarse en España.

¹⁹ Véase también, J. L. González (1989, p. 74), quien insiste particularmente en el símbolo unificador de la cruz, común en todas las tradiciones campesinas del Perú, que reúne en cofradías informales a los habitantes de Lima.

a cuya iniciativa debe la iglesia peruana uno de sus dos canales de televisión, ha formado más de cuarenta grupos de oración. Otras asociaciones, como la Legión de María, los Cursillistas, el Movimiento Juan XXIII, los neo-catecúmenos²⁰, entre otros, tienen un impacto innegable sin ser, a pesar de todo, masivas, ya sea porque se abocan a un público de clase alta, o porque tienen un efecto más limitado en la vida del fiel, o bien, porque son mucho menos dinámicas.

7.4 Sistemas de células y ascensión social

Las cofradías católicas formales o informales y los grupos evangélicos permiten al individuo, en un universo «hostil», insertarse socialmente mediante pequeñas comunidades donde puede sentirse reconocido, valorado, donde sus iniciativas se vean alentadas y pueda beneficiarse del respeto y la estima de los otros, así como eventualmente de su asistencia en caso de necesidad; en resumen, en ambos casos pueden encontrarse los tres aspectos del reconocimiento, tal y como han sido formulados por A. Honneth. La similitud de estructuras explica la facilidad con la que los católicos conversos no se sienten desorientados frente a un sistema importado de Estados Unidos tras su paso por Corea. Sin embargo, este mismo sistema corresponde a diferentes expectativas de acuerdo con el país y las circunstancias. En Estados Unidos, según la apreciación de S. Fath, el objetivo es reforzar los vínculos, como en una familia, en grandes ciudades tan impersonales, mientras que en Corea el objetivo es más bien restablecer las estructuras sociales en las ciudades donde se han instalado los migrantes del campo, quienes hace algunos años también eran golpeados por la guerra. En el caso del Perú, si las células aportan el calor y la solidaridad del grupo, esta misma estructura representa también una especie de trampolín social en un contexto de

²⁰ Todas estas asociaciones son muy diferentes unas de otras. No es nuestra intención pretender amalgamarlas, sin embargo, todas tienen en común la práctica intensiva de la religión en grupos más o menos grandes y muy bien estructurados.

crecimiento donde la mayoría de la población espera que su condición social mejore y se proyecte hacia un futuro abierto al mundo exterior. En ese sentido, la instauración del sistema a finales de la década de 1990 no corresponde a un mero azar. Fue precisamente este el momento en el cual, según R. Arellano y D. Burgos, los migrantes venidos del campo se integraron definitivamente a la capital y donde las condiciones de vida comenzaron a mejorar. Allí fue cuando el Perú experimentó un crecimiento sin precedentes (Arellano & Burgos, 2010).

Si bien hay un nexo entre las estructuras que permite fácilmente el paso de la cofradía a la célula, es cierto también que ambas formas insertan de distinta manera al fiel en la sociedad: al final el impacto es diferente. La cofradía se mantiene inmutable, su propósito no es la expansión sino la estabilidad en el tiempo y el mantenimiento de la tradición. Las cofradías u otros grupos informales se parecen a las estructuras arcaicas rurales anteriores a la conformación del campo religioso, según términos de P. Bourdieu, donde no hay racionalización ni ninguna formación de grupos clericales sino más bien un autoconsumo de la producción religiosa y una adecuación a los ritos agrarios (Bourdieu, 1971, p. 304)²¹. A pesar de jugar un rol importante en la inserción social, la cofradía no es un instrumento de promoción, el miembro entra allí por tradición familiar o, en las zonas pobres, en virtud de la vecindad con los otros; cuando le toca ser mayordomo, el fiel gasta aquello que ha ahorrado durante años, de tal manera que hay en realidad poca diferencia en el nivel económico de todos²².

²¹ El sociólogo J. Ossio destaca la continuidad entre las devociones a los santos y los cultos prehispánicos: «los santos han venido a reemplazar el rol antiguo que ocupaban en los ámbitos espacial, temporal y social las divinidades de las culturas prehispánicas» (Ossio, 2002).

²² Un comentario de J. P. Bastian ilustra bien la situación: «muchos antropólogos han constatado cómo la fiesta católica popular se parece al *potlach* y conlleva a una regulación de la acumulación de bienes y, en cierto modo, a un desarrollo integral» (en Bastian 2007, p. 31). Véase al respecto el artículo del antropólogo L. Mujica Bermúdez, «A Dios rogando y con el mazo dando» (en Marzal y otros, 2004, p. 219).

En cambio, el dinamismo de los grupos evangélicos y del sistema de células, valorando la iniciativa individual, está en relación con el deseo de ascensión y de estima social; el fiel debidamente estimulado aspira a convertirse en líder, acorde al proceso de surgimiento social que experimenta actualmente el Perú. El sistema de células, con formación de líderes y estructura piramidal, como en Agua Viva G12, es muy usual además en las compañías comerciales de venta a domicilio, en particular las compañías de productos cosméticos; gran parte de estas compañías han tenido también bastante éxito en el Perú. Este sistema abre y prepara al fiel a los ritmos del mercado liberal. Mucho mejor que las cofradías, ayuda al migrante a insertarse y a progresar en la capital, lo cual explica el éxito de las denominaciones evangélicas entre la clase emergente.

Desde un punto de vista estrictamente geográfico, la localización principal de los grupos se explica en esta perspectiva. En nuestra investigación hemos percibido el número incongruente de templos en el barrio de San Isidro, el más aburguesado de toda la capital. Desplazarse para asistir a los oficios en esos templos, pertenecientes casi todos al movimiento neo-pentecostal (en San Isidro existe solo un pequeño local de las Asambleas de Dios) y convertirse en miembro de tales denominaciones es visto como un signo de progreso social (AMANECER, 2004). Personalmente hemos recogido el testimonio de la hija de un pastor de las Asambleas de Dios de Huaraz (una provincia pobre) que asistía a un culto de la Iglesia Bíblica Emmanuel situada en pleno corazón de San Isidro: «en Lima ella no se sentía bien en las Asambleas de Dios». Su madre, presente en la entrevista, aceptaba la postura religiosa de su hija sin demostrar aparente reticencia. Entre ambas mujeres, en su manera de vestir, de hablar y comportarse, se notaban diferencias: de un lado, la madre de provincia vestida sin ostentación, y por otro lado la hija citadina vestida según la moda, lo cual denota un relativo éxito en Lima. En una entrevista personal (marzo de 2009), el superintendente de las Asambleas de Dios nos confirmó las dificultades de su denominación con los segmentos más acomodados de la población.

Consciente de esta falla, nos ha comentado sobre su búsqueda de medios para atraerlos al seno de las Asambleas. Pertenecer a una denominación es una cuestión de estatus social. En las Asambleas de Dios, Movimiento Misionero Mundial (MMM), se encuentran sobre todo los pobres; en Agua Viva G12, Alianza Cristiana Misionera, Iglesia Bíblica Emmanuel, Iglesia Bíblica Carismática, la clase media (o emergente); y, en Camino de Vida, la clase alta. Los grupos que se relacionan con la clase media o alta mantienen también filiales en los barrios pobres o en las provincias pobres: se trata de un principio misional y de asistencia que justifica los dones en conformidad con todo el mensaje cristiano²³.

Por otro lado, por la conexión en redes y las diversas formas de prestigio internacional de los pastores, el creyente se abre al exterior desde su suburbio, así, aunque incluso no conozca el centro de Lima se siente conectado por medio de su denominación con el resto del mundo. «Es el propio éxito de la transnacionalización del pentecostalismo y de la increíble expansión de sus redes que se fundamenta en la fe en un cambio radical, vivido a nivel individual, a través de la experiencia fabulosa de la conversión. El discurso pentecostalista —y sobre todo el neo-pentecostalista —es un discurso sobre el éxito, y el mismo éxito de su expansionismo tiende a justificar el valor de las fábulas que maneja» (Corten, 2006, p. 146).

Desde los trabajos de M. Weber desarrollando la tesis de una afinidad electiva entre capitalismo y protestantismo, o en todo caso entre ciertas espiritualidades protestantes, la cuestión del nexo entre sistema económico y religión es abordada por todos los especialistas.

²³ A estas distinciones se aúna una articulación entre provincia y capital. Camino de Vida, cuyo pastor principal R. Barriger está relacionado con el Sunday Adelara, es sobre todo un fenómeno de la capital, incluso cuando envía a pastores de misión a las provincias. Las Asambleas de Dios están en todo el Perú, la IEP (Iglesia Evangélica Peruana) se encuentra mayormente en las provincias, agrupando desde las clases pobres hasta la clase media, sin tocar a los más pobres; en Lima dispone de muchos templos pero carece de dinamismo, su época de expansión ha pasado, o al menos en Lima. Esta impresión personal nos ha sido confirmada por O. Amat y León, quien es miembro.

J. P. Bastian organizó en 2006 un coloquio sobre el tema en la Universidad de Estrasburgo, en el cual concluyó su presentación sobre América Latina con la imposibilidad de establecer una relación clara entre religión y economía: «el cambio religioso en curso no es pues necesariamente un factor general de desarrollo y aún menos el signo de un cambio de modos de desarrollo de la sociedad latinoamericana» (Bastian, 2007a, p. 43). Si los evangélicos gozan de un ligero bienestar económico, esto debe ser atribuido a una serie de factores exteriores como una mejor organización, mayor disciplina y solidaridad entre los miembros (Bastian, 2007a, p. 42)²⁴. Sin embargo, el proceso de reconocimiento y el funcionamiento del sistema de células permiten formular esta cuestión desde una perspectiva diferente: ¿se trata de ascensión social o de desarrollo?

Peyrefitte, retomando la problemática de M. Weber, considera que la articulación protestantismo/desarrollo debe ser considerada desde otras bases

[...] antes de ser una ética de la ascesis racional o de la predestinación, el calvinismo fue una ética de la comunicación, del cambio, del desarrollo de las capacidades: de la fructificación de los talentos. Este rasgo fundamental parece explicar el golpe acelerador que da el calvinismo a la actividad económica, financiera y comercial, allí donde es bien recibido, mucho mejor que las contorsiones exegéticas en las que parece enredarse Max Weber, sobre la “doble predestinación” o sobre la “libertad condicional” (Peyrefitte, 2005, p. 121)²⁵.

El proceso de reconocimiento y el sistema de células favorecen la «fructificación de los talentos». El individuo es valorizado e invitado a una expansión sin límites de sus talentos. Se trata de desarrollar

²⁴ Ya hemos mencionado estos factores en el capítulo sobre el don.

²⁵ «lo que cambia todo es el tercer factor inmaterial que es difícil de comprender porque se caracteriza por un conjunto de disposiciones mentales», comenta J. P. Bastian sobre el elemento determinante en la lógica del desarrollo según A. Peyrefitte (2005, p. 37).

en cada miembro la confianza en sí mismo, en sus capacidades, que de desarrollar un sistema de confianza generalizada entre personas, pues la finalidad no es una «sociedad de la confianza», dicho en términos de A. Peyrefitte. Así, el fiel es motivado a desplegar sus capacidades pero en un contexto muy estricto y con fines precisos fijados por los principales pastores. Además, su campo de acción continúa siendo tradicional: convertir al clan familiar, a los vecinos, a los conocidos, y así, de prójimo en prójimo conseguir la adhesión de otras personas al grupo. Por consecuencia, de momento los grupos evangélicos en el Perú no ayudan a desarrollar una sociedad de confianza, la cual es considerada por A. Peyrefitte como una condición *sine qua non* del desarrollo auténtico.

La conexión entre grupos evangélicos y desarrollo no es sencilla. De acuerdo con J. P Bastian «el fin no está en establecer una relación unívoca entre captación de fieles y prácticas religiosas exógenas por un lado, y desarrollo por otro. Más bien se trata de una combinación del desarrollo en el cual el factor religioso puede o no ser un elemento motor de cambios» (Bastian, 2007a, p. 44)²⁶. Más allá de las dificultades relacionadas con la noción de desarrollo (¿qué es el desarrollo? ¿tienen los países un único modo de desarrollarse?), los grupos evangélicos contribuyen a romper el sistema implícito de «castas» introducido en la Conquista y que ha perdurado de manera extraoficial. No son los únicos en contribuir, también están en consonancia con la esperanza de promoción social de los migrantes, pero esta esperanza de ascensión social ¿los conduce al desarrollo o deja en ellos la marca de ciertos individuos enriquecidos a la manera de los conquistadores mediante el recurso de las historias de éxito para inducir a los pobres a soñar?

²⁶ La noción del desarrollo es actualmente fuente de numerosos debates, sobre todo con la multiplicación de los problemas ecológicos que ponen en tela de juicio la idea misma de desarrollo o que, en todo caso, cuestionan sus beneficios. Para una presentación de las diferentes teorías aplicadas a América Latina véase C. Uribe (2008).

CAPÍTULO 8

RECONOCIMIENTO, RELIGIÓN Y POLÍTICA: CONTRIBUCIÓN DE LA RELIGIÓN A LA PAZ SOCIAL

Para A. Honneth, el corazón de las luchas sociales está en la dinámica de la búsqueda del reconocimiento. Su intención al formular esta teoría es «describir el itinerario ideal en cuyo curso estas luchas han podido liberar el potencial normativo del derecho moderno y de las relaciones de estima social, tal es la función del cuadro interpretativo que buscamos definir» (1997a, p. 203). El reconocimiento nunca es una adquisición sino un proceso. Ciertamente, A. Honneth plantea el futuro «hipotético de una situación comunicacional en la cual las relaciones intersubjetivas de la integridad personal se encuentran satisfechas» (1997a, p. 203). El término «hipotético» nos interroga sobre la eventual realización de esta situación: ¿será esta más bien una norma, un ideal, una directriz? En todos los casos, los países actuales están aún muy lejos al respecto, sobre todo en el caso de Perú donde las diversas formas de exclusión proliferan.

P. Ricoeur, respondiendo a A. Honneth, se plantea la cuestión de la eventual existencia de pausas en la lucha: «la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo consiste en profundizar en las experiencias pacíficas del reconocimiento, basándose en las mediaciones simbólicas, extraídas tanto del orden jurídico como de los cambios mercantiles; el carácter excepcional de estas experiencias,

lejos de descalificarlos, subrayando la gravedad, asegura la fuerza de irradiación y de irrigación incluso en el corazón de las transacciones marcadas con el sello de la lucha» (Ricoeur, 2004, p. 341). Dada la imbricación de la búsqueda del reconocimiento y de la religión en el Perú ¿puede esta propuesta aplicarse a la situación religiosa limeña? ¿proporciona la religión un contexto para las «experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo?».

La cuestión es de importancia, no solo desde un punto de vista teológico o sociológico sino también desde un punto de vista político y económico¹. En efecto, año tras año desde hace una década, la Defensoría del Pueblo calcula que existen en el Perú más de 200 conflictos activos. Según el Mediador de la República, el Perú cuenta 222 conflictos activos. La exclusión, las diferencias de mentalidades y de desarrollo explican la mayor parte de estos conflictos. En general, las dificultades se deben a la fragilidad del sistema institucional y democrático; sobre el terreno, cada conflicto se lleva a cabo a partir de sus propios ingredientes. Dada la estructura de explotación actual del país y la importancia de la extracción minera, pocos miles de personas pueden paralizar a las enormes compañías mineras y causar muertes y pérdidas millonarias. La cohabitación entre las comunidades rurales cuyo estilo de vida permaneció inmutable tras muchos siglos y las compañías de avanzada tecnología para la explotación suele ser complicada. No es nuestro propósito justificar ni unos ni otros sino resaltar el potencial de incomprendimientos y conflictos que esta situación genera. La solución no es el dinero, todo lo contrario, puede ser incluso más nocivo que la misma pobreza. En una evaluación de proyecto, uno de nuestros estudiantes

¹ Nuestra pregunta se integra en el campo de investigación en el cual participan historiadores, sociólogos y especialistas políticos. K. Marx es uno de los primeros en haber subrayado la importancia de la religión en la resignación de los pobres frente a su condición. Recientemente el debate ha continuado sobre la importancia del meto-dismo como factor para evitar revueltas en la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII. Véase A. Corten (1995b, cap. 7, p. 185), en especial el capítulo de título sugestivo: «La secta: la anti-política del pobre».

nos ha contado el caso de una comunidad cuyo presupuesto, de un día para otro, fue multiplicado por 500, teniendo como resultado un brusco aumento del alcoholismo, de la corrupción y una migración hacia esta comunidad por parte de habitantes pobres de las zonas vecinas.

8.1 «Estados de paz» y evangélicos

Nuestras reflexiones a partir de las teorías de A. Honneth nos invitan a profundizar el tema de la relación entre evangélicos y política. Hay un voto evangélico, difícil de cuantificar, a veces dividido, pero en todo caso es una realidad y los hombres políticos intentan ganarlo. Curiosamente, esta visibilidad evangélica es sorprendente en un panorama donde otras corrientes, probablemente más representativas de la sociedad, no figuran en absoluto; en Perú, a diferencia de Ecuador o Bolivia, y a pesar de que la composición social de estos países sea relativamente parecida, no existe el voto indigenista —salvo en ciertos departamentos como Puno, región aimara cercana geográficamente y étnicamente a Bolivia—, ni un voto de los obreros, ni tampoco un voto de los maestros de escuela, quienes son los más activos en los movimientos sociales. Es cierto que hubo una manifestación evangélica organizada en junio de 2009, sin embargo, no se trató de un movimiento popular sino que fue el resultado de una estrategia política y de una negociación entre pastores que se encargaron de enviar cada uno cierta cantidad de fieles. A penas algunos miles respondieron al llamado y desde entonces no ha habido otra manifestación.

Como resultado de su estudio sobre la parroquia El Agustino, M. Marzal concluye que la participación en los grupos evangélicos tiende a apartar a los miembros de una participación social activa:

[...] después de analizar todo el material, pienso que podríamos afirmar que en las nuevas iglesias, sobre todo en las pentecostalitas o escatologistas, aunque ha habido un desarrollo ético personal real, hay sin embargo una ética social bastante pobre que se explica

por una serie de razones que no tienen el mismo peso en todas las denominaciones. Estas razones son: la insistencia en una conversión personal que olvida el contexto social, la cual por tanto debería transformarse dado que hay conversiones duraderas; la predicación de una escatología inminente [...], insistencia sobre un “mundo perverso”, muy típico en los Testigos de Jehová [...], práctica de un intimismo espiritual que corresponde a una experiencia de Dios real pero que supone un olvido de la obligación de transformar el mundo exigida por esta misma experiencia de Dios, condena del marxismo como mal supremo [...] y finalmente ruptura con la Iglesia Católica, no solamente por los motivos habituales sino también en razón del compromiso social hacia los pobres que ella predica hoy en el continente (Marzal, 1988, p. 427)².

Después de 1987 el contexto de nacional general ha cambiado. Salvo en algunos pocos grupos, la predicación sobre el fin del mundo disminuyó. El compromiso social de la Iglesia se ha transformado. M. Marzal influenciaba con la Teología de la Liberación fuertemente en las conferencias episcopales y las asambleas generales de obispos. Por otro lado, la crisis económica de 1987 fue demasiado fuerte y parecía no tener solución. Los otros factores permanecen; ¿puede entonces considerarse exacto el análisis atribuyendo la situación a un «complot estadounidense»? El informe Rockefeller de 1969/1970 afirmaba que la Iglesia católica ya no podía ser un aliado del gobierno de los Estados Unidos, y recomendaba alentar la expansión de los grupos protestantes conservadores para calmar los movimientos sociales (Marzal, 1988, p. 424)³.

² Me gustaría precisar que después las investigaciones de M. Marzal, la situación ha cambiado en un solo aspecto: a excepción de ciertos grupos muy minoritarios, la predicación de una escatología inminente ha disminuido considerablemente.

³ El tema es incluido por todos los analistas sobre esta cuestión. No es nuestro propósito profundizar en el estudio sobre este «complot» ni el impacto que ha podido tener. Nos limitamos solamente a retomar las conclusiones del informe.

Por otro lado, hay un elemento nuevo que concuerda con las reflexiones de M. Marzal sobre el evangelismo: en la mayoría de sus cultos toman literalmente las instrucciones de San Pablo con respecto a la actitud a adoptar frente a las autoridades civiles invitando sistemáticamente a respetar el orden establecido y a orar por los gobernantes. Los textos usualmente más mencionados son: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, han sido constituidas por Dios» (Rm 13,1); «Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad» (1Tim 2,1-2). Estos pasajes son citados fuera de contexto y no pueden más que alentar a una sumisión total a los gobernantes. En esta perspectiva, la iniciativa del grupo mediático Pacífico (radio, televisión, internet), reconocido, aceptado y utilizado por el común de grupos evangélicos pertenecientes a las asociaciones evangélicas CONEP o UNICEP es notable: desde finales de la década de 1980 este grupo organiza cadenas de oración por los gobernantes orquestadas gracias a los mismos medios que están a su disposición⁴. Orar regular y constantemente por los gobernantes fomenta una actitud poco propicia a los movimientos contestatarios⁵.

Corten plantea la cuestión de modo directo: «¿Es el pentecostalismo revolucionario, o al contrario, desvía al pueblo de la revolución?» (1995b, p. 185). Responder a esta pregunta en general es básicamente imposible: habría que estudiar los diferentes movimientos sociales, evaluar la presencia de los evangélicos, verificar si son evangélicos entusiastas o si han tomado distancia con las demás denominaciones.

⁴ En una entrevista con el director de la compañía este nos explicó que los diferentes grupos alquilan un espacio de tiempo, de tal manera que todas las grandes denominaciones participan. Son excluidos aquellos que no son considerados como evangélicos, en particular los grupos brasileños ya mencionados: IURD o Dios es Amor.

⁵ M. Marzal no menciona el tema, puede que porque no era perceptible en El Agustino; en todo caso el grupo mediático no habría comenzado aún su campaña de oraciones.

Eventualmente una tendencia pudiera ser descubierta si se demostrara que en las zonas o las empresas donde dominan los evangélicos los conflictos sociales son menos importantes⁶. No obstante, retomando las conclusiones de M. Marzal en el contexto actual, ciertas afirmaciones pueden ser consideradas como aceptables. Los evangélicos no constituyen un movimiento social sino una fuerza política que se expresa y juega un rol importante en las elecciones. Las afinidades evangélicas actuales los relacionan, en su mayoría, con los partidos de tendencia conservadora. El estilo de vida, las prédicas y los argumentos bíblico-teológicos contribuyen a distanciar a los evangélicos del compromiso social colectivo y los empujan a aceptar el orden establecido. La dinámica del reconocimiento en la cual se inserta la práctica del don aporta una perspectiva esclarecedora a esta situación, y en cierta forma, paradójica.

P. Ricoeur completa su estudio sobre el reconocimiento mediante una reflexión sobre el don que representa el resultado de la dinámica de la «lucha por el reconocimiento» analizada siguiendo las teorías de A. Honneth. «La transición del tema de la lucha al del don está relacionado a un cuestionamiento sobre el carácter inacabado de la lucha por el reconocimiento. El que la experiencia efectiva del cambio ceremonial del don sea invocada en tanto que figura privilegiada de los estados de paz constituye una especie de tregua en el corazón de la conflictividad sin fin». Estos estados de paz, «claridad en medio de la lucha»,

⁶ En la provincia de Cajamarca existe una cooperativa agrícola presente como modelo, regentada y habitada por los bautistas: la Granja Porcón. Allí se ha conformado una mini-sociedad teocrática alejada de todo centro urbano que funciona sin aparentes contratiempos, expulsando a los reaccionarios y captando miembros 2 o 3 veces por semana, sin olvidar el oficio dominical. La Granja Porcón debió vender una parte de sus terrenos a la mina más grande de Perú, Yanacocha; aparentemente la negociación se llevó a cabo sin incidentes y la proximidad de Yanacocha no ha cambiado el estilo de vida de los habitantes de la cooperativa. Algunas empresas privadas en Lima funcionan sobre el mismo modelo empleando exclusivamente a evangélicos. En estas empresas los conflictos sociales son casi inexistentes. Sin embargo, existen otros grupos evangélicos, más próximos a las iglesias históricas que se involucran en los movimientos sociales, que también están presentes en Cajamarca.

son el resultado «de un reconocimiento mutuo comprometido por el don en tanto que objeto donado» (Ricoeur, 2004, p. 396). El «mutuo reconocimiento» es el fruto de esta «operación compartida», «intercambio entre protagonistas» aceptado por ambas partes (Ricoeur, 2004, p. 365)⁷. Estos estados de paz, tal como los concibe P. Ricoeur, corresponden al fenómeno de reconocimiento mutuo ligado al don tal y como funciona en los grupos evangélicos. En los cultos tales estados se expresan mediante el júbilo y la alabanza de los fieles.

Haciendo a un lado la pompa del ceremonial y traduciendo en términos concretos el funcionamiento del don en los grupos evangélicos, es decir, los gestos de los distintos protagonistas, el proceso forma una paradoja total: ¡el pobre es saciado cuando aporta dinero! La situación así vista vuelve al debate sobre el impacto de la religión sobre los movimientos sociales: un pobre «saciado de religión» no reclama, se siente satisfecho con su suerte. Para comprender mejor esta aparente paradoja debemos ubicarnos en el contexto de la discusión sobre filosofía ética entre A. Honneth y N. Fraser, retomando así más precisamente el cuadro teórico en el cual situamos nuestras reflexiones sobre los grupos evangélicos (Fraser & Honneth, 2003)⁸. N. Fraser reprocha a A. Honneth el reducir todas las luchas sociales a simples luchas por el reconocimiento:

[...] consecuentemente, en la perspectiva de Honneth, las luchas por la distribución son en realidad luchas por el reconocimiento cuyo propósito consiste en cambiar la interpretación cultural del ideal de realización social (logro). [...] En efecto, el capitalismo es exclusivamente observado en la perspectiva del reconocimiento, pues asume que todos los movimientos sociales en una sociedad

⁷ P. Ricoeur se inspira en el pensamiento de M. Henaff, véase *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (2002).

⁸ El libro toma la forma de un diálogo donde ambos filósofos presentan sus respectivas teorías posicionándose cada uno frente al pensamiento del otro.

capitalista están directamente regulados por los esquemas culturales de evaluación. Toda subordinación se origina pues en una jerarquía de estado de origen cultural; todo puede solucionarse mediante un cambio cultural (Fraser & Honneth, 2003, p. 213).

En esta perspectiva, el reconocimiento bien gestionado para calmar los conflictos sociales pudiera ser una manera de evitar la redistribución. A. Honneth responde que él no se sitúa en esta oposición sistemática y precisa que no tiene la pretensión de proporcionar las claves a todos los conflictos sociales. No obstante, él se niega a pensar en la redistribución y en el reconocimiento como alternativas: todo verdadero reconocimiento implica una forma de redistribución o más exactamente, de distribución equitativa.

Si bien la discusión de N. Fraser y A. Honneth no se sitúa como un análisis de los conflictos históricos sino como una reflexión ética sobre el bien vivir en sociedad, la situación en los grupos evangélicos se inscribe en las cuestiones del debate: ¿una persona pobre que ha sido reconocido no sentirá la necesidad de una redistribución? La clave de la paradoja reposa sobre la identidad del sujeto: un pobre reconocido no es más un pobre en el sentido de víctima o de impotente. Él se siente lleno de bendiciones divinas y cree que a futuro serán abundantes. Por otro lado, el creyente viene a reestructurar su vida en una disciplina, él reforma una red; gracias a estas nuevas circunstancias sus condiciones de vida mejoran relativamente. Reconocimiento y (re)distribución se articulan bajo el signo de la confianza: más allá de las mejoras materiales inmediatas, se desarrolla la esperanza de un mejor vivir y la seguridad de «no carecer de nada», siguiendo al salmo 23: «el Señor es mi pastor, nada me faltará». Reconocimiento y situación material se entrelazan y calzan la una con la otra. El debate no se efectúa sobre la oposición entre reconocimiento y redistribución como contexto preciso sino sobre la aceptación de esa situación. Un evangélico que se siente como si estuviera en una situación buena, aquella querida por Dios, no será nunca un feroz reivindicador social.

En este sentido, la alabanza y la confesión positiva juegan un rol esencial. La confesión positiva fue un movimiento que se desarrolló en los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX entre los evangélicos sanadores. Esta ejerce actualmente una gran influencia sobre el conjunto del pentecostalismo y el neo-pentecostalismo. «K. Hagin, considerado en general como el padre del movimiento [...] afirma que cada creyente cristiano debe estar en buena salud física, próspero materialmente y lleno de éxitos, enseñanza basada en algunos pasajes seleccionados de la Biblia. Hagin dice que no es suficiente con creer lo que la Biblia dice, la Biblia debe ser confesada, lo que la persona dice (confiesa) eso mismo es lo que ocurrirá. Una persona debe pues confesar la salud de su cuerpo incluso cuando los síntomas sigan presentes en él» (Anderson, 2005, p. 599). Más recientemente, K. Copeland desarrolló la enseñanza de Hagin y formuló las «leyes de la prosperidad» que debían ser observadas para alcanzar una buena salud y riqueza. «La pobreza es percibida como una maldición que debe superarse mediante la fe; por la fuerza de la fe los creyentes recuperan la autoridad divina que les corresponde por derecho sobre estas las circunstancias» (Andersen, 2005, p. 599). En una prédica escuchada en un templo de Agua Viva G12, una pastora contó cómo mientras que ella deseaba casarse fue comprando el vestido y preparando los detalles de la boda sin siquiera conocer a su futuro esposo. El principio no dista mucho del método Coué del siglo XIX, especie de autosugestión para la cual la raíz de la salud consistía en una actitud positiva durante la enfermedad constantemente cultivada mediante la afirmación repetitiva de una frase de bienestar: «Estoy bien, estoy muy bien». Los enfermos que seguían este método mejoraban mucho más rápidamente que los otros⁹.

⁹ La confesión positiva se inserta en la corriente de autosugestión tan desarrollada en Estados Unidos. El libro *El Secreto*, pequeño folleto que ofrece las recetas para mentalizar un futuro deseado, como por ejemplo dibujar un billete sobre el techo o pegar la foto del auto o la mujer deseada, ha sido un *best-seller* durante varios meses. En América Latina alcanzó un relativo éxito también. No pretendemos que estas recetas sean eficaces;

La alabanza, como agradecimiento a Dios por las bendiciones y los beneficios recibidos, funciona parcialmente como el método Coué. La lógica de esta perspectiva puede conducir a resultados sorprendentes: en Agua Viva G12, durante una etapa de su viaje espiritual, se le pide al fiel que perdone a Dios por los sufrimientos pasados¹⁰.

El reconocimiento mutuo mediatizado por el don, el mejoramiento relativo de las condiciones de vida, la confesión positiva y la espera en una prosperidad inminente para sí y para la familia no predisponen al creyente a participar en un compromiso colectivo a favor de una transformación social, o incluso, a implicarse en los conflictos. Por otro lado, la participación política, particularmente durante las elecciones, obedece a otra lógica. La lucha por el reconocimiento se mantiene viva y encuentra su fuente en la paradoja evangélica: los excluidos entran en los grupos donde se sienten reconocidos, sin embargo, estos grupos son despreciados, desacreditados y por lo tanto la inserción social a través de estas denominaciones se ve truncada. Los pastores que ejercen una fuerte autoridad sobre los adeptos canalizan esta sed de reconocimiento hacia las reivindicaciones de orden político relacionadas con el voto a favor de los evangélicos.

Retomando las reflexiones de P. Ricoeur, los estados de paz, en el contexto estudiado, no corresponden a las interrupciones de la lucha por el reconocimiento sino que coexisten con ella. *Ad intra*, los miembros de los grupos evangélicos viven estos estados de paz mientras se mantiene el celo misionero que les valió el reconocimiento de sus pares; *ad extra*, los miembros no se implican (o poco) en los conflictos sociales sino que

su rendimiento se basa en el reforzamiento de la confianza. En la lógica del proceso, la secuela del libro anunciada de antemano no podía sino abordar el tema de lo sagrado: el segundo libro se llamó *El Secreto de Dios* y retomó el tema de las promesas de bendición.

¹⁰ El camino espiritual en estos grupos es guardado relativamente como un secreto frente a los no iniciados, los no creyentes. Nosotros no hemos podido obtener más detalles sobre el proceso. En todo caso, perdonar a Dios en un contexto cristiano resulta sorprendente y va en contra de las enseñanzas comunes a todos los cristianos, con ciertas diferencias, sobre el sentido del sufrimiento: ¿tendría Jesús que perdonar a su Padre?

aceptan su situación participando políticamente para que sus grupos gocen de cierto estatus y sean reconocidos por la sociedad. En otras palabras, los estados de paz y la lucha por el reconocimiento pueden encajar y, bajo la guía de los pastores y patronos, según la expresión de Lalive d'Épinay, la lucha por el reconocimiento se canaliza en una promoción entusiasta de la denominación captando nuevos adeptos o implicándose políticamente, es decir, eligiendo a los hermanos y a las personas indicadas. Por supuesto que nuestra intención no es simplificar ni reducir a una fórmula un debate eminentemente complejo que va más allá del análisis religioso y sociológico; esta perspectiva postula pistas para comprender mejor las diferentes paradojas evangélicas: una fuerza política que no es por tanto un movimiento social, la autoridad de los pastores que no se deja reducir a una manipulación o a un carisma personal.

¿Contribuyen los evangélicos a la paz social en el Perú? Es difícil responder a una pregunta tan general. En cualquier caso ellos forman parte del movimiento emergente, con todas sus ambigüedades, y contribuyen a reforzarlo no solo por la actitud de sus miembros sino también por el amplio uso que ellos hacen de los medios. Ellos constituyen uno de los factores que favorecen la esperanza de un mejoramiento de las condiciones de vida para el conjunto de los peruanos, esperanza que, según el principio de la confesión positiva, produce aquello en lo que se cree. En la escalera global del país, los evangélicos pueden ser considerados una válvula: una parte de la presión social es canalizada en sus movimientos.

8.2 «Estados de paz» y católicos

Los hombres de política intuitivamente saben bien que las fiestas religiosas otorgan un respiro social. Las fiestas pueden calmar el espíritu, o bien ser utilizadas para hacer pasar ciertas medidas que resultan impopulares, o para llevar a cabo una operación que el pueblo no aceptaría en otro contexto. F. Castro entró un 31 de diciembre en La Habana, la guerra de las Malvinas comenzó en Pascua, Estados Unidos invadió Panamá en la Navidad de 1989, etcétera. En el Perú, la condena al presidente

A. Fujimori a 25 años de prisión fue pronunciada muy hábilmente el martes de Semana Santa de 2009, con gran disgusto por parte de su hija Keiko Fujimori, líder del movimiento fundado por su padre y candidata a la presidencia en 2011¹¹. Grandes manifestaciones habían sido previstas pero la festividad de Pascua las había disipado con más eficacia que cualquier fuerza del orden. El efecto distracción es un tema a tener en cuenta que no puede ser ignorado. Sin embargo, la fiesta popular implica mucho más que una simple diversión. El poder excepcional de estas fiestas radica en que ellas influyen sobre todo el conjunto de la sociedad de acuerdo a la dinámica del reconocimiento y los estados de paz. En Lima, la Semana Santa y las actividades relacionadas al culto del Señor de los Milagros constituyen las principales fiestas que congregan a la mayor parte de la población; Navidad se celebra en familia y de manera más íntima¹². Según el análisis del sociólogo peruano A. Díez Hurtado: «Las fiestas son eventos establecidos en el tiempo, centrados en la figura de santos, que tienen su origen en lo sagrado y permiten la manifestación pública de la devoción religiosa y la devolución de favores cósmicos y no cósmicos, así como la recreación de la sociedad y las reuniones entre parientes y miembros de asociaciones; es en una palabra: la articulación e integración de la sociedad a fin de cuentas» (2008, p. 150)¹³.

¹¹ A esta lista podríamos añadir el golpe de Estado del general Velasco en octubre de 1968, y el golpe de Estado del presidente A. Fujimori disolviendo el Congreso en abril de 1992.

¹² En Lima, las festividades relacionadas con la Pascua no tienen la misma amplitud que las fiestas del mes de octubre. Usualmente se realizan algunas procesiones alrededor de la catedral y actividades especiales en cada barrio. Por otro lado, en las provincias, particularmente en Ayacucho y Arequipa, las procesiones congregan a toda la ciudad durante varios días. Muchos limeños de todas las clases sociales viajan a las provincias para participar.

¹³ J. P. Bastian atribuye a estas fiestas una triple función: «integración, consumación e identificación» (2007a, p. 41). Estas fiestas tienen también una dimensión emocional de la cual depende su importancia y su poder de atracción. Sin embargo, se trata de una emoción regulada, canalizada. F. Champion (1990, p. 224) comenta a propósito

Las festividades del Señor de los Milagros se llevan a cabo durante todo el mes de octubre. En la gran avenida Tacna, dos misas que reúnen alrededor de 50 000 personas son celebradas a las 6am los días 18 y 28 de octubre, presididas por el cardenal de Lima acompañado por el clero. Las fiestas continúan mediante procesiones que cruzan la ciudad durante varios días y que son consideradas como las más importantes del mundo. En estas festividades se pueden encontrar las tres dimensiones distinguidas por J. P. Willaime. Dimensión longitudinal: la participación es tradicional, se realiza en familia, los más ancianos inician a los más jóvenes, incluso niños de uno o dos años son vestidos con el hábito morado. Dimensión vertical: todos los que van a la procesión asisten a la misa o siguen una parte de los ritos, de una u otra manera cumplen una «promesa», sea informal, sea estrictamente formulada; el simple hecho de acompañar la procesión implica una forma de don (dejar el trabajo, tomar el transporte, etcétera); dimensión horizontal: participación en general de toda la ciudad en las mismas actividades.

Desde el presidente de la República hasta el más pobre, todos comparten los mismos ritos: el presidente A. García, miembro de la cofradía del Señor de los Milagros, político dotado de un agudo sentido de la imagen y del símbolo, en octubre de 2010 vistió a su hijo de cinco años

de los lazos entre tradiciones religiosas y emotividad: «la función de actualización y de socialización de la experiencia que llena la tradición es pues inseparable de su función estabilizadora y reguladora de la emotividad. Porque la experiencia religiosa hace salir al hombre de sí mismo y devalúa al mismo tiempo las cuestiones ordinarias de la vida cotidiana, ella amenaza directamente la supervivencia de la sociedad: he ahí la función de las instituciones religiosas, limitar, controlar, circunscribir y defender a la sociedad contra las incursiones de lo extraordinario y de lo sobrenatural». M. Marzal (2004, p. 24) insiste en la importancia de esta emotividad, por otro lado tan difícil de estudiar, que él caracteriza como «sentimiento religioso tan profundamente enraizado en el hombre latinoamericano». En estas fiestas, el ser humano se enlaza totalmente con su propia infancia, sus ancestros, su progenitura, el más allá protector, y por supuesto con sus iguales, es decir, los demás compañeros de fiesta. No es nuestra intención agotar un tema tan vasto sino más bien comprender mejor, a la luz de nuestra reflexión sobre religión, reconocimiento y política, cómo se articulan la religión y los juegos de poder.

con el hábito morado y lo alzó en brazos hasta la imagen captando la atención de todos los medios. En la escala de la nación, exceptuando a los evangélicos, estas fiestas permiten un gigantesco reconocimiento mutuo: la jerarquía católica reconoce la devoción popular, el presidente de la República y todas sus autoridades siguen el rito, los niños participan con sus padres en memoria de los abuelos, los vecinos que se odiaban se reencuentran. Las fiestas, particularmente la del Señor de los Milagros, representan el único momento donde se encuentran todas las clases sociales unidas en una misma devoción; en la procesión, codo a codo, pueden encontrarse marchando juntas a personas de la elite junto con los miserables¹⁴. Juan Pablo II en *Ecclesia in America* n° 40 destaca la capacidad de las devociones populares para congregar al conjunto de la población: «una característica particular de América es la existencia de una piedad popular profundamente enraizada en las diversas naciones. Esta se encuentra presente a todos los niveles de la sociedad». Todos se inclinan para rendir homenaje al Dios trascendente, materializado bajo la efigie del Señor de los Milagros. La exclusión y las desigualdades son absorbidas en el reconocimiento mutuo. Las diferencias y las jerarquías son mantenidas, el clero, particularmente el cardenal, el Presidente y las autoridades civiles, no ocupan el mismo lugar en el protocolo ritual. El reconocimiento mutuo representa una aceptación y una legitimación de las diferencias y jerarquías. Todo está en su lugar, «tal y como Dios lo quiere»¹⁵. Así pues, el resultado de todo esto es lo que P. Ricoeur llama un «estado de paz».

¹⁴ Para comprender el sentido de esta situación hay que recordar algo que muchos sacerdotes nos han contado y que nosotros hemos podido constatar: cuando en la misa, sobre todo en San Isidro, se encuentra una persona pobre (usualmente una empleada doméstica) los católicos de elite se dan la vuelta al momento de ofrecer la paz para no tener que saludarla.

¹⁵ A. Díez Hurtado: «La identidad y la ciudadanía generadas por la fiesta no suponen necesariamente una igualdad ni una uniformidad entre los *ciudadanos*. Al contrario, la fiesta, hoy como antes, clasifica el espacio y la sociedad, delimita los lugares, asigna roles, une las distancias e incluso organiza las generaciones» (2008, p. 150).

Concretamente, el 3 de octubre de 2010, tuvieron lugar las elecciones para la alcaldía de Lima; los resultados fueron inciertos, los rumores de un fraude comenzaron a circular. Dos mujeres se enfrentaban entonces, L. Flores y S. Villarán. La primera representaba la continuidad, la tendencia conservadora; la segunda logró reunir a diferentes partidos progresistas, incluso algunos grupúsculos comunistas que desde la debacle de finales de la década de 1980 (crisis económica, inflación de un 4000%, terrorismo) habían perdido toda pertinencia política. Las elecciones presidenciales estaban cerca y las pasiones se mezclaban. El conteo de votos se alargó y duró todo el mes de octubre sin mayores incidentes porque es el mes del Señor de los Milagros. Finalmente la victoria de S. Villarán fue proclamada. También otros pequeños escándalos en los que el Presidente estaba involucrado pasaron casi desapercibidos, engullidos por el fervor religioso popular. A veces manipuladas, estas fiestas ponen sobre el escenario a toda la población, cada cual en su lugar, jugando un rol importante en el mantenimiento de la cohesión social. Una de las razones por la que el régimen democrático —tan debilitado— no ha colapsado, a pesar de las tensiones que lo han embestido durante los últimos años, es que el factor religioso ha jugado un papel importante en la estabilidad política en un contexto de democracia. El año está pautado por cuatro grandes festividades: las ya mencionadas del Señor de los Milagros, que duran todo el mes de octubre extendiéndose incluso hasta noviembre; las fiestas de Navidad y Año Nuevo con el correspondiente tiempo de veraneo; la Pascua; y finalmente, para cortar el invierno, las Fiestas Patrias con el feriado del 28-29 de julio: el Te Deum en la catedral, el desfile militar del 29 y el culto evangélico de Acción de Gracias el 30 de julio. Fuera de esto, los meses de mayor fragilidad social son mayo, junio, principios de julio, finales de agosto y setiembre.

Más allá de las intrigas y estrategias, la religión juega un rol político que favorece la cohesión social. Ella ofrece un cuadro de reconocimiento mutuo donde las pasiones y luchas se disminuyen aportando

un respiro en una sociedad bastante fracturada y legitimando el orden establecido. Este rol ha sido abundantemente criticado, M. Marzal nota cómo la fiesta religiosa ha podido servir para justificar lo injustificable, las desigualdades y las diversas explotaciones¹⁶ (Marzal, 1988, p. 189). En las situaciones límites, como aquellas vividas a finales del régimen de A. Fujimori, estas festividades jugaron un rol para impedir la implosión social. Durante el gobierno del presidente Toledo este fue repetidamente condenado, por lo que se vio obligado a sobrevivir. El peligro era cada vez más real, ya que en los países vecinos como Bolivia y Ecuador, marcados también por grandes debilidades institucionales y estructurales, durante casi veinte años ningún presidente había concluido su mandato. Como se trataba de un caso de cohesión y no de justicia el arma era de doble filo. La importancia del mutuo reconocimiento en la cohesión social es sintomática en un país que no funciona de acuerdo con el principio democrático del contrato sino que se deja regir por el clientelismo, donde el poder se ejerce de manera autoritaria. Según los términos de J. P Bastian, «este estilo de ejercicio del poder es reproducido en todos los niveles de la escala social mediante cadenas de lealtad, de reciprocidad e interdependencia que estructuran las relaciones sociales verticales y asimétricas. El caudillismo en la cima y el caciquismo en la base son dos modalidades, dos expresiones de los mecanismos de dominación que entrañan las sociedades latino-americanas» (2010a, p. 172)¹⁷.

¹⁶ «Una pequeña minoría de personas resuelven religiosamente el problema de las diferencias sociales y económicas del país. Por esta razón, hace falta promover una actitud crítica para no dar justificaciones religiosas al problema del caos social o de la mala organización de una sociedad que no está realmente al servicio de todos sus miembros».

¹⁷ Véase también al respecto las observaciones de S. Trigano, comentado a M. Mauss (2001, p. 258): «No hay nada más ajeno que el don de la ética democrática que promueve la igualdad y el intercambio». La lógica del don se articula al reconocimiento y al poder.

CONCLUSIÓN

EL ARTE DEL BIEN VIVIR JUNTOS

El aumento de los grupos evangélicos no es el fruto de un entusiasmo pasajero ni de una campaña de marketing bien orquestada. La teoría del mercado religioso permite solo tomar en cuenta parcialmente ciertas estrategias de los líderes que buscan captar e integrar nuevos miembros. Del lado del creyente, la búsqueda del pastor más milagroso puede también comprenderse desde esta perspectiva: búsqueda de la eficacia en el milagro. Si los fenómenos del marketing de competencia y de afiliación juegan un papel y se aplican sobre todo a las transnacionales religiosas tales como la IURD, la teoría del mercado religioso no permite explicar el proceso de conversión y de formación de comunidades evangélicas.

El éxito de los evangélicos se fundamenta en las características propias a la sociedad peruana, la exclusión cuyo origen se remonta a la Conquista e incluso a los tiempos del Imperio inca, el cual no conformaba precisamente una totalidad integrada. La exclusión con sus corolarios, el desprecio y la humillación, adoptan una nueva dimensión en la capital (a finales del siglo XX y comienzos del XXI), invadida en contra de la voluntad de sus habitantes originales por millones de personas que abandonaron su tierra y sus costumbres en búsqueda de una forma de El Dorado. Ellos se enfrentaron a un medio hostil

no solo desde el punto de vista geográfico sino también social y ecológico. Mientras que la Iglesia católica no está preparada para afrontar este nuevo desafío insospechado, los grupos evangélicos reciben a los excluidos, reconocen su potencial, los forman y hacen de ellos misioneros celosos.

La teoría de la lucha por el reconocimiento, desarrollada por A. Honneth retomando un análisis de los escritos juveniles de Hegel, proporciona un cuadro conceptual capaz de tomar en cuenta estas transformaciones. La teoría se apoya sobre el resultado de las investigaciones recientes realizadas en psicología y sociología de cara a la evolución social alentada por las luchas por el reconocimiento: los individuos despreciados y humillados identificándose e insertándose en los colectivos pasan del sufrimiento causado por el rechazo a un florecimiento de su ser mediante un proceso complejo de reconocimiento que implica aceptación, inclusión en la comunidad y valoración de sus capacidades. El proceso individual se articula sobre el proceso colectivo. La lucha por el reconocimiento del individuo por la comunidad se articula con la lucha por el reconocimiento del colectivo por el resto de la sociedad, permitiendo así la inserción del individuo en la misma. Este cuadro conceptual que se aplica particularmente bien a Lima, donde una gran parte de la población vive en la pobreza y la exclusión, permite comprender cómo los evangélicos han logrado transformarse en una fuerza política. En su búsqueda de inserción, los marginados se convierten en evangélicos, se identifican al grupo formateado por los líderes, adoptan su causa y se transforman en potenciales electores de «hermanos» correligionarios para obtener del Estado y de la sociedad el reconocimiento del colectivo evangélico. Así se explica la paradoja de los excluidos que entran a formar parte de grupos marginados para integrarse en la sociedad, y de un «voto evangélico», mientras que el resto de los electores parecen tener poco que ganar concretamente.

Más allá de una consolación y de una forma de inserción social, los evangélicos responden a las llamadas profundas de los migrantes

en busca de un bienestar. En este Perú que emerge de una de las peores crisis en su historia, la debacle económica y el terrorismo sanguinario y extremista de Sendero Luminoso, y que goza desde hace veinte años de un crecimiento económico, la movilidad social se vuelve una posibilidad para los mestizos e indígenas: se narran las «historias de éxito» y estas hacen soñar. Los dirigentes evangélicos, sobre todo por medio de la «confesión positiva» y de las estructuras celulares, se presentan como acompañantes y promotores de los mestizos que aspiran a convertirse en empresarios. Ellos ofrecen una formación, la posibilidad de llegar a ser líderes religiosos, personas respetadas y escuchadas por los suyos, lo cual es ya un trampolín hacia otras formas de éxito. La Iglesia católica, con su tradicional desconfianza hacia el dinero y las riquezas, no está aún en capacidad de comprenderlos y acompañarlos¹. Allí donde los evangélicos se comprometen a transformar a sus miembros en líderes al servicio de Dios, la Iglesia católica demanda voluntarios². En todo caso, el voluntario nunca llegará a ser llamado líder, salvo alguna excepción.

Desde un punto de vista simbólico, casi todas las «imágenes» en el seno del catolicismo popular, veneradas en el Perú, representan epifanías de Cristo sufriente o muerto en la cruz. Se trata de una característica peruana, a diferencia de otros países latinoamericanos donde predomina la devoción mariana. No solo el Señor de los Milagros es un Cristo

¹ De acuerdo con D. Maguerat (2010, p. 41) «en la historia del cristianismo, la Iglesia ha tenido un discurso muy ambiguo sobre el tema del dinero. De un lado ha culpabilizado duramente a los ricos blandiendo contra ellos las amenazas proféticas. Por otro lado, ella ha solicitado sin miramientos su colaboración con el fin de financiar sus obras. Es cierto que la atención caritativa de los cristianos hacia los más pobres ha sido y sigue siendo impresionante. El rol social de la diaconía cristiana ameritaría ser más afianzada de lo que es, sobre todo frente a los promotores de un laicismo agresivo. Del lado de la Iglesia, el error ha sido sin embargo el fundamentar su recaudación de fondos sobre el sentimiento de culpa de los ricos; esta falta debe ser corregida». Para una perspectiva histórica, véase J. Le Goff (1986). Él cita como referencia bíblica de la desconfianza de la iglesia a Sir 31,5; Mt 6,24; Lc 16,13.

² El cardenal Cipriani, al convocar las misiones que organiza en el arzobispado de Lima, suele pedir la participación de voluntarios generosos.

en la cruz, sino también el cusqueño Señor de los Temblores, y el Señor de Lurín. Otras representaciones de Cristo de estilo barroco son más sanguinolentos o dramáticas, como el Señor Cautivo de Ayabaca o el de Monsefú, sin olvidar las estatuas presentes en todas las iglesias que no forman parte de alguna veneración especial pero que igual salen en procesión durante la Pascua³. A esta exaltación del dolor se oponen las diversas escenificaciones evangélicas sobre el progreso y el éxito. El Cristo sufriente que acompaña en el dolor, al cual se identifican fácilmente los marginados, tal como es presentado en el catolicismo tradicional, se transforma en el medio evangélico en un Cristo triunfante, vencedor del sufrimiento, prometiendo días mejores⁴. El catolicismo popular no propone «imágenes» sobre las cuales el fiel pueda cristalizar sus deseos de ascensión social: el fiel puede hallar consuelo a los pies

³ J.A Mackay, el presbiteriano que fundó un colegio y ejerció una influencia notable sobre los políticos liberales, gran amigo de V. R Haya de la Torre (fundador del partido APRA), en sus reflexiones sobre el Perú es muy crítico sobre el tema de la religiosidad. Él subraya particularmente la omnipresencia del Cristo sufriente: «la primera cosa que salta a la vista en el Cristo criollo es su falta de humanidad. Por lo que se refiere a su vida terrestre, parece que él se encuentra casi exclusivamente ente dos roles dramáticos: el de un niño en brazos de su madre, y el de una víctima sufriente y sangrante» (1991, p. 160). Como hemos podido observar, el tema es un clásico dentro de las prédicas evangélicas, bajo la forma de preguntas retóricas los pastores piden al auditorio: «¿Cómo pueden tener confianza en ese Jesús niño que tiene necesidad de ayuda, o de ese Jesús sufriente? ¡Qué perversión del cristianismo!». Sería interesante realizar un estudio sobre la imaginería sufriente. Sobre el plano religioso, como lo muestra M. Marzal, quien emplea el término «involución religiosa» (1998, p. 191), la espiritualidad católica ha evolucionado poco desde el siglo XVIII, manteniéndose fija en la idea del sufrimiento típica de otras épocas; los grandes santos populares, santa Rosa o san Martín de Porres solían flagelarse. El contraste es mayor ante las perspectivas evangélicas. En las iglesias modernas en Lima estas representaciones barrocas del Cristo sufriente ya no están presentes, pero siguen formando parte de la cultura religiosa.

⁴ «Nuestros pueblos se identifican especialmente con el Cristo sufriente, lo miran, lo besan y tocan sus pies benditos» (Documento Final de la Vª Conferencia General de Aparecida, nº 265). La identificación con el Cristo sufriente es general en toda América Latina, pero en el Perú adopta una dimensión suplementaria dado el número de santos patronos correspondientes a las epifanías que lo representan.

del Cristo en la cruz, pero no hallará allí apoyo en su esfuerzo por superar la pobreza.

El éxito de los evangélicos no se explica solo por estas diferencias, por sus formas más atrayentes, sino porque ellos se saben expresar en un lenguaje que comprenden los peruanos, ellos retoman y adaptan las costumbres y estructuras tradicionales. Las tres características evangélicas estudiadas tienen por origen formas católicas adaptadas y modificadas de manera que se perciban como cambios sin ruptura, una dinámica religiosa que implique a la vez transformación y familiaridad. Las estructuras en células, cuya fórmula ha sido desarrollada en Corea y adoptada por la mayoría de las denominaciones, corresponden a las cofradías y fraternidades católicas, pero en lugar de limitarse a ser un espacio comunitario de solidaridad y de devoción son más bien utilizadas como una fórmula de crecimiento a la manera de las compañías comerciales que practican la venta puerta a puerta. El diezmo y las ofrendas pedidas a los pobres, así como las actividades realizadas gratuitamente, corresponden a los sacrificios que exigen las promesas hechas a los santos o a alguna manifestación de Cristo o la Virgen. En cuanto al biblicismo evangélico, que no tiene un equivalente católico inmediato tal como es practicado, como un recetario de citas para cada situación de la vida, viene a cubrir la ausencia dejada por los santos protectores que acompañan a los fieles en todos los pequeños o grandes sucesos cotidianos. La investigación sobre el funcionamiento de los grupos evangélicos permite comprender la paradoja del reconocimiento en el proceso del «convertirse en otro», asumir otra identidad, pasar de católico a evangélico. Si el fiel puede identificarse con los grupos evangélicos es porque encuentra allí estructuras y muestras de fervor que le son familiares. La conversión representa una transformación, así es como la viven los evangélicos, pero tal transformación se desarrolla en un contexto conocido para ellos, aportando equivalentes a aquellos elementos que han sido abandonados en el paso de una iglesia a otra.

Incluso, las características principales del evangelismo peruano se fundamentan en los ritos populares católicos, a tal punto que este ha sido calificado como un «neo-catolicismo». Los mismos fieles, que se dirigen a una u otra iglesia con expectativas similares tales como los milagros y curaciones, encuentran en el evangelismo y el catolicismo dos religiones distintas, cada una con características que constituyen una identidad bien marcada que las sitúan de manera diferente ante la sociedad peruana. Más allá de aquellos elementos que tienen un impacto sobre el estilo de vida como el beber o no alcohol, o las diversas creencias, la línea de diferencia se sitúa en la relación frente a la tradición. Hemos de precisar que hablamos de tendencias y que esta perspectiva no puede ser caricaturizada.

Los evangélicos se presentan como una ruptura con las tradiciones. Las rechazan todas, incluso el baile, salvo en el caso de los movimientos «divinamente inspirados durante el culto de alabanza». Esta posición puede parecer problemática; vista desde la perspectiva de D. Hervieu-Léger: «toda religión implica, según el punto de vista que hemos seguido, una movilización específica de la memoria colectiva» (Hervieu-Léger, 2008, p. 178). Hacer memoria es un acto consciente, de modo que no se trata solo de reutilizar las costumbres de origen católico. De acuerdo con D. Hervieu-Léger, «en el caso de la memoria religiosa, la normatividad de la memoria colectiva se encuentra duplicada debido a que el grupo se define objetiva y subjetivamente como una línea creyente. Así pues, se constituye y se reproduce enteramente a partir del trabajo de la memoria que alimenta esta auto-definición» (Hervieu-Léger, 2008, p. 180)⁵. Los evangélicos no se presentan entonces

⁵ Nuestras conclusiones se insertan en el contexto del debate entre O. Roy y J. P. Bastian. O. Roy (2008, p. 235), a propósito del pentecostalismo afirma, «hay a la vez una afirmación de identidad y una negación de los marcadores tradicionales de la identidad». J. P. Bastian (2009) responde: «Considerando simplemente a América Latina se está lejos de asistir a un fenómeno de desconexión entre cultura y religión. La cultura es aún fundamentalmente religiosa y católica. Incluso los pentecostales están

en la línea de sus ancestros sino en la de los verdaderos cristianos, aquellos que en todos los tiempos y lugares son fieles al mensaje divino expresado en la Biblia⁶. Desprendiéndose de las tradiciones ancestrales y cortando con el pasado, los evangélicos se abren sobre el presente y el porvenir. Este es, efectivamente, el sentido del proceso descrito: la persona que sufre o es excluida, una vez recibida en el grupo, debe adoptar nuevas actitudes, otro estilo de vida y le es ofrecida la posibilidad de realizarse en el cumplimiento de algún servicio al Señor o como líder religioso. Los grupos evangélicos representan pues, para muchos excluidos, un trampolín para el tan deseado surgimiento social, de este modo se encuentran acordes con un Perú en pleno desarrollo y con altas tasas de crecimiento ampliamente mediatizadas.

Dos grupos religiosos se están configurando, articulándose mediante relaciones complejas, existiendo el uno con respecto al otro, desarrollando cada uno sus especificidades propias. Por un lado tenemos al catolicismo mayoritario que hunde sus raíces en las tradiciones regionales y nacionales; por otra parte, encontramos un evangelismo que supera el abismo entre arcaísmo e hiper-modernismo y corta con las tradiciones ancestrales situando a sus miembros en la línea universal de los cristianos, y además siendo para ellos mismos un medio de inserción y ascensión social, por lo menos para los líderes religiosos.

lejos de situarse por encima de las culturas, particularmente en las etnias indígenas donde están masivamente presentes y tienden especialmente a reformular el nexo entre cultura y religión». El pentecostalismo retoma las costumbres del catolicismo popular transformándolas, a la vez que niega tales orígenes y se presenta como algo nuevo.

⁶ A propósito de Guatemala, S. Pédrón-Colombani llegó a unas conclusiones similares: «el pasado inmediato del individuo o de su país parece no tener sino poca importancia. [...] La historia de su país no les interesa en absoluto porque la única referencia histórica válida a sus ojos es la bíblica y la de la primitiva Iglesia. [...] Es real el trabajo sobre la memoria de los individuos y de los grupos sociales que se opera por medio de la conversión a este tipo de grupos religiosos. La memoria propia es puesta en duda y reelaborada a favor de una memoria religiosa de carácter universal» (2001, p. 206).

Si el proceso de conversión del catolicismo al evangelismo corresponde a una búsqueda de reconocimiento por parte de los excluidos de la sociedad peruana, nos queda aún la cuestión sobre el resultado general de tal proceso: ¿pasando del monopolio a una pluralización, la sociedad peruana se convierte en tolerante, aceptando o valorando la diferencia? ¿Disminuye así la discriminación? ¿La norma es ahora el reconocimiento recíproco? O bien, alternativamente ¿el Perú corre el riesgo de tener que afrontar los conflictos religiosos?

La posición fundamentalista de algunos evangélicos podría eventualmente convertirse en fuente de tensiones. En efecto, en el medio evangélico el reconocimiento a veces va de la mano con el autoritarismo. La verdad se codifica en forma de reglas muy claras fundadas sobre la autoridad trascendente e inmutable de la Biblia. Los evangélicos, en general, no guardan ningún respeto por el catolicismo, mucho menos por el catolicismo popular. Ellos consideran las representaciones de los santos y su veneración como una perversión pagana que debe ser combatida por el bien de las almas. También son satanizados muchos aspectos de la convivencia comunitaria tradicional como las bebidas alcohólicas o el baile. F. Tubino, reflexionando en una perspectiva ética sobre la intolerancia remarca justamente que:

[...] parecería que existe una tendencia natural a la especie a la cual pertenecemos de presentar nuestro punto de vista contextual como si se tratase de un punto de vista absoluto. Se trata de un impulso que nos hace ignorar el valor y el rol de nuestras mediaciones culturales que nos hace considerar a nuestras concepciones éticas como si ellas existieran fuera de contexto, fuera de la cultura, es decir, como si fueran independientes. Es por este motivo que en la ontología y en la ética tendemos a absolutizar nuestros puntos de vista particulares [...]. Dado que no somos conscientes habitualmente de esta tendencia a absolutizar confundimos constantemente el orden de la representación y el orden de la realidad ubicando lo representado como si fuera lo absoluto, y así acabamos convirtiéndonos, sin darnos cuenta, en seres unidimensionales, mentalmente dogmáticos y

culturalmente etnocéntricos. Esta tendencia a universalizar lo particular y a absolutizar lo relativo está en el origen de la intolerancia que, a pesar de los desenfundados discursos que proliferan hoy día, reina en el mundo, y en los inmanejables conflictos que inevitablemente ocurren (Tubino, 2007, p. 81)⁷.

En política, hoy por hoy, no hay conflicto. Armados con aquellas fuertes convicciones que ellos convierten en imagen de marca, los evangélicos dan muestras de ser pragmáticos y de saber insertarse bien en el medio. Mostrando como ejemplo su fidelidad moral a la Biblia ellos pretenden conducir la sociedad peruana hacia una evolución de lo que consideran como ético⁸. Ellos entienden lo ético en el sentido legalista del término, es decir, como una lucha contra la corrupción, tema simple y fácil de comprender sobre el cual la unanimidad se concretiza sin dificultad. Este objetivo es ampliamente aceptado por el común de los peruanos, a tal punto que el pastor H. Lay ha sido nombrado sin objeción alguna presidente de la Comisión de Ética del parlamento en 2011, y ha mantenido el puesto por varios periodos hasta presentar su renuncia. Durante su gestión, algunos periodistas peruanos que se caracterizan por su mordacidad (la cual a veces raya los límites de la mala fe), no levantaron ninguna crítica sustancial sobre sus decisiones, otorgándole *a priori* su confianza. Por otro lado, ocasionalmente se forman alianzas tácticas entre católicos y evangélicos sobre un determinado proyecto, lo que F. Tubino, retomando el análisis de M. Walzer, califica como «minimalismo ético». Esta situación puede observarse

⁷ El fundamentalismo no es una nota exclusiva de los evangélicos. Ninguna religión está exenta de él, cada cual según sus formas. También lo hay en el catolicismo, especialmente en algunos sectores eclesiales.

⁸ En el cuadro de esta conclusión, no pretendemos analizar aquí las actitudes de los diferentes grupos frente a la política puesto que ya lo hemos hecho en nuestra obra *L'Église catholique face aux groupes évangéliques* (2012). Nuestro propósito es simplemente presentar la problemática de la inclusión de los grupos fundamentalistas, por lo general poco tolerantes.

no solo en el Perú sino en otras partes del mundo, siempre alrededor de temas precisos como el aborto o la unión civil homosexual.

En los acontecimientos críticos las personas se agrupan y —más allá de las diferencias ideológicas y doctrinales— demandan libertad, justicia, verdad e independencia, según sus distintas maneras de concebirlas⁹. Cuando el minimalismo —que existe enraizado en las éticas culturales— se convierte en un hecho histórico excepcional que produce vínculos de solidaridad allí donde estos no existían. [...] Si bien el minimalismo existe y forma este “elemento común” que todos compartimos, por otra parte no es suficiente para regular de manera razonable las relaciones entre ciudadanas y ciudadanos culturalmente diferentes (Tubino, 2007, p. 94).

Las alianzas entre católicos y evangélicos sobre las decisiones políticas que atañen a la organización social son puntuales y no trascienden incluso a constituir plataformas ni a elaborar estrategias comunes. Además, el acuerdo suele realizarse de manera discreta, tan discreto que bordea el secretismo; en efecto, los fieles no podían comprender que se pueda formar una alianza con aquellos tan criticados por los pastores desde el púlpito.

En igualdad de condiciones, es improbable que la pluralización religiosa conlleve a acciones violentas. La diferenciación religiosa no se articula en el Perú sobre las identidades étnicas, las cuales representan un gran potencial de conflictos como ha podido observarse recientemente en el caso de Irlanda, Irak o los Balcanes. En casi cada familia limeña coexisten dos religiones y las fronteras muchas veces son tenues: los católicos acompañan a sus familiares a los oficios evangélicos, sin embargo, lo contrario suele ser más excepcional. En lo cotidiano, particularmente en las grandes ciudades, los conflictos se manejan de manera más fácil, cuando mucho, acaban resolviéndose por el alejamiento

⁹ El minimalismo no siempre reclama «libertad, justicia y verdad», en este caso preciso la alianza se hace solo en nombre de la verdad.

de una parte de la familia. Por esto los pastores, conscientes de este fenómeno, insisten en que los miembros de sus grupos se casen entre sí y no con personas de otra denominación¹⁰. Los evangélicos más comprometidos tienden a vivir a contracultura y a formar micro sociedades de «perfectos», trabajando para la comunidad o para otros evangélicos, enviando a sus hijos a las escuelas evangélicas y dedicando sus tiempos de ocio al culto y a la lectura bíblica.

Si los conflictos de orden religioso no son factibles a mediano plazo, por otro lado el debate sobre la articulación entre verdades religiosas y ética está a la orden del día. Si, como afirma F. Tubino, «el punto de partida de lo ético es el reconocimiento de que más allá de lo natural —todo es contingente— nada es necesario», entonces, ¿cómo articular contingencia y verdad? (Tubino, 2007, 82)¹¹. Sobre la mayoría de las cuestiones relacionadas al bien vivir comunitario las perspectivas religiosas y de ética ciudadana son compatibles o acaso idénticas. Quedan entonces los temas irreconciliables, considerados como no negociables por las iglesias, como el aborto o la unión civil homosexual que provocan confrontaciones en diversos países¹².

¹⁰ Hace varios años la costumbre era que los pastores «guiaban» al hombre y la mujer joven en la elección de una pareja. Si bien oficialmente ya no es así, asistiendo a varios oficios evangélicos hemos visto muchas veces la insistencia de los predicadores sobre los beneficios de las relaciones endogámicas. El objetivo no es solamente evitar conflictos y sufrimientos a sus miembros, sino además evitar que algunos de ellos se alejen del grupo o de la religión.

¹¹ Véase, también del mismo autor, «Ética y diversidad cultural», en O. Espinoza de Rivero, *Cartas de navegación, Reflexiones sobre cultura, ética y política en el Perú* (2008, p. 177). Este debate tiene como objeto el cambio de puntos de vista entre J. Ratzinger y J. Habermas publicado en francés como *Raison et religion, la dialectique de la sécularisation* (2010).

¹² Hemos de destacar que en el debate sobre el aborto el lenguaje juega un rol esencial. Para los pro-abortistas, los fetos no son sino un conjunto de células; para los cristianos, los fetos son seres humanos. Para unos, se trata de eliminar un simple cúmulo de células molesto, pero para otros se trata de un asesinato. Ciertamente, los pro-abortistas también se oponen al asesinato.

Pero, «¿qué es la verdad?»: para un cristiano, a esta pregunta de Pilato, Jesús no responde nada. Él no responde con palabras pero ¿acaso no es él mismo la respuesta tal y como aparece en el final del evangelio de Juan? ¿La pasión y la resurrección de Jesús no son acaso una respuesta a la pregunta de Pilato? De acuerdo con A. Faivre, analizando el sentido de la verdad en la formación del cristianismo: «¿qué es la verdad?, esta pregunta de Pilato es sustituida por los cristianos del segundo siglo por otra: ¿dónde podemos encontrar la verdad?». Después de la ascensión, después de la desaparición de aquel que se presentaba como «La Verdad», este planteamiento era un intento de paliar la ausencia del Señor. Entre la norma inmediata, indefinida en cuanto que orientada hacia lo futuro, la expectativa del retorno de Cristo es la norma conservadora basada en la constitución de una historia, en la toma de consciencia de que el punto de partida está en el pasado (murió, resucitó), habrá que vivir honestamente, hacer discípulos, afrontar las dificultades, intentar conquistar el espacio, dominar el tiempo y organizarse (Faivre, 1992, p. 272). En el siglo III, en tanto que «norma concreta, suprema y definitiva», «se pasa de la pregunta ¿dónde está la verdad? a la pregunta ¿dónde está la Iglesia?, sin cambiar de problemática. Después de todo, la verdad en el discurso cristiano nunca ha sido una verdad teórica, en el sentido moderno, sino siempre una verdad existencial, una verdad-vida, una verdad fuente de salvación. La verdad es la certeza salvífica encarnada en Cristo» (Faivre, 1992, p. 281). Una meditación entre cristianos sobre la verdad podría abrir bellas perspectivas sobre el sentido de bien-vivir juntos.

ANEXO 1

BREVE PRESENTACIÓN DE LIMA

La ciudad de Lima, llamada Ciudad de los Reyes en honor a los Reyes Magos, fue fundada por Francisco Pizarro el 18 de enero de 1535. Lima, en el siglo XVI, fue la capital de toda la América del Sur española. En aquella época, América Latina estaba dividida en dos virreinos, el virreinato de la Nueva España, cuya capital estaba en México y el virreinato del Perú, cuya capital era Lima. Progresivamente se fueron creando nuevas jurisdicciones y, a finales del siglo XVIII, el virreinato del Perú se redujo aproximadamente a los actuales territorios de Perú y Bolivia. La corte estaba instalada en Lima, donde muchos aristócratas españoles se hicieron construir enormes casonas desde el siglo XVI, debido a que era también el centro administrativo del virreinato.

Como todas las ciudades del Nuevo Mundo, Lima ha sido trazada «a cuerda», y sus calles mantienen un ángulo recto. El centro consiste en una gran plaza cuadrangular, la Plaza Mayor, en la cual confluyen el poder religioso y el civil, a un lado puede observarse la catedral y el arzobispado y al otro, el palacio presidencial, que en otro tiempo fue la residencia del virrey. En los ángulos restantes se encuentran la alcaldía y el elegante club del siglo XIX llamado Club de la Unión.

La población de Lima evolucionó lentamente, incluso disminuyendo en ciertas épocas debido a los constantes terremotos y a las guerras; luego de la Independencia, la población pasó de 87 000 habitantes a principios del siglo XIX a 53 000 a mediados del siglo XIX (von Tschudi, 2003, cap. 6; del Busto, 1992, p. 19).

Lima cambió radicalmente desde 1950. Su población comenzó entonces a aumentar de manera exponencial. Según los últimos censos oficiales presentados por el INEI¹, en 1940 la ciudad contaba con 630 173 habitantes; en 1961, 1 752 277; en 1972, 3 241 051; en 1981, 4 542 911; en 1993, 6 178 820; en 2007, 8 275 823. Mientras tanto, la población del Perú aumentó pero no en la misma proporción que Lima. En 1940, el Perú contaba con 7 023 111 habitantes; en 1961, 10 420 357; en 1972, 14 121 564; en 1981, 17 162 231; en 1993, 22 639 443; en 2007, 28 220 764. Lima ocupa un lugar muy importante en cuanto al resto del país, si se añade también la población del Callao, casi 900 000 personas, alrededor de 1/3 de los peruanos.

La ciudad antigua se ha extendido hacia el mar, donde se construyeron balnearios que hoy día conforman barrios modernos. A partir de 1950 se comienzan a formar los primeros asentamientos pobres llamados eufemísticamente «pueblos jóvenes»: terrenos baldíos invadidos por varias familias. El proceso es interesante, sobre todo entre 1980 y el año 2000, convirtiéndose en una técnica de ocupación de suelos. Una comunidad escoge un terreno y una mañana todos sus miembros lo invaden armados con esteras trenzadas. Cada cual ocupa un lugar pudiendo permitir la edificación de una pequeña casa. Bajo estas esteras establecidas como abrigo se establece un miembro de la familia que vela para que nadie les arrebate el pedazo de tierra recién tomado. Los más ancianos pasan allí el día mientras que los jóvenes, y al atardecer los hombres, toman su lugar de guardia. En los meses siguientes se edifican pequeñas chabolas con materiales recolectados:

¹ Véase el sitio oficial del INEI: <http://www.inei.gob.pe>.

láminas de zinc, maderas, tablas, toldos plásticos, lonas. Las parcelas de delimitan, las familias se organizan, se acumula el material necesario y finalmente un primer piso es edificado, construyendo a largo plazo un segundo e incluso un tercero para poder ubicar aquellos hijos que han crecido y que se han convertido en padres de familia. En promedio, de acuerdo a las condiciones, hacen falta quince años para levantar una casa. Mientras tanto y paralelamente, las negociaciones con las autoridades se van desarrollando con el fin de obtener títulos de propiedad, carreteras y servicios públicos. Si la administración se niega o tarda, las familias fuerzan la situación, trazan sus propios caminos, roban electricidad y organizan por sí mismos la distribución del agua. No hace falta decir que el urbanismo en estos casos es caótico, sin ninguna relación con el trazado «a cordel» del centro de Lima. Los pueblos jóvenes, llegado cierto tiempo, comenzaron a unir sus límites y a extenderse conformando lo que hoy se conoce como los «tres conos», tres prolongaciones al norte, al este y al sur de la ciudad.

En 1957, siguiendo los estudios del especialista J. Martos Mar (2004, p. 149), habían 56 pueblos jóvenes habitados por 119 886 personas, un 9,5% de la población de la ciudad, mientras que los barrios tradicionalmente urbanizados agrupaban 1 260 729 habitantes. Para 1981 ya habrían 408 pueblos jóvenes con 1 460 381 habitantes, un 31,9% de la población de la ciudad, mientras que los otros barrios agrupaban a 4 573 226 habitantes. En 2004, los tres conos alcanzaron alrededor de 3 500 000 habitantes. El cono norte, que comenzó a conformarse en 1960, alcanzó en 2004 un poco más de 2 000 000 de habitantes, es decir, el 26% de la población metropolitana, mientras que el cono sur, cuyos orígenes datan de la década de 1970, alcanzó 1 330 000 habitantes, un 16,6% de la población, y el cono este, desarrollado a partir de 1980, llegó 1 600 000 habitantes, el 19,5% de la población capital.

El aumento de la población no puede explicarse por la natalidad. Lima es una ciudad con una fuerte proporción de migrantes de provincia. De acuerdo al censo del 2007 del INEI, 59% de la totalidad

de los migrantes del país se encuentran ubicados en Lima y el Callao, más de 3 100 000. Desde el punto de vista de la población de Lima (sin contar el Callao), 34% de los habitantes no han nacido en la ciudad; en 1993 estos representan el 36,7%. Proporcionalmente, parece que la migración hacia Lima comenzara a concentrarse en cifras absolutas, sin embargo este no es el caso: 2 343 663 migrantes en 1993 y 2 781 145 en 2007.

Empujados por el excedente demográfico a abandonar el campo, la mayoría de los provincianos van en busca de fortuna a Lima. En el imaginario colectivo, inspirado por los medios de comunicación, particularmente la televisión, Lima representa la tierra de todas las oportunidades, situándose por encima de los Estados Unidos. Sin embargo, muchos provincianos hacen una parada más o menos larga en la capital antes de lanzarse a la aventura hacia el norte. En los años que van de 1982 a 1992 el terrorismo hizo que muchos huyeran a Lima, tanto campesinos como pequeños notables de provincia. La mayoría provenía del departamento más golpeado por el terrorismo, Ayacucho. Una vez finalizado el conflicto el gobierno incitó a las familias a volver a sus tierras de origen, pero pocos fueron los que iniciaron el camino de vuelta.

Confrontados por esta marea imprevista, las autoridades se vieron desbordadas. Lima no es un lugar adecuado como para edificar una ciudad de grandes proporciones, dado que está emplazada en un área desértica donde nunca llueve. La ciudad se alimenta de agua gracias al caudal del río Rímac y por las aguas subterráneas. Además, fuera de la pesca, que era muy abundante en las costas, los recursos alimenticios son muy limitados en los alrededores. Manejar una población de tal amplitud y en estas circunstancias es bastante complicado. A estas dificultades se añaden el clima, que sin ser demasiado frío, exige vestimentas abrigadas (lo cual es un gasto suplementario para los pobres) y el alto nivel de humedad, que favorece la aparición del asma, enfermedad muy frecuente en invierno, reforzada por la polución.

En Lima se conjugan todas las influencias venidas desde fuera. En los siglos XVIII y XIX la ciudad era quizá más cosmopolita que la misma París. Casi la mitad de la población provenía de África a principios del siglo XIX. Un número considerable de europeos se había instalado en la ciudad, la mayoría españoles, británicos, alemanes e italianos (casi medio millón), algunos habían venido para «hacer fortuna», otros incitados por el gobierno peruano que pretendía abrir las puertas a una población blanca y educada. Los chinos habían llegado a Lima para trabajar en las explotaciones agrícolas reemplazando así a los africanos tras la abolición de la esclavitud (se calcula que el 10% de la población peruana tiene un antepasado chino). La mayoría se encuentra hoy en la costa, especialmente en Lima. A finales del siglo XIX arribaron los japoneses, cuya comunidad en Perú es considerada como la más antigua de toda América Latina.

Paradójicamente, a pesar del flujo de inmigrantes, Lima nunca fue una ciudad verdaderamente abierta al exterior. Los inmigrantes, una vez establecidos, cortaron con sus países de origen asimilándose al nuevo medio y conservando algunas de sus costumbres, varias de las cuales fueron asimiladas a su vez por la población local, como el panetón de Navidad traído por los italianos. Por otro lado, este flujo cesó entre las dos guerras. Lima, geográficamente excéntrica, se mantuvo fuera de los grandes movimientos de circulación mundial. Esta brecha se acentuó entre 1960 y 1990 debido a una política proteccionista que cerró las puertas del país a los productos extranjeros.

Hoy día, de formas nuevas y diferentes, Lima se abre al mundo exterior. En la capital se encuentra la mayoría de los extranjeros residentes en el país: diplomáticos, gerentes de grandes empresas, profesores de colegios extranjeros, misioneros y personas particulares. No obstante, Lima está aún lejos de ser una ciudad cosmopolita en el mismo sentido en que lo son las grandes capitales occidentales. Sus extranjeros son una ínfima minoría, solamente el 0,3% de la población, sin embargo, ejercen una notable influencia gracias a su alto nivel cultural,

lo cual hace que sean respetados y ocupen cargos notables. Por otro lado, ellos juegan un rol importante en la educación, como demuestra el hecho de que la mayoría de los dirigentes peruanos han pasado por alguna escuela privada extranjera. Tradicionalmente, después de la Independencia, los hijos de las familias pudientes peruanas concluían sus estudios en el extranjero, particularmente en Francia. En la actualidad se mantiene la misma dinámica pero el destino ha cambiado, los Estados Unidos se han impuesto como lugar de preferencia, también, y desde hace algunos años, España se ha convertido en uno de los destinos preferidos (a pesar de la crisis española). Desde hace cincuenta años las becas han permitido también que muchos jóvenes de escasos recursos puedan formarse en el extranjero. Alan García, financiado por su partido, estudió en España y Francia; Alberto Fujimori fue un becado en Estados Unidos; del mismo modo que Alejandro Toledo, hizo una brillante carrera universitaria en Stanford. En 1990 Rusia recibió a más de 3000 estudiantes peruanos, siendo esta la comunidad estudiantil más importante después de la cubana y la nicaragüense.

A estos factores tradicionales, que han tomado cada vez mayor importancia con el aumento del número de estudiantes becados y la apertura del Perú a las grandes transnacionales, se añaden los nuevos factores que han tenido un impacto mayor sobre el conjunto de la población de Lima. Tras la década de 1980 los peruanos han comenzado a emigrar de manera masiva: una décima parte de la población reside en el extranjero, particularmente en Estados Unidos, Canadá, los países limítrofes, así como España, Italia, Japón, etcétera. Se calcula que 10,4% de las familias peruanas tienen algún familiar viviendo en el extranjero; en Lima la proporción aumenta a un 45,9% según el INEI. Estos peruanos residentes fuera del país envían a sus hogares dinero y usualmente vuelven de visita trayendo consigo otras costumbres y otras perspectivas; por otro lado, la baja tarifa telefónica permite que los familiares estén en continuo contacto con sus miembros en el extranjero charlando con ellos durante horas.

El contacto con el extranjero se hace también gracias a los medios modernos de comunicación. Según el último censo, en Lima, sobre un aproximado de dos millones de hogares, solo 430 000 no tienen acceso a algún servicio de comunicación de telefonía fija, móvil, internet, o televisión por cable; el resto tiene acceso al menos a un servicio de comunicación. Además, Lima es una de las ciudades del mundo donde hay más cabinas de internet por precios bastante módicos. En consecuencia, los habitantes de la ciudad están todos, de una u otra manera, en contacto con el extranjero.

Sin embargo, las representaciones que la mayoría de los peruanos se hace sobre el resto del mundo tienen mucho más de fantasía que de realidad. En efecto, la mayoría solo conoce el extranjero por el cine, la televisión, internet, o lo que oyen hablar a otros que han estado fuera, pero nunca llegan a tener una experiencia directa debido a que el costo de los vuelos es elevado y las visas, salvo hacia los demás países de América Latina, son difíciles de obtener. Todo aquello que viene de Estados Unidos y de Europa está envuelto en un aura que impresiona favorablemente; este fenómeno, al cual se añade un sintomático complejo de inferioridad heredado de la época colonial, explica el enamoramiento ciego hacia las modas venidas de occidente.

En las zonas rurales, y en menor medida en las provincias, los peruanos tienen mucho menos acceso al extranjero; ciertas ciudades están aún bastante aisladas. Lima juega un papel como puente entre occidente y la provincia. Ella recibe los inmigrantes internos, campesinos y emprendedores que sienten no tener futuro en sus pueblos y ciudades. Ellos traen consigo sus tradiciones regionales y entran en contacto no solo con la gran ciudad sino también, indirectamente, con el resto del mundo. La mayoría de los migrantes, al dejar un mundo rural que permanece inmóvil en el tiempo y ajeno a la lógica capitalista, se encuentran de pronto confrontados brutalmente por un nuevo mundo relativamente cosmopolita y moderno. Estos provincianos son también objeto de muchas burlas y desprecios. Un sacerdote conocido nuestro,

para ayudar a los jóvenes provincianos recién llegados a Lima, los lleva al centro comercial más moderno de la ciudad, les explica todo cuanto allí observan y luego los prepara diciendo: «Ahora ninguna persona podrá burlarse de ti ni ridiculizarte». Haciendo a un lado una visión del mundo relativamente homogénea, la diversidad religiosa toca cada vez más al mundo rural haciendo al emigrante cada vez más cercano a las múltiples ofertas religiosas.

ANEXO 2

PRESENTACIÓN DE LAS ASOCIACIONES Y DE ALGUNOS LÍDERES EVANGÉLICOS

Proponemos a continuación un breve índice de las principales asociaciones y líderes evangélicos mencionados en nuestra investigación.

Todas estas denominaciones se consideran como «evangélicas». Sin embargo, no aceptan como parte de ellas a la denominación brasileña Dios es Amor, así como tampoco a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), la cual sí forma parte en Brasil de una asociación evangélica.

CONEP: Concilio Nacional Evangélico del Perú. Asociación fundada en 1940 con ocho denominaciones. Hoy día cuenta con 150 000.

UNICEP: Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú. La asociación fue fundada en 2003.

Breve presentación de algunos líderes evangélicos que ejercen una influencia significativa en el terreno político y/o religioso¹:

Miguel Bardales: es un pastor, nieto, hijo y padre de pastores. Comenzó su ministerio en las Asambleas de Dios y luego formó junto con el pastor H. Lay la Iglesia Bíblica Emmanuel. Enviado por Lay

¹ Salvo en el caso de los líderes que son también hombres políticos, es difícil tener una biografía precisa de los líderes religiosos. Estas anotaciones están basadas sobre todo en las entrevistas que hemos mantenido con ellos. Recogemos en este anexo las reflexiones esparcidas en nuestra investigación sobre estos líderes.

a fundar una filial en el elegante barrio La Molina en la década del año 2000, se independizó de dicha iglesia en 2005 luego de un desacuerdo con H. Lay. Conformó la denominación Iglesia Bíblica La Molina a la cual asiste Mercedes Cabanillas, persona cercana al presidente A. García (2006-2011). Gracias a este contacto él se ha convertido en el promotor de los Cultos de Acción de Gracias celebrados cada año en las Fiestas Patrias. Esta ceremonia se seguido celebrando durante el gobierno de Ollanta Humala.

Pastor Robert Barriger: oriundo de San Diego, Estados Unidos, arribó al Perú en la década de 1970 para surfear en las playas peruanas. En esa época se dedicó a evangelizar en las playas y en un horario nocturno en Radio Pacífico. Su innovación se basó en la propuesta de un nuevo estilo de culto: música rock, orquesta, coro excepcional y un pastor vestido con ropa casual. Fundó el grupo Camino de Vida a finales de la década de 1980 y ejerció una notable influencia en la vida política gracias a su amistad con las primeras damas (Susana Higuchi (1990-1992), Keiko Fujimori (1995-2000) y Pilar Nores de García (2006-2011)), quienes colaboraron con él en sus obras de caridad. Por otro lado, fue presidente de la UNICEP del año 2003 al 2010. Barriger está relacionado con grandes líderes del mundo evangélico de renombre internacional, en particular con el nigeriano Sunday Adelara.

Mercedes Cabanillas: militante del partido APRA, ministra de Educación durante el primer gobierno del presidente A. García (1985-1990), se convirtió al evangelismo a principios de los años noventa. Fue pieza clave en la política del segundo periodo de A. García (2006-2011): presidenta del Congreso (2006-2007) y ministra del Interior (2008-2009). Su carrera se vio en parte truncada tras los acontecimientos de Bagua, en la Amazonía, relacionados con la minería y que dejó como saldo una treintena de muertos, de los cuales tres cuartos pertenecían a la policía. Durante el segundo gobierno del presidente A. García se caracterizó por ser una ferviente promotora del evangelismo.

Alicia Estremadoyro: católica de nacimiento, formó junto con su esposo, el señor Capurro, un grupo de oración carismática en su casa. Ambos se separaron de la Iglesia católica en 1995. En 1999, tras su divorcio, fundó su propia denominación: Misión Bíblica Carismática. Fue reconocida como pastora por Benny Hinn a principios del año 2000, y luego reconocida como apóstol por Eckart en 2007. Hasta el momento es la única mujer peruana que ha fundado su propia denominación evangélica.

Humberto Lay: arquitecto de profesión, se convirtió en pastor y predicador en la Alianza Cristiana y Misionera hasta 1987, cuando funda su propia denominación: Iglesia Bíblica Emmanuel. En el año 2000 fundó el partido político Restauración Nacional. En 2001 fue nombrado miembro de la Comisión por la Verdad y la Reconciliación. En 2006, dejando su cargo de pastor, se presentó a la presidencia de la República obteniendo más del 4% de votos (un éxito en su contexto), lo que le permitió disponer de dos congresistas. En las siguientes elecciones se pronunció a favor de A. García. En octubre de 2010 se presentó a las elecciones por la alcaldía de Lima. En las elecciones de abril de 2010 se alió con P. P Kuczynski. Fue elegido parlamentario y ha presidido por varios años la Comisión de Ética. En las elecciones de 2016 se presentó como vice-presidente en la plancha de César Acuña, APP.

ANEXO 3

TABLAS DE AFILIACIONES RELIGIOSAS

Lugar:	Perú
Año:	1972
Católicos	96,4
Evangélicos	2,5
Otras religiones	0,7
Sin religión	0,4

Año - Lugar	1981 - Lima
Católicos	91,09
Cristianos no católicos	3,58
Otras religiones	0,46
No creyentes	0,34
No respondieron	4,52

Año:	1993	1993
Lugar:	Lima	Resto del Perú
Católicos	91,17	89,24
Evangélicos	4,44	6,75
Otros	2,08	2,58
Ninguno	1,59	1,44

LA CONVERSIÓN AL EVANGELISMO

Año:	2007	2007
Lugar:	Lima	Resto del Perú
Católicos	82,83	81,33
Cristianos, Evangélicos	10,09	12,05
Otros	3,15	3,26
Ninguno	3,13	2,92

Cifras aportadas por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) para los años 1981, 1993, 2007. Los términos empleados son aquellos que han sido utilizados en las fichas de censo; no existe una uniformidad terminológica. En el sitio web no se muestran los datos para todo el Perú en 1981. Los datos de 1972 provienen de Marzal y otros (2002). Los términos empleados son los mismos usados por M. Marzal.

BIBLIOGRAFÍA SELECTIVA

DOCUMENTOS CONSULTADOS Y OBRAS GENERALES

Textos del Magisterio

Concilio Ecuménico Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones.

Textos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Río de Janeiro, 1955.

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, 1968, Conclusiones, Paulinas.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, 1979, Paulinas.

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1992, Paulinas.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, 13-31 de mayo 2007, Documento final, Paulinas.

Textos de la Conferencia Episcopal Peruana

Conferencia Episcopal Peruana, Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1990-1992, Lima 1993.

Conferencia Episcopal Peruana, Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, 1993-2002, Lima 2003.

Conferencia Episcopal Peruana, Versión popular del documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre los nuevos movimientos religiosos, enero 2004.

Otros documentos

Documento del Defensor del Pueblo N° 2: *La discriminación en el Perú, problemáticas, normatividad y tareas pendientes*, publicado en setiembre de 2007 con la cooperación canadiense y española.

Diócesis de Lurín: *Investigación y evaluación, diagnóstico de la diócesis*. http://www.diocesisdelurin.org/documentos/libros/DIAGNOSTICO_DE_LA_DIOCESIS_.PDF. Consultado el 10/4/10.

PRINCIPALES SITIOS CONSULTADOS EN INTERNET

Arquidiócesis de Lima: <http://www.arzobispadodelima.org/>

Concilio Nacional Evangélico del Perú, CONEP: <http://www.concilionacionalevangelic.org/> (la página web del CONEP se consultó en 2011, desde entonces cerrada por falta de renovación).

Conferencia Episcopal Peruana: <http://www.iglesiaticolica.org.pe/>

DAWN (AMANECER): Red evangélica internacional: <http://www.dawnministries.org/>

Defensor del Pueblo: <http://www.defensoria.gob.pe/>

Diócesis de Carabaylo: <http://www.obispadocarabaylo.org.pe/principal.htm/>

Diócesis de Chosica: <http://www.diocesischosica.org/>

Diócesis de Lurín: <http://www.diocesisdelurin.org/>

Sitio sobre la jerarquía de la Iglesia católica: <http://www.catholic-hierarchy.org/>

Iglesia Agua Viva: <http://www.ccaguaviva.net/>

Iglesia Bíblica Emmanuel: <http://ibemmanuel.org/>

Iglesia Camino de Vida: <http://caminodevida.com/>

Iglesia Fuente de Bendición Internacional: <http://www.ifdb.ws/indexperu.php/>

Institut National de Statistiques et Informatique, INEI : <http://www.inei.gob.pe/>

Misión Bíblica Carismática: <http://www.misionbiblica.org/>

Partido político Restauración Nacional, fundado por el pastor H. Lay: <http://www.restauracionnacional.org/>

Pontificia Universidad Católica del Perú: <http://www.pucp.edu.pe/>

Red Científica Peruana: <http://www.rcp.net.pe/>

Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas, RIES: <http://www.ries-sectas.tk/>

Ministerio de Justicia, Asuntos Interculturales: <http://www.minjus.gob.pe/dependencias/AsuntosInterconfesionales.asp/>

Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú, UNICEP: <http://unicep.org.pe/>

Esta página web se consultó en 2011, desde entonces cerrada por falta de renovación.

INVESTIGACIONES CONSULTADAS

Universidad de Lima (2009a). *Estudio 466, Barómetro social, VII encuesta sobre valores. Provincia Lima y Callao*. 3 y 4 de octubre.

Universidad de Lima (2009b). *Estudio 471, Barómetro social. III encuesta sobre religiosidad. Provincia de Lima y Callao*. 24 y 25 octubre.

Universidad de Lima (2010). *Estudio 492, Barómetro social*. Provincia de Lima y Callao.

Pontificia Universidad Católica del Perú (2006). *Encuesta de marzo 2006, referencia 108-REE/JNE*.

Red de la Mujer Rural (2005). En convenio con la RENIEC. Enildo Iglesias.

OBRAS

Agua Viva (2010). <<http://www.ccaguaviva.com/press/la-iglesia/>>.

Almeida, R. de (2003). La guerre des possessions. En A. Corten, J. P. Dozon & A. P. Oro. *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*. París: Karthala.

AMANECER Perú (2004). *Investigación socio-religiosa, Manual estadístico 2003, Iglesia evangélica*. Lima: Nuevo Rumbo Editorial.

Andersen, A. (2005). Pentecostal and charismatic theology. En D. Ford. *The modern theologians*. Londres: Blackwell.

Arellano, R. & Burgos, D. (2010). *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, de los Quispe*. Lima: Planeta.

- Armas, F. (1999). *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Lima: PUCP.
- Armas, F.; C. Aburto; J. Fonseca & J. Ragas (2008). *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP.
- Asin, F. (2008). Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual. En F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca & J. Ragas. *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP.
- Aubrée, M. (2002). Conflictos entre el discurso cristiano universalizante y el campo religioso fragmentador. En E. Masferrer Kan y otros. *Religión y postmodernidad*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Aubrée, M. (2001). Dynamique des transformations religieuses au Brésil. En J. P. Bastian. *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine, Amérique latine*. París: Karthala.
- Bastian, J. P. (1992). Protestantism in Latin America. En E. Dussel. *The church in Latin America, 1492-1992*. Nueva York: Orbis Books.
- Bastian, J. P. (1992). The domestication of Latin American Protestantism. *Verbum Sud*, 2, Nettetal: Steyler Verlag.
- Bastian, J. P. (1994). *Le protestantisme en Amérique Latine*. Ginebra: Labor et Fides.
- Bastian, J. P. (1997a). *La mutación religiosa de América Latina*. México D.F.: CFE.
- Bastian, J. P. (1997b). Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine. *Archives des Sciences Sociales des religions*, 97.
- Bastian, J. P. (2000). La médiation du corps dans le pentecôtisme. *Revista Filosófica de Coimbra*, 17.
- Bastian, J. P. (2001a). De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, tomo 81, 2, abril-junio.
- Bastian, J. P. (2001b). Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse. En J. P. Bastian, F. Champion & K. Rousselet. *La globalisation du religieux*. París: L'Harmattan.
- Bastian, J. P. (2001c). La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive. En J. P. Bastian. *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine-Amérique latine*. París: Karthala.

- Armas, F. (1999). *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Lima: PUCP.
- Armas, F.; C. Aburto; J. Fonseca & J. Ragas (2008). *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP.
- Asin, F. (2008). Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual. En F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca & J. Ragas. *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP.
- Aubrée, M. (2002). Conflictos entre el discurso cristiano universalizante y el campo religioso fragmentador. En E. Masferrer Kan y otros. *Religión y postmodernidad*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Aubrée, M. (2001). Dynamique des transformations religieuses au Brésil. En J. P. Bastian. *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine, Amérique latine*. París: Karthala.
- Bastian, J. P. (1992). Protestantism in Latin America. En E. Dussel. *The church in Latin America, 1492-1992*. Nueva York: Orbis Books.
- Bastian, J. P. (1992). The domestication of Latin American Protestantism. *Verbum Sud*, 2, Nettetal: Steyler Verlag.
- Bastian, J. P. (1994). *Le protestantisme en Amérique Latine*. Ginebra: Labor et Fides.
- Bastian, J. P. (1997a). *La mutación religiosa de América Latina*. México D.F.: CFE.
- Bastian, J. P. (1997b). Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine. *Archives des Sciences Sociales des religions*, 97.
- Bastian, J. P. (2000). La médiation du corps dans le pentecôtisme. *Revista Filosófica de Coimbra*, 17.
- Bastian, J. P. (2001a). De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, tomo 81, 2, abril-junio.
- Bastian, J. P. (2001b). Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse. En J. P. Bastian, F. Champion & K. Rousselet. *La globalisation du religieux*. París: L'Harmattan.
- Bastian, J. P. (2001c). La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive. En J. P. Bastian. *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine-Amérique latine*. París: Karthala.

- Bastian, J. P. (2001d). Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine. *L'Amérique latine, Pouvoirs*, 98.
- Bastian, J. P. (2004). *La recomposition des protestantismes en Europe latine*. Ginebra: Labor et Fides.
- Bastian, J. P. (2007a). *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*. Paris: L'Harmattan.
- Bastian, J. P. (2007b). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang.
- Bastian, J. P. (2007a). Acteurs religieux en concurrence et lutte pour la définition de la laïcité en Amérique latine. En P. Portier. *Approches comparées de la laïcité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Bastian, J. P. (2007b). Religions, valeurs et développement en Amérique Latine: esquisse d'une problématique. En J. P. Bastian. *Religions, Valeurs et développement dans les Amériques*. Paris: L'Harmattan.
- Bastian, J. P. (2007c). Les usages réciproques du tourisme et de la religion dans une logique de marché. En J. P. Bastian. *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang.
- Bastian, J. P. (2007d). Pour une redéfinition du concept de minorité religieuse dans l'Europe contemporaine. En J. P. Bastian & F. Messner. *Minorités religieuses dans l'espace européen*. Paris: PUF.
- Bastian, J. P. (2008a). The new religious economy of Latin America. En J. Stolz. *Salvation goods and religious markets, Theory and applications*. Berna: Peter Lang.
- Bastian, J. P. (2008b). La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'église catholique. En G. Couffignal. *Amérique latine, mondialisation: le politique, l'économique, le religieux*. Paris: Documentation Française.
- Bastian, J. P. (2008). The new religious economy of Latin America. En Jörg Stolz. *Salvation goods and religious markets*. Berna: Peter Lang.
- Bastian, J. P. (2009). *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Tomo 89, 2, 218.
- Bastian, J. P. (2009). Commentaire revue du livre d'O. Roy, La sainte ignorance. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 89, 2, 218, avril-juin.

- Bastian, J. P. (2010a). Acteurs religieux en concurrence et définition de la laïcité en Amérique Latine. En J. Lagrée & P. Portier. *La modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Bastian, J. P. (2010b). La dynamique politique de pluralisation religieuse de l'Amérique latine. <<http://www.iris-france.org/informez-vous/geopolitique-religieux-article.php?numeroGR=2>>. Consultado el 12/3/10.
- Bastian, J. P. & F. Messner (2007). *Minorités religieuses dans l'espace européen*. París: PUF.
- Bastian, J. P. & F. Messner (2009). *Théologie et sciences des religions en débat*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg.
- Bastian, J. P.; F. Champion & K. Rousselet (2001). *La globalisation du religieux*. París: L'Harmattan.
- Baubérot, J. (1998). *Histoire du protestantisme*. París: PUF.
- Beltran Cely, W. M. (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe, la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Ed. Bonaventuriana. Serie religión, sociedad y política, 1.
- Ben Barka, M. (1998). *Les nouveaux rédempteurs, le fondamentalisme protestant aux USA*. Ginebra: Labor et Fides.
- Benveniste, E. (1969). *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. París: Minuit.
- Berger, P. (1969). *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Nueva York: Doubleday.
- Blancarte, R. (2009). Laïcité au Mexique et en Amérique latine: comparaisons. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 146, abril-junio.
- Bobineau, O. & S. Tank-Storper (2007). *Sociologie des Religions*. París: Armand Colin.
- Bourdieu, P. (1971). Gènese et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12, 3.
- Bourdieu, P. (2002). *Questions de sociologie*. París: Editions de Minuit.
- Bourricaud, F. (1967). *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain, Cahiers de la Fondation nationale des Sciences Politiques*. París: Armand Colin.

- Boyer, V. (2005). Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme: le cas brésilien. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Biblioteca de Autores del Centro. <<http://nuevomundo.revues.org/index603.html>>. Consultado el 17/03/2010.
- Brandt, P. Y. (2009). Étude de la conversion religieuse. En P. Y. Brandt & C. A. Fournier. *La conversion religieuse*. Ginebra: Labor et Fides.
- Brandt P. Y. & C. A. Fournier (2009). *Étude la conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*. Ginebra: Labor et Fides.
- Boyer, V. (2007). La communauté catholique et la congrégation évangélique: contiguïté et concurrence des modèles. En J. P. Bastian. *Religion, valeurs et développements dans les Amériques*. Paris: L'Harmattan.
- Bruce, S. (2008). The Social limits on religious markets. En J. Stolz. *Salvation goods and religious markets, Theory and applications*. Berna: Peter Lang.
- Byrne, R. (2007). *The secret*. Barcelona: Urano.
- Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Capone, S. (2002). A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations*, 51.
- Carluer, J. Y. (2006). *L'évangélisation, des protestants évangéliques en quête de conversions*. Montélimar: Excelsis.
- Champion, F. (2003). La religion n'est plus ce qu'elle était . *Revue du Mauss, La découverte*, 22.
- Champion, F. & D. Hervieu-Léger (1990). *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Centurión.
- Chaumeil, J. P. (2000). Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil). *Autrepart*, 14.
- Chaunu, P. (2009). *Histoire de l'Amérique latine*. Paris: PUF.
- Chesnut, A. (1997). *Born again in Brazil. The Pentecostal boom and the pathogen of poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chesnut, R. A. (2003). *Competitive spirits: Latin America's new religious economy*. Nueva York: Oxford University Press.

- Chesnut, R. A. (2007). Latin America's free market of faith. En T. Steigenga & E. Cleary. *Conversion of a continent*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Cipriani, R. (2004). *Manuel de sociologie de la religion*. París: L'Harmattan.
- Cleary, E. (1992). Evangelicals and competition in Guatemala. En E. Cleary & H. Stewart-Gambino. *Conflict and competition: the Latin America church in a changing environment*. Boulder: Lynne Rienner Publisher.
- Cleary, E. (1997). Introduction: Pentecostals, prominence, and politics. En E. Cleary & H. W. Stewart-Gambino. *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Cleary, E. (2004). Shopping around: questions about Latin American conversions. *International Bulletin of Missionary Research*, 28, 2.
- Cleary, E. (2009). *How Latin America saved the soul of the Catholic Church*. Nueva York: Paulist Press.
- Cleary, E. & H. Stewart-Gambino (1992). *Conflict and competition: the Latin American church in a changing environment*. Colorado: Lynne Rienner Publisher.
- Cleary, E. & T. J. Steigenga (2004). *Resurgent voices in Latin America: indigenous peoples, political mobilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Cleary, E. & H. W. Stewart-Gambino (1997). *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Colonomos, A. (1994). Les évangélistes en Amérique Latine: de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale. *Culture & Conflits Hors thème*, 15-16.
- Colonomos, A. (1996). Utopies de la communautarisation transnationale: les évangélistes en Amérique Latine. *Quaderni*, 28, Utopie et imaginaire de la communication.
- Colonomos, A. (2000). *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. París: Presses de Sciences Po.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) (2004). *Informe Final (1980-2000)*. Lima: UNMSM-PUCP.
- Contreras, C. & Cueto, M. (2007). *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP.

- Corten, A. (1995a). Pentecôtisme et néo-pentecôtisme au Brésil. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105, enero-mayo.
- Corten, A. (1995b). *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala.
- Corten, A. (1997). Pentecôtisme et politique en Amérique latine. *Problèmes d'Amérique latine, La diversification du religieux en Amérique latine, A propos de l'expansion des pentecôtismes, La Documentation française*, 24, enero-marzo.
- Corten, A. (2006). Un religieux immanent et transnational. *Archivo de las ciencias sociales de la religión*, 133.
- Corten, A. (2007). La greffe pentecôtiste. *Espirit*, febrero-marzo.
- Corten, A. (2008). *La violence dans l'imaginaire latino-américain*. Paris: Karthala y PUQ.
- Corten, A. & A. Mary (2000). *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique latine*. Paris: Karthala.
- Corten, A.; J. P. Dozon, & P. Oro (2003). *Les nouveaux conquérants de la foi, l'Église universelle du royaume de Dieu*. Paris: Karthala.
- Cosamalón, J. (1999). *Indios detrás de la muralla*. Lima: PUCP.
- Cottin, J. (2009). Ce beau chef-d'oeuvre du monde. L'esthétique théologique de Calvin, *RHPR*, 4, octubre-diciembre.
- Couffignal, G. (2008). *Amérique latine, mondialisation: le politique, l'économique, le religieux*. Paris: Documentation Française.
- Cox, H. (2001). *Fire from heaven*. Boston: Da Capo Press.
- de Plunkett, P. (2009). *Les évangéliques à la conquête du monde*. Paris: Perrin.
- de Soto, H. (1986). *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: Ed. El Barranco.
- de Soto, H. (2000). *El misterio del capital. Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo*. Lima: Ed. El Comercio.
- del Busto Duthurburu, J. A. (1992). *San Martín de Porres*. Lima: PUCP.
- Decoster, J. J. (2002). *Incas e indios cristianos, Archivos de historia andina 38*. Lima y Cusco: Institut Français d'Études Andines.

- Degregori, C. & G. Portocarrero (1999). *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Denimal, E. (2008). *Faut-il avoir peur des évangéliques?* París: Ed. First.
- Dierkens, A. & A. Morelli (2002). "Sectes" et "hérésies" de l'Antiquité à nos jours. Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles. Tomo XII.
- Dietschy, A. (2007). Mutation religieuse et sociale au Pérou. *Revue Choisir*, 574, octubre.
- Diez Hurtado, A. (2008). Las fiestas patronales como espacios públicos y locus de ciudadanía. En C. Romero. *Religión y espacio público*. Lima: PUCP.
- Dodson, M. (1997). Pentecostals, politics and public space in Latin America. En E. Cleary & H. Stewart-Gambino. *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Durand, F. (2007). *El Perú fracturado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Dussel, E. (1992). *The church in Latin America, 1492-1992*. Nueva York: Burns Oates Orbis Book.
- El Comercio, (2009). Iglesia Pare de Sufrir es acusada de conspiración y lavado de dinero. En <<http://www.elcomercio.com.pe/noticia/326596/pode-rosa-iglesia-evangelica-brasilena-acusada-lavado-dinero>>, Consultado en febrero de 2010.
- Espinosa de Rivero, O. (2008). *Cartas de navegación. Reflexiones sobre cultura, ética y política en el Perú*. Lima: Fondo Editorial UARM.
- Estenssorro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad en el Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. Véase también: http://wiki.sumaqueru.com/es/Santos_Coloniales. Consultado el 13/04/08.
- Faivre, A. (1992). *Ordonner la fraternité, Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*. París: Cerf.
- Fath, S. (2004). *Militants de la Bible aux Etats-Unis, Évangéliques et fondamentalistes du Sud*. París: Autrement.
- Fath, S. (2006). Géopolitique des Églises évangéliques américaines, l'exemple des megachurches. <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/10/41/94/PDF/Geopolitique_des_Églises_.pdf>. Consultado el 16/3/10.
- Fath, S. (2008). *Dieu XXL*. París: Autrement.

- Favre, O. (2009). Le choix d'être chrétien. En P. Y. Brandt & C. A. Fournier. *La conversion religieuse*. Ginebra: Labor et Fides.
- Favreau, L.; L. Fréchette; R. Lachapelle & A. Zapata (1992). Une expérience réussie d'organisation communautaire: Villa El Salvador, Pérou. *Nouvelles pratiques sociales*, 5, 2.
- Fenn, R. K. (2001). *Sociology of religion*. Oxford: Blackwell.
- Ford, D. F. (2005). *The modern theologians*. Oxford: Blackwell.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition*. Nueva York: Routledge.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres: Verso.
- Freston, P. (1999). "Neo-Pentecostalism" in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony. *Archives des sciences sociales des religions*, 105, enero-marzo.
- Freston, P. (2001). *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freston, P. (2008). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- Frigerio, A. (2007). Analyzing conversión in Latin America: theoretical questions, methodological dilemmas and comparative data from Argentina and Brazil. En T. Steigenga & E. Cleary. *Conversion of a continent*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fuenzalida, F. (1992). *Antropológica*. Lima: PUCP.
- García-Ruiz, J. (1992). "Arrachés au diable". L'évangélisation de L'Amérique espagnole: Présentation. *Archives des sciences sociales des religions*, 77, enero-marzo.
- García-Ruiz, J. (1995). Sectes et Église catholique au Guatemala: du phénomène marginal à un "problème alarmant". En R. Luneau & P. Michel. *Tous les chemins en mènent plus à Rome*. Paris: Albin Michel.
- García-Ruiz, J. (2004). Le néo-pentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux. *Critique internationale*, 1, 22.

- García-Ruiz, J. (2006). La conception de la personne chez les pentecôtistes et néopentecôtistes au Guatemala, Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir. *Religions et modernité, Socio-anthropologie*, 17-18.
- García-Ruiz, J. (2008). Acteurs locaux, acteurs globaux. Les néopentecôtistes en Amérique Latine. *L'Homme*, 185-186, 1.
- García-Ruiz, J. & M. Löwy (1997). Religion et politique en Amérique latine. *Archives des sciences sociales des religions*, 97, enero-marzo.
- Gill, A. (1998). *Rendering unto Caesar, the Catholic Church and the state in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giusti, M. (1999). *Alas y raíces*. Lima: PUCP.
- Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente*. Lima: PUCP.
- Gómez, J. I. (1996). *El crecimiento y la deserción en la Iglesia evangélica costarricense*. San José: IINDEF.
- González, J. L. (1987). *La religión popular en el Perú*. Cusco: Instituto de Pastoral Andino.
- González, J. L. (1989). *El huanca y la cruz, creatividad y autonomía en la religión popular*. Lima: Instituto de Estudios Aymara.
- Gonzales Ondida, J. (2007). *Christianity in Latin America: a history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gooren, H. (2007). Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics and Mormons. En T. J. Steigenga & E. Cleary. *Conversion of a continent*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Guerra, M. (2002). *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: PUCP.
- Guerrero, F. & Y. Bonilla (2005). *Nuevas formas de poder*. Quito: FLEREC, FLET, CLAI.
- Gutiérrez, T. (2002). *Desafíos a la fe cristiana, una perspectiva evangélica*. Lima: AHP.
- Gutiérrez, T. (2008). Evangélicos y política en el Perú: el pastor Humberto Lay y los inicios del movimiento político Restauración Nacional (2000-2001). En C. Romero. *Religión y espacio público*. Lima: PUCP.

- Gutiérrez-Martínez, D. (2008). Croyances et religiosités en Amérique latine: approche théorique du multiculturalisme. *Social Compass*, 55(3).
- Gutiérrez, B. F. & D. A. Smith (1996). *In the power of the spirit*, Arkansas City: Gililand Printing.
- Habermas, J. (2010). *J. Ratzinger, Raison et religion, la dialectique de la sécularisation*. Paris: Salvator.
- Haller, A. (2008). *Jean Paul II et l'Amérique latine*. Paris: L'Harmattan.
- Hénaff, M. (2010). Logiques de l'argent et gratuité. *Lumière et Vie*, LIX, 2, 286.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2008). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Hervieu-Léger, D. & Françoise Champion (2008). *Vers un nouveau christianisme?* Paris: Cerf.
- Hollenweger, W. (1979). Le livre oral. Portée sociale, politique et théologique des religions orales. En G. Poujol & R. Labourie. *Les cultures populaires*. Toulouse: Privat.
- Honneth, Axel (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica-Grijalbo-Mondadori.
- Honneth, Axel (1997b). Reconocimiento y obligación moral. *Areté*, IX, 2.
- Ihrke, U. (2014). *Religious mobility and social aspiration of Neopentcostals in Lima, Peru*. Berlín: LIT Verlag.
- Keating, K. (2008). *Une religion made in USA*. Perpignan: Tempora.
- Kessler, J. B. A. (1993). *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Ed. Puma.
- Klaiber, J. (1991). Cambios religiosos en América Latina y entre los hispanos de los Estados Unidos. *Revista Teológica Limense*, XXV.
- Klaiber, J. (1996). *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP.
- Klaiber, J. (1997). *Iglesias, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: PUCP.
- Klaiber, J. (1999). Evangelization and religious freedom. En P. E. Sigmund. *Religious freedom and evangelization in Latin America, The challenge of religious pluralism*. Nueva York: Orbis Books Maryknoll.

- Klaiber, J. (2002). Iglesia católica y poder político en el siglo XX. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez. *La religión en el Perú al filo del Milenio*. Lima: PUCP.
- Klaiber, J. (2008). Somos Iglesia. La iglesia del surandino. En F. Armas, C. Aburto, J. Fonseca & J. Ragas. *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP.
- Kristeva, J. (1997). *Au commencement était l'Amour*. París: Livre de Proche.
- Lacocque, A. & P. Ricoeur (1998). *Penser la Bible*, París: Seuil
- Lagrée, J. & P. Portier (2010). *La modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Lalive d'Epinay, C. (1969). *Haven of the masses: a study of the pentecostal movement in Chile*. Londres: Lutterworth.
- Lambert, Y. (2000). Religion, modernité, ultra modernité: une analyse en terme de "tournant axial". *Archives de sciences sociales des religions*, 109, enero-marzo.
- Lambert, Y.; G. Michelat & A. Piette (1997). *Le religieux des sociologues*. París: L'Harmattan.
- Laplantine, F. (1999). Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains. *Anthropologie et Sociétés*, 23, 2.
- Laporte, J. (2002). *L'oecuménisme et les traditions des églises*. París: Cerf.
- Lay Sun, H. (2006). *Hacia el liderazgo trascendente. Escuela de Discipulado 5*. Lima: Iglesia Bíblica Emmanuel.
- Le Goff, J. (1981). *La Naissance du purgatoire*. París: Gallimard.
- Le Goff, J. (1986). *La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Âge*. París: Hachette.
- Lecaros, V. (2012). *L'Église catholique face aux groupes évangéliques*. París: L'Harmattan.
- Lecaros, V. (2009). Cristo y los peatones. *Caretas*. <<http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=822&idSTo=0&idA=38594>>. Consulta 15/8/09.

- Levine, D. H. (2008). Conclusion: evangelicals and democracy. The experience of Latin America in context . En P. Freston. *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- Liohier, R. (2009). Introduction. *Revue internationale de politique comparée*, 16.
- López, D. (1998). *Los evangélicos y los derechos humanos, la experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992*. Lima: Ed. Puma.
- López, D. (1999). *De la marginación a la conquista de la soberanía, el nuevo rostro de las iglesias evangélicas*. Lima: Instituto de Defensa Legal.
- López, D. (2002). *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Ed. Puma.
- López, D. (2008). Evangelicals and politics in Fujimori's Peru. En P. Freston. *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- López, D. & V. Arroyo (2008). *Tejiendo un nuevo rostro público, evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Ed. Puma.
- Löwy, M. (1996). Religion et politique en Amérique Latine. *Archives des sciences sociales des religions*, 96, octobre-décembre.
- Löwy, M. (2001). Rapports entre le religieux et le politique en Amérique latine. *Archives des sciences sociales des religions*, 114, abril-junio.
- Luca, N. (1999). Pentecôtismes en Corée. *Archives des sciences sociales des religions*, 105, enero-marzo.
- Luneau, R. & P. Michel (1995). *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*. Paris: Albin Michel.
- Maat, B., van der (1994). *L'église et les autres: les indiens et les noirs au Pérou (XVIème et XXème siècles)*. Lyon: Université Catholique de Lyon.
- Mackay, J. A. (1991). *El otro Cristo español, un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. Lima: sle.
- Mackay, J. A. (2004). *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*. Buenos Aires: Kairós.
- Maguerat, D. (2010). Pour une spiritualité de l'argent. *Lumière et Vie*. Tomo LIX, 2.

- Malpica, E. & A. Côté (2008). Un récit médiatique de violence post-électorale. En A. Corten. *La violence dans l'imaginaire latino-américain*. París: Karthala & PUQ.
- Marguerat, D. (2010). Pour une spiritualité de l'argent. *Lumière et Vie*. Tomo LIX, 2, 286, abril-junio.
- Martin, C. (2009). *Ethnologie d'un bidonville de Lima, le petit peuple de Tupac Amaru*. París: L'Harmattan.
- Martin, D. (1990). *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Martin, E. (2009). From popular religion to practices of sacralisation: approaches for a conceptual discussion. *Social Compass*, 56(2).
- Mariátegui, J. C. (1967). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Martínez, P. I. (2004). La Iglesia y el orden social. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez (eds.). *Para entender la religión en el Perú, 2003*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (1981). *El Rostro indio de Dios*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (2002a). *Tierra Encantada*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (2002b). Categorías y números en la religión del Perú hoy. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez. *La religión en el Perú al filo del Milenio*. Lima: PUCP.
- Marzal, M. (2004). Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez. *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- Marzal, M.; C. Romero & J. Sánchez (2002). *La religión en el Perú al filo del Milenio*. Lima: PUCP.
- Marzal, M.; C. Romero & J. Sánchez (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- Matas, J. (2007). Développement religion et sociétés en Amérique latine. En J. P. Bastian. *Religion, Valeurs et développements dans les Amériques*. París: L'Harmattan.

- Matos Mar, J. (2004). *Desborde popular*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mauss, M. (2007). *Essai sur le don*. París: PUF.
- Masferrer, E. (2002). *Religión y postmodernidad*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Mayer, J. M. (2000). *Crises et renouveau, de 1958 à nos jours, Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo XIII. París: Desclée.
- Mazzini, E. (2010). *En nombre de Dios comienzo*. Lima: Centro Peruano de Estudios Culturales.
- Miller, D. & T. Yamamori (2007). *Global Pentecostalism, The new face of Christian social engagement*. California: University of California Press.
- Millones, L. (2004). *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI de Argentina Editores.
- Millones, L. (2008). *Perú indígena, poder y religión en los Andes centrales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.
- Molinié, A. (1999). *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP.
- Monod, J. C. (2007). *Sécularisation et laïcité*. París: PUF.
- Mucchielli, R. (1990). *L'analyse de contenu des documents et des communications*. París: ESF.
- Mujica Bermúdez, L. (2004). A Dios rogando y con el mazo dando. En M. Marzal. *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- Müller, H. A. M. & D. Villepelet (2005). *Risquer la foi dans nos sociétés*. París: Karthala.
- Nugent, G. (2003). *Perú hoy, ¿la clase media existe?* Lima: DESCO.
- Nugent, G. (2010). *El orden tutelar, sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: CLACSO.
- Ocaña, M. (2002). *Los banqueros de Dios*. Lima: Edición Puma.
- Ocaña, M. (2009). El poder político: una exploración en la producción de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. *Teología y cultura*, 6, 10, octubre. <http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_10/2_TyC_6-10_OcanaFlores-Poder_politico_en_la_produccion_de_la_FTL.pdf>. Consultado el 9/5/10.

- Ossio, J. M. (1990). La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social. En *Pobreza urbana. Relaciones económicas y marginalidad religiosa*. Lima: PUCP.
- Ossio, J. M. (2002). La imagen de la unidad social en las fiestas andinas. En J. J. Decoster. *Incas e indios cristianos*. Archivos de Historia Andina 38. Lima/Cusco: Institut Français d'Études Andines.
- Ossio, J. M. (2003). Una nueva expresión del mesianismo andino: Israel del Nuevo Pacto Universal. *Indigenous Cultures of Spanish America*, vol. III, Modules in Emerging Fields.
- Pacheco Vélez, C. (2003). El peruano frente a la historia el Perú. En H. Alva Orlandini. *Biblioteca Hombres del Perú*. Lima: PUCP.
- Palencia Huertas, A. (2004). Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana del Apesento Alto. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez. *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- Parker Gumucio, C. (2008). Interculturality, conflicts and religion: theoretical perspectives. *Social Compass*, 55(3).
- Patterson, E. (2005). *Latin America's neo-reformation, Religion's influence on contemporary politics*. Nueva York: Routledge.
- Pease, F. (2007). *Los incas*. Lima: PUCP.
- Pedraglio, S. (2003). Los Olivos: clase a medias. En G. Nugent. *Perú hoy, ¿la clase media existe?* Lima: DESCO.
- Pédron-Colombani, S. (1997). Le pentecôtisme urbain au Guatemala, recréer du sens et de l'identité. *Problèmes d'Amérique latine, La Documentation Française*, 24, enero- marzo.
- Pédron-Colombani, S. (2001). Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala. En J. P. Bastian. *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine, Amérique latine*. París: Karthala.
- Pédron-Colombani, S. (2008). Diversification and religious competence in Guatemala: between Pentecostalism and "neotraditional". *Soc.estado.[online]*, 23, 2. <<http://www.scielo.br/scielo.php?>>. Consultado 17/3/2010.
- Pérez Guadalupe, J. L. (1991). *Las sectas en el Perú*. Lima: Paulinas.
- Pérez Guadalupe, J. L. (2002a). *¿Por qué se van los católicos?* Lima: CEP.

- Pérez Guadalupe, J. L. (2002b). *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*. Lima: Paulinas.
- Pérez Guadalupe, J. L. (2004). *Baja a Dios de las nubes. una alternativa católica al crecimiento de las llamadas "sectas" en América Latina*. Chosica: Colección Quaestiones Disputatae.
- Pew Research Center (2011). The Pew Forum on Public Life. *Global Christianity*, diciembre.
- Peyrefitte, A. (2005). *La société de la confiance*. París: Odile Jacob Poches.
- Pigozzi, C. (2009). *Les robes rouges*. París: Plon.
- Pike, F. B. (1986). *The politics of the miraculous in Peru*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Pinilla, C. (2004). *Arguedas en el valle del Mantaro*. Lima: PUCP.
- Plaza, O. (2001). *Perú, actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*. Lima: PUCP.
- Portier, P. (2007). *Approches comparées de la laïcité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Ratzinger, J. (2005). *Foi, vérité, tolerance*. París: Edition Parole et Silence.
- Reyes, R. (1999). "Pentecôtisme à la brésilienne", des controverses en cours. *Archives des sciences sociales des religions*, 105, enero-marzo.
- Ricardi, A. (1998). *L'église catholique vers le IIIème millénaire*. París: Brouwer.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. París: Gallimard, Folio Essais.
- Rodríguez Maradiaga, O. (2008). *Entretiens avec Eric Valmir, De la difficulté d'évoquer Dieu dans un monde qui pense ne pas en avoir besoin*. París: Robert Laffont.
- Romero, C. (2000). Creyendo en el nuevo milenio. *La encuesta del milenio. Datum Internacional*. Lima: El Comercio.
- Romero, C. (2004). Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez. *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP.
- Romero, C. (2006). Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú. En N. Da Costa. *Laicidad en América Latina y Europa, Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH.

- Romero, C. (2008a). *Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú*. Lima: PUCP.
- Romero, C. (2008b). Manejar en Lima: una aproximación a la cultura ciudadana. En <http://palestra.pucp.edu.pe/portal/general/imprimir.php?id=284>. Consultado el 13/10/10.
- Romero, C. & L. Peirano (2010). *Entre la tormenta y la brisa, homenaje a Gustavo Gutiérrez*. Lima: PUCP.
- Rouquié, A. (1998). *Amérique latine, introduction à l'Extrême Occident*. París: Seuil.
- Roy, O. (2008). *La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture*. París: Seuil.
- Sánchez Paredes, J. (2001). Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares. En Orlando Plaza. *Perú, actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*. Lima: PUCP.
- Sánchez, J. (2002). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP.
- Sen, A. (1999). El futuro del estado del Bienestar. Conferencia en el Círculo de Economía de Barcelona. En <<http://latinamerica.dpi.org/amartyasenelfuturodeestadodelbienestar.doc>>. Consultado el 16/11/10.
- Sen, A. (2006). *Identité et violence*. París: Odile Jacob.
- Sen, A. (2009). *L'idée de justice*. París: Flammarion.
- Serres, M. (2009). *Temps des crises*. París: Ed. Le Pommier.
- Sigmund, P. E. (1999). *Religious freedom and evangelization in Latin America*. Nueva York: Orbis Book.
- Silva, K. (1991). *Bosquejos para predicadores*. Barcelona: CLIE.
- Silveira Campos, L. (1997). *Teatro, templo e mercado, organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Silveira Campos, L. (2002). Religión y diversidad cultural en América Latina. En E. Masferrer Kai y otros. *Religión y postmodernidad*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- Steigenga, T. J. & E. Cleary (2007). *Conversion of a continent*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Steigenga, T. J. & E. Cleary (2007). Understanding conversion in the Americas. En T. J. Steigenga & E. Cleary. *Conversion of a continent*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stoll, D. (1990). *Is Latin America turning protestant? The politics of Evangelical growth*. Berkeley: University of California.
- Stolz, J. (2008). *Salvations goods and religious markets, Theory and applications*. Berna: Peter Lang.
- Strotmann, N. (2002). *Sociología de la organización parroquial*. Chosica: Col. Pastoral.
- Strotmann, N. (2006). *Carta pastoral a los sacerdotes de la Vicaría III después de la visita pastoral canónica 2006*. <<http://www.diocesischosica.org>>. Consultado el 5/12/2009.
- Strotmann, N. (2007). *Teología y pensamiento social*. Chosica: Col. Pastoral.
- Tardieu, J. P. (1990). *Noirs et Indiens au Pérou: histoire d'une politique ségrégationniste, XVIème-XVIIème siècles*. París: L'Harmattan.
- Tardieu, J. P. (1993). *L'Église et les Noirs au Pérou: XVIème et XVIIème siècles*. París: L'Harmattan.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme, Différence et démocratie*. París: Flammarion.
- Tarot, C. (2000). Don et grâce, une famille à recomposer? *Gifts and Interests*. Lovaina: Peeters.
- Tchonang, G. (2006). Le Christ et le salut dans le pentecôtisme. Tesis doctoral. Universidad Marc Bloch de Estrasburgo II, Facultad de Teología Católica. Publicada en 2009, *L'essor du Pentecôtisme dans le monde; une conception utilitariste du salut en Jésus Christ*. París: L'Harmattan.
- Toche, E.; J. Rodríguez & M. Zeballos (2003). Las clases medias van al paraíso. En G. Nugent. *Perú hoy, ¿la clase media existe?* Lima: DESCO.
- Todorov, T. (2004). *Les abus de la mémoire*. París: Arléa.
- Tourraine, A. (1992). Mutations de l'Amérique Latine. *Espaces latino-américains*, 90.
- Tourraine, A. (2001). Individualisme ou communautarisme. En J P Bastian. *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala.

- Tovar, C. (2010). Liberación y reconocimiento. En C. Romero & L. Peirano. *Entre la tormenta y la brisa*. Lima: PUCP.
- Trigano, S. (2001). *Qu'est-ce que la religion?* París: Flammarion.
- Tubino, F. (2007). Ética y cultura. En F. Tubino & M. Giusti. *Debates de la ética contemporánea*. Lima: PUCP.
- Tubino, F. (2008). Ética y diversidad cultural. En O. Espinosa de Rivero. *Cartas de navegación, Reflexiones sobre cultura, ética y política en el Perú*. Lima: UARM.
- Tubino F. & M. Giusti (2007). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: PUCP.
- Uribe, C. (2008). *Un modelo para armar, teorías y conceptos de desarrollo*. Lima: PUCP.
- Uribe, G. (2009). *Les transformations du christianisme en Amérique Latine des origines à nos jours*. París: Karthala.
- USA Today (2008). <http://www.usatoday.com/news/washington/2008-02-25-evangelists-probe_N.htm>. Consultado el 20/06/2008.
- Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral.
- Vernette, J. (2002a). *Le XXIème siècle sera mystique ou ne sera pas*. París: PUF.
- Vernette, J. (2002b). *Les sectes*. París: PUF.
- Vilain, P. (2002). *Les chrétiens et la mondialisation*. París: Desclée de Brouwer.
- Villarán, F. (1998). *Riqueza popular. Pasión y gloria de la pequeña empresa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Vilnet, J. (2006). *Le don, une dynamique d'échange*. París: Cerf.
- Vincent, G. (2007). Majorité et minorité: effet de sens et rapports de forcé. En J. P. Bastian & F. Messner. *Minorités religieuses dans l'espace européen, Approches sociologiques et juridiques*. París: PUF.
- Vivien, A. (2003). *Les sectes*. París: Odile Jacob.
- von Tschudi, J. J. (2003). Los habitantes de Lima. *El Perú, esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842*. Lima: PUCP.
- Wachtel, N. (1971). *La visión de los vencidos, les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. París: Gallimard.

- Weber, F. (2007). Introduction à l'Essai sur le don. En M. Mauss. *Essai sur le don*. Paris: PUF.
- Weber, M. (2006). *Sociologie de la religion*. Paris: Flammarion.
- Wenin, A. (2001). *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*. Bruselas: Lumen Vitae, Coll. Escritures, N°6.
- Willaime, J. P. (1993). Du protestantisme comme objet sociologique. *Archives Sociales des Religions*, 83, julio-setiembre.
- Willaime, J. P. (1999). Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105, enero-marzo.
- Willaime, J. P. (2001). L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme? *Recherches de science religieuse*, tomo 89.
- Willaime, J. P. (2003). La religion: un lien social anticulé au don. *MAUSS*, 22, 2.
- Willaime, J. P. & D. Hervieu-Léger (2004). *Sociologie des religions*. Paris: PUF.
- Willems, E. (1964). Protestantism and cultural change in Brazil and Chile. En W. V. D'Antonio & B. Pike. *Religion, revolution and reform*. Nueva York: Praeger.
- Willems, E. (1967). *Followers of the new faith*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Wenin, A. (2001). *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*. Bruselas: Lumen Vitae, Coll. Escritures, N°6.
- Zenit (2008). The world seen from Rome. <<http://www.zenit.org/article-28709/?=spanish>>. Consultado el 20/5/10.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
marzo 2016 Lima - Perú

Otras publicaciones del Fondo Editorial PUCP

Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)
Francesca Denegri y Alexandra Hibbett (eds.)

¿Quiénes somos 'nosotros'? o cómo (no) hablar en primera persona del plural
Adolfo Chaparro Amaya, Bert van Roermund, Wilson Herrera Romero (eds. académicos)

El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política
Pablo Quintanilla y Claudio Viale (eds.)

Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX
Peter Elmore

El aprendizaje de la libertad
Historia del Perú en el siglo de su independencia
Carlos Contreras Carranza

El sistema jurídico romanístico y los códigos modernos
Sandro Schipani

Una economía incompleta. Perú 1950-2007
Análisis estructural
Efraín Gonzales de Olarte

¿Estado o mercado?
El principio de subsidiaridad en la Constitución peruana
Baldo Kresalja R.

¿Qué impulsa a los fieles a dejar la Iglesia católica para migrar hacia los grupos evangélicos? ¿Cómo comprender hoy día las dinámicas de conversión al evangelismo? Estas dos preguntas son claves a la hora de analizar el contexto contemporáneo de la religiosidad en América Latina, donde el fenómeno de la conversión resulta bastante común.

La conversión al evangelismo ahonda de manera especial en las grandes paradojas del proceso de conversión a los grupos evangélicos desde la perspectiva de la ciudad de Lima. Tras varios años de investigación, Véronique Lecaros se ha topado con no pocas paradojas: una religión que toma como pilar fundamental la lectura de las Sagradas Escrituras pero que, curiosamente, es fomentada por analfabetas funcionales; la entusiasta adhesión de los más pobres a grupos que, por otra parte, les exigen fuertes contribuciones monetarias; el tránsito del catolicismo al evangelismo, en cuyo ínterin ciertas costumbres o prácticas devocionales son abandonadas y sustituidas por otras sin perder por ello las ideas esenciales.

Quizá la clave detrás de todo este fenómeno no radique en la búsqueda de ciertos bienes reales o ilusorios ofrecidos a los fieles sino, más bien, en el proceso de reconocimiento por el cual se permite a los excluidos y marginados convertirse en miembros valiosos de una comunidad al servicio de un Dios todopoderoso.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO
EDITORIAL

ISBN 978-612-317-156-8



9 786123 171568